

Leibniz y el eterno retorno. *Reflexiones sobre la idea de apocatástasis*

MICHEL FICHANT
(Universidad de París I-Sorbona)

El 17 de junio del año 1715, en una carta de Adam Theobald Overbeck, entonces Co-Rector del Gymnasium de Wolfenbüttel, Leibniz evocaba «(su) meditación referente a la revolución o palingenesia de todas las cosas, que sería necesaria si el género humano durase un tiempo suficiente, en el estado en que se encuentra actualmente ¹». De hecho, junto a las cartas de Overbeck y a los borradores de las de Leibniz, el dossier de esta correspondencia contiene dos versiones de un estudio que responde exactamente al objeto así definido de esta meditación: la versión que es manifiestamente la primera desde el punto de vista cronológico se titula: Ἀποκατάστασις πάντων (*Die Wiederbringung aller Dinge*); la segunda, revisada, corregida y notablemente completada, tiene sólo por título la palabra: Ἀποκατάστασις. Max Ettliger ha publicado y traducido en 1920, como Apéndice a su ensayo *Leibniz als Geschichtsphilosoph*, el texto de la segunda versión conservando el título de la primera. Es así, bajo esta denominación, como ha sido desde entonces mencionado en los estudios leibnizianos: a decir verdad, mencionado más bien que considerado en sí mismo; el único examen filosófico de cierta amplitud que le ha sido intrínsecamente consagrado se encuentra en el décimo capítulo del libro de Hans Blumenberg *Die Lesbarkeit der Welt*². La aparición inminente de la nueva edición que he preparado³ me da la ocasión de volver sobre ello, sobre esta simple pregunta: ¿Qué significa precisamente, según Leibniz, tal como lo emplea aquí, el término de Apocatástasis?

1. 1 Br. 705, f.º 39r.º. Remito a mi edición: G. W. LEIBNIZ, *De l'Horizon de la doctrine humaine. (La Restitution universelle)*. Textos editados, traducidos y anotados por M. Fichant, seguido de un Postfacio «*Plus Ultra*», en prensa. (Véase *infra* n. 3).

2. Suhrkamp, Frankfurt-am-Main, 1981. Lo esencial de este artículo se halla también, bajo el título «Eine imaginäre Universalbibliothek», en *Akzente* 28 (1981), 27-40.

3. La edición a que se refiere el autor, que es también la que ha citado en la nota 1, ha aparecido ya en la Librairie Vrin, Paris, 1991. En adelante, se añade en paréntesis, junto a la referencia del manuscrito, la página correspondiente de esta edición (N. del T.).

I

Para contestar a ello, conviene ante todo reconstruir brevemente la argumentación desarrollada en el texto, que se inscribe en continuación directa de la tesis desarrollada unos 22 años antes, en 1693, en *Del horizonte de la doctrina humana* (que figura también en mi edición). Se trataba entonces de una «meditación relativa al número de todas las verdades o falsedades posibles que los hombres, tal y como los conocemos, pueden enunciar... para hacer ver los límites del espíritu humano y su capacidad para averiguar aquel número»⁴.

Supuesto, en efecto, que toda verdad esté unívocamente asociada a un enunciado escrito con la ayuda de un alfabeto finito, y de una longitud máxima medida por la facultad de los hombres para concebir su sentido, según su capacidad presente, un cálculo, imitación del de Arquímedes en el Arenario, muestra entonces fácilmente que en este caso el número de estos enunciados, como también el de los enunciados falsos y hasta de las series de letras desprovistas de sentido, es finito, como finito es también el número de libros «muy gruesos» en el que estarían registrados. Ateniéndose a las condiciones que permiten el cálculo, se podrá concluir, provisionalmente, que el aforismo de Terencio: «Nihil dici quod non dictum sit prius»⁵ quedaría un día verificado literalmente, cuando los que escriben libros hayan en fin agotado el campo de las combinaciones posibles de la escritura: «en ese momento se habría alcanzado el horizonte de la doctrina humana».

El argumento así resumido en lo esencial sólo interviene a decir verdad bajo una forma hipotética; en un razonamiento tal, se deben aislar las suposiciones iniciales y distinguir además el «medio» de la prueba del «objeto» de la prueba. Lo que se da por supuesto es, en primer lugar, que «todo lo que pertenece a la doctrina es enunciable»: no se ha de confundir por lo tanto «doctrina» con «pensamiento» o «espíritu humano» que implica el infinito envuelto en las percepciones confusas y las opiniones en las que se expresa la diversidad innumerable de las cosas. Se supone, en segundo lugar, que el género humano perdura sin cambiar en el estado en el que está ahora. Es «medio de la prueba» la demostración misma, llevada a cabo con todo el aparato requerido en las enumeraciones del Arte Combinatoria, de que el número de todos los libros posibles es finito (puesto que siempre se puede definir un número aún más grande), pero el «objeto de la prueba» está bien indicado, desde la primera página, por la observación marginal: «Probabilidad pequeña de que el género humano dure siempre». Por lo tanto, la conclusión puede ser enunciada dos veces: en primer lugar explícitamente, «si el género huma-

4. LH IV, 5, f.º 2r.º (Ed. cit., p. 39).

5. Literalmente: «Nullum est jam dictum, quod non dictum sit prius». *Eunuchus*. Prol. v. 41.

no durase un tiempo suficientemente largo, casi todo lo que podría decirse estaría ya dicho»; pero esto «atenta contra la armonía de las cosas»; hemos de creer por consiguiente «que el estado presente del género humano no durará lo bastante para eso»⁶. En segundo plano, aparece otra consecuencia en la que está sugerida una perspectiva futura del devenir del género humano más allá, *plus ultra*, de su estado presente: llegar a percepciones cada vez más finas, sutiles y distintas, cuya enunciabilidad hará retroceder el horizontes de lo decible. Y tales son precisamente las consecuencias que explotará de nuevo, 22 años más tarde, la Ἀποκατάστασις πάντων.

La carta ya mencionada a Overbeck formula nitidamente este encadenamiento temático: «si el género humano durase un tiempo suficientemente largo en el estado en el que está al presente... llegaría finalmente a verificarse en su literalidad el adagio: Nada puede decirse que no lo haya sido antes. Mucho más: los libros precedentes retornarían palabra por palabra. De donde se sigue más aún que las Historias (aquí en el sentido de los libros de historia, *historiae rerum gestarum*) retornarán también... Pero si suponemos que la historia de una época esté siempre puesta por escrito como hoy en día (lo cual es totalmente posible), siempre que los libros sean los mismos, su materia también será la misma»⁷.

Las dos versiones del texto de la *Apocatástasis* consideran como resuelto sin nueva discusión el problema general de la calculabilidad del número de los enunciados que llegan a ocupar libros enteros, y se colocan de entrada más allá de las precisiones y de las precauciones que ocupaban, en el opúsculo de 1693, todos los márgenes, hasta el punto de embrollar el manuscrito. Por lo tanto, sabemos que el número de los libros conteniendo, por ejemplo, cien millones de letras, es finito, y sabemos calcularlo: «Sea N este número». Si los anales de la historia de un año cualquiera del mundo pueden ser escritos sin exceder las dimensiones de tales libros, el número de los anales es inferior a N , o sea finito. El mismo razonamiento vale si aumentamos la extensión de los libros, añadiendo a los anales las «Vidas» de los hombres ilustres u oscuros. Supongamos 10^{23} (1 seguido de 23 ceros) caracteres, el número de los libros será Q : el número de libros de historia que asocian, para un año normal, vida pública y vidas privadas, será inferior a Q , es decir finito.

Un fragmento inédito de 1701, que en cierto modo une el «Horizonte de la doctrina humana» y la «Apocatástasis», reformula así la regla de correspondencia entre los enunciados y las verdades: «Supongamos que un día nada sea dicho que no lo haya sido anteriormente; es necesario también que haya un tiempo en el que vuelvan a reproducirse los mismos acontecimientos y en el que nada ocurra que no haya ocurrido antes,

6. LH IV, 5, 9, f.º 5v.º (Ed. cit., p. 53).

7. Cf. n. 1 (Ed. cit., p. 86).

pues los hechos ofrecen la materia de los discursos»⁸. Se trata, pues, a partir de ahora de un subconjunto de todos los libros posibles, las Historias, respondiendo a un subconjunto de las verdades, o sea las verdades contingentes de los hechos y acontecimientos mismos narrados en estos libros. La primera elección supone una especie de clasificación entre los libros según las materias, actividad bibliotecaria de registro y de confección de catálogos, que Leibniz practicaba entonces.

La segunda operación es de orden epistemológico y procede inicialmente por división: toda proposición singular es «historia», por oposición a las proposiciones universales contingentes tributarias de la inducción (en cuyo caso se trata de las observaciones), así como de las proposiciones universales necesarias y demostrables (que constituyen la «ciencia»: cf. *Nova Methodus* I, § 32, Dutens V, 2, 176). Dada esta división, la historia se define por la enumeración de los variados dominios de la singularidad: «La filosofía es el conjunto (*complexus*) de las doctrinas universales; se opone a la Historia, que es el de las doctrinas singulares»⁹.

Sin duda ésta es una definición demasiado abstracta del campo del conocimiento histórico para encontrar en ella una interpretación del argumento que conduce a la consecuencia de la *Apocatástasis*. Esta se basa, en efecto, en una correspondencia más restringida entre las «gestas» y los «enunciados», que deben permitir concluir del «nihil dici quod non dictum sit prius» un «nihil fieri quod non factum sit prius». Si «las cosas que suceden proporcionan materia para los discursos», es también el género humano «en su estado presente» quien es susceptible de «ofrecer la materia de las historias públicas» igual que los individuos dan la de su propia historia. En los dos casos, la materia es manifiestamente aportada por los acontecimientos que interesan el curso del mundo, la marcha de los Estados y los pueblos, las existencias de las familias y de las personas privadas, en lo que les hacen dignos de ser consignados y conservados por la memoria. Parece ser que Leibniz rebaja el carácter sucesual de las Historias enumeradas lo más ceñidamente posible, para sostener la tesis de la *Apocatástasis* por medio de la noción de «historia memorable»: «Una historia memorable puede ser situada en los anales de la historia universal, en la historia del país donde ha transcurrido y en la historia de un hombre que se ha interesado por ella» (NE IV, 21 § 4); su sucesión forma «esta novela de la vida humana que constituye la historia universal del

8. LH IV, 5, 9, f.º 7r.º (Ed. cit., p. 56). El fragmento se refiere a la carta a Fontenelle de 26 de febrero de 1701, publicada por primera vez por A. BIREMBAUT, P. COSTABEL y S. DELORME, «La Correspondance Leibniz-Fontenelle et les relations de Leibniz avec l'Académie Royale des Sciences: 1700-1701», *Revue d'hist. des Sciences* 19 (1966), nn. 128-129 (pasaje reproducido en la p. 86 de la ed. cit.).

9. Ed. Bodemann, *Die Leibniz-Handschriften der königl. öffentl. Bibliothek zu Hannover*, 1895, p. 112.

género humano» (*Teodicea* § 149); y son los conjuntos anuales de estas historias los que dan materia para los libros cuyo cálculo atestigua a priori el número finito: es a ellas, pues, también a las que se aplica la consecuencia que concluye en el retorno de las mismas historias a partir del agotamiento de los libros de Historia.

Esta conclusión toma «prestado» algo esencial de «la práctica del historiador» que fue la de Leibniz. Y tal como a la vez la llevó a cabo y reflexionó sobre ella. Es característico de la constitución del hecho histórico, tal como Leibniz lo construye, el estar dado ya al historiador como hecho de lengua. Las *res gestae* se dan a través de las fuentes narrativas y de los testimonios que determinarían su sucesualidad, sólo bajo la forma elaborada de textos codificados. «Las tablas de actos públicos son la parte más segura de la historia, por las cuales, al igual que por las medallas y las inscripciones lapidarias, la credibilidad de los hechos es transmitida a la posteridad. Y una vez inventada la imprenta, se ha llegado a prestar más crédito al papel que a las piedras o a los metales» (*Codex juris gentium diplomaticum*. Dissert. I, §III, Dutens IV, 3, 289). De ahí las enumeraciones constantemente reiteradas y variadas cada vez que Leibniz identifica los hechos históricos con los «monumentos» que son sus más fieles depósitos: los diplomas que consignan los pactos entre príncipes, las transacciones, los tratados de paz y de alianza, los contratos de matrimonio con sus indicaciones sobre las dotes, los testamentos y actos de adopción, de investidura o de homenaje, los arbitrajes, las sentencias famosas, las cesiones de reinos, de principados o de dignidades, las abdicaciones y las capitulaciones, los reglamentos de las asociaciones y de las órdenes (A I, 9, 315, 249, 267...) ¹⁰. El historiador es ante todo un archivero, porque la realidad misma de los hechos, cuya recolección ordena, está constituida por el depósito de las actas: de esta forma existe una total adecuación de los hechos a los discursos, porque los hechos dignos de pasar a la Historia son ya cosas escritas. Parece ser que aquí hay un presupuesto mayor que sostiene fuertemente toda la construcción argumentativa de la Apocatástasis: el problema no es sólo que no podemos pensar sin caracteres ¹¹; es que aquí lo que debemos pensar, reconocer, describir, ordenar en forma de relato, está ya en parte hecho de huellas, marcas escritas y de ahí que, con el agotamiento previsible de la Biblioteca de las Historias, se produzca la necesidad advertida del Retorno.

10. Véase L. DAVILLÉ, *Leibniz historien*, Paris, 1909, pp. 126-27 y 396-97.

11. «Les choses composées ne scauroient estre si bien demelées par l'esprit humain sans aide de caractères», Carta a Huygens, 4/15 sept. 1694 (GM 2, 193).

II

Cuando Leibniz escoge el título de Ἀποκατάστασις πάντων la locución no puede no conllevar con ella las resonancias de sus usos anteriores, y, entre los más recientes, del que hizo Johann W. Petersen, por el que Leibniz se había directamente interesado. Petersen, antiguo Superintendente de Lunenburgo, despedido de su cargo en 1692 por propaganda milenarista, había publicado en 1700 el primer volumen de una larga obra, que constaba de tres volúmenes, bajo el título de Μυστήριον ἀποκαταστάσεως παντῶν. En abril de 1701, Leibniz publicó en la revista de extractos literarios que editaba su colaborador Johann Georg Eckart un informe más bien simpático del libro de Petersen¹².

Al profesar la doctrina de la Restitución universal, erradicación última y definitiva del mal, del dolor, del pecado y de la muerte misma, la Salvación, en fin, de todas las criaturas reconciliadas con la Bondad infinita de Dios, Petersen vuelve a tomar, en efecto, de Orígenes no sólo la tesis sino también su denominación. No se trata aquí de relatar la historia del origenismo; unas cuantas notas deberían bastar para aclarar la transformación que Leibniz opera, con frecuencia sobre un vocabulario que él usurpa para sus propios fines. Al ver el título del opúsculo de 1715, cabría esperar una exposición o una declaración de origenismo, que por lo demás podría no ser totalmente inverosímil por parte del autor de la *Teodicea*. Pero entrando en la lectura del texto, se descubrirá que bajo el nombre de *Apocatástasis*, Leibniz desarrolla *ex hypothesi* una concepción del retorno cíclico de la historia del mundo y de los seres individuales que Orígenes ha precisamente rechazado con el mayor vigor. No obstante, en la medida en que Leibniz, por razones que tocan a los principios más profundos de su metafísica, rechaza él también esta concepción, todo al final transcurre como si hubiera querido defender un «quasi-origenismo filosófico» purificado de las ingenuidades y de las inconsecuencias que constituyen la debilidad original del origenismo histórico.

12. *Mónatlicher Auszug aus allerhand neuherausgegeben nützlichen und artigen Büchern*, abril de 1701, pp. 1-37. Gurhauer da un extracto de este escrito en *Leibniz's Deutsche Schriften*, II, Berlín 1840, pp. 342-47. En su carta a Burnett de 27 de febrero de 1702, Leibniz resume en el mismo sentido su opinión sobre Petersen, después de haber evocado «le sentiment d'Origene de la salvation finale de toutes les créatures intelligentes». Dice así: «M. Petersen, très savant homme... est allé au même sentiment et a publié il y a deux ans ou environ un livre en allemand in folio, intitulé *Apokatástasis pánton* ou de la restitution de toutes choses; ce livre est fait avec beaucoup d'erudition et de jugement. L'auteur apporte tous les passages des anciens et des modernes favorables à cette doctrine et il soutient son sentiment contre des savans adversaires avec beaucoup de modération et de zèle. Je l'ai parcouru avec plaisir et quoyque je n'aie garde de le suivre, je ne laisse pas de reconnoistre son merite» (GP 3, 283). La *Teodicea* mencionará todavía a Petersen y a su obra en términos aún más generosos (§ § 17 y 156).

En su carta a Overbeck del 17 de junio de 1715, Leibniz emplea antes que el término de «apocatástasis», los de «revolución» y de «palingenesia». Pero, desde Platón al menos, la idea de palingenesia recubre dos tesis solidarias, cuyo entrelazamiento Leibniz no ha reconocido siempre, sea porque lo haya olvidado, sea porque lo haya tomado como obvio, sin necesidad de explicación: hay un renacimiento de las almas individuales y hay una periodicidad del universo¹³. Según los contextos, la forma en la que se hace el Retorno, la justificación y la importancia que le son reconocidos, son algunas veces las mismas, ya se trate de los individuos o del Todo; otras veces discrepan y hasta se oponen. Las posibilidades de variación sistemática que ofrece este esquema definen también el lugar en el que Leibniz se enfrenta a Orígenes en la reutilización del término de ἀποκατάστασις. Orígenes mismo había, por otra parte, conferido ya a este vocablo un significado inédito que le era propio. Se ha podido decir, que, en eso, «la doctrina es anterior a la palabra que la expresa...».

Es propio de él unir (la palabra) a sus ideas más atrevidas y hacer de una palabra bíblica el título de un capítulo en la historia de las herejías¹⁴. Orígenes encontraba la «palabra» en los *Hechos de los Apóstoles*, 3, 20-21: «El Señor enviará al Cristo que os ha sido destinado, Jesús, el que el cielo debe guardar hasta el momento de la restauración universal (ἀποκαταστάσεως τῶν πάντων), de la que Dios habló por la boca de sus santos profetas». Pero lo interpretaba a la luz de su lectura personal de la *Primera Epístola a los Corintios*, 15, 22-28 y de la *Epístola a los Romanos*, 8, 19-15, es decir, de pasajes en los que se encuentran evocadas las ideas de liberación de la servidumbre y de la corrupción, tras de la cual se producirá la entrada en la gloria de los Hijos de Dios. El primero de estos pasajes aporta a Orígenes el apoyo esencial, de forma que la locución que lo termina «a fin de que Dios sea todo en todos», se convierte en la fórmula-clave de la *apocatástasis* origenista, tal como se volverá a encontrar también, y con la misma insistencia, en la obra de Petersen¹⁵.

En cierto modo, en efecto, el uso origenista sólo transpone y generaliza, en la doctrina de la salvación, el significado original que atestigua el uso que hace de ella Aristóteles en la *Ética a Eudemo* (II, 7, 1204 b 36, 1205 a 4-b11): el placer es la restauración ἀποκατάστασις del estado natural. Orígenes nos recuerda también en esta ocasión las acepciones en la lengua vulgar, que se reducen a la idea de un «retorno a lo que nos

13. Véase el artículo «Palingenesia», de Leisegang, en la *Realenzyklopädie* de Pauly-Wissowa, XXXVI-3, Stuttgart 1949, col. 139-48.

14. A. MÉHAT, «'Apocatastase'. Origène, Clement d'Alexandre, Act. 3, 21». *Vigilae Christianae* 10 (1956), 213-14.

15. «Et quand toutes choses lui auront été soumises, alors le fils lui-même se soumettra à celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous». La fórmula «que Dieu est tout en tous» la retoma Leibniz en el *Discours de Métaphysique*, art. XXXII.

pertenece propiamente»: así hablamos de «apocatástasis» cuando un médico encaja un hueso que se ha dislocado de su articulación, cuando un desterrado regresa a su patria, cuando un soldado se reintegra a su batallón¹⁶. Ahí se opera la extensión que traspone el término a la expresión del restablecimiento final de todas las criaturas racionales en el estado primitivo de pureza anterior a la caída, conforme a la circulación que hace que «siempre, en efecto, el final se asemeja a los principios». Este destino se alcanza con la erradicación completa del mal y la comunidad perfecta de todo en Dios, de la que el mismo Diablo no podría excluirse: este estado final es la Restauración universal: «El fin que será restauración según el principio, y el resultado de las cosas, que será semejante a su comienzo, restablecerán el estado del que la naturaleza dotada de razón gozaba en los tiempos en los que no se necesitaba comer del árbol del conocimiento del bien y del mal. El sentido del mal será definitivamente rechazado y alejado para ser sustituido por la integridad y la pureza, y sólo Dios, el Dios único y bueno, será «todo» para el ser dotado de razón, y ello no en un número más o menos grande de seres, sino bajo la forma de ser «todo en todos»: sólo cuando no haya por ninguna parte «la muerte», por ninguna parte «el aguijón de la muerte», por absolutamente ninguna parte el mal, entonces sí, realmente Dios será «todo en todos»¹⁷.

Pero hay más aún: si es cierto que hay para los seres espirituales un progreso en la educación e iluminación que les acerca a Dios y les absorbe finalmente, sin excepción, en la Bondad, entonces Orígenes afirma con igual convicción la libertad, sin excepción, de las criaturas a las que Dios no obliga a la salvación. Estas pueden, por lo tanto, elegir siempre entre el bien y el mal: de ahí una alternancia de caídas y de subidas en una sucesión periódica de universos, que Orígenes no tanto afirma como tesis doctrinal, cuanto que la sugiere como una escapatoria siempre posible: «puesto que como lo hemos dicho a menudo, el alma es inmortal y eterna, es posible que en numerosos períodos sin fin, a través de los diversos siglos sin medidas, el alma descienda de la cima del bien al fondo del mal, o que sea reintegrada desde los grados más bajos del mal hasta los grados superiores del bien»¹⁸.

Quizás haya, como hemos dicho, «una cierta ilogicidad en esta combinación de un estado último “definitivo” y de un curso cíclico siempre abierto», culpa sin duda de Orígenes, que no supo conciliar, según Jean Daniélou, amor de Dios y libertad humana¹⁹. Lo esencial, sin embargo, por lo que nos interesa aquí, es que la sucesión de los mundos, siguiendo las

16. ORÍGENES, *Homilía sobre Jeremías*, 14-18, cit. por Méhat, ar. cit., p. 200.

17. *Traité des Principes*, I, 6, 1-3 y III, 6, 3.

18. *Ibid.* III, 1, 23.

19. J. DANIELOU, *Origène*, Paris, 1948, pp. 282-83. Vid. también A. LUNEAU, *L'Histoire du Salut chez les Pères de l'Église. La Doctrine des Âges du monde*, Paris, 1964, p. 121.

fases de caídas y de nuevos progresos de las almas, no puede ser concebida tampoco como un eterno Retorno de lo mismo, que Orígenes recusa formalmente como contrario a la libertad espiritual: «Si hablamos de un mundo semejante en todo a otro mundo, ocurrirá que Adán y Eva harán de nuevo lo que han hecho ya: habrá de nuevo el diluvio; el mismo Moisés conducirá de nuevo fuera de Egipto a un pueblo de seis mil personas; Judas traicionará por segunda vez al Señor; Pablo guardará por segunda vez la ropa de los que apedrearon a Esteban; y todo lo que se ha hecho ya en esta vida tendrá que hacerse por segunda vez: no pienso que esto pueda probarse mediante un razonamiento, puesto que las almas se mueven según su libre albedrío y mantienen sus progresos o su retroceso según el poder de su voluntad. Las almas no están movidas por algún movimiento circular que se desarrolla según los mismos círculos en el curso de siglos múltiples»²⁰.

Lo que Orígenes rechaza de esta forma es la interpretación estoica tardía, según la cual, después de cada conflagración que abrasa el universo, el mismo mundo se reproducirá en el mismo orden de acontecimientos, desde el comienzo hasta el final, tesis ridícula donde las haya, a pesar de que sus defensores intentan hacerla más verosímil limitándola a la periodicidad de individuos muy semejantes, pero no idénticos numéricamente. Sea lo que sea, Orígenes no emplea jamás el término ἀποκαταστασεως para designar la repetición de lo mismo o de lo semejante: tal término, para él, sólo indica la tesis que excluye la repetición: no el Retorno sino el Fin.

Por otro lado, el mismo término había entrado fácilmente en el vocabulario de la astronomía para designar el retorno periódico de uno o varios astros en un punto determinado de su trayectoria. Y de ahí, especialmente, la reproducción integral del mismo estado del Cielo al término del Gran Año. Si admitimos además lo que Leibniz llama la «conexión estoica», que hace que todos los seres de este mundo sean solidarios, podemos también entender que, según los términos utilizados por Eusebio, la restauración (ἀνάστασις) que realiza el Gran Año provoca también la renovación (ἀποκατάστασις) que encauza la naturaleza a volver a empezar, según la misma ley, la misma serie de acontecimientos.

La doxografía estoica tardía es, así, el principal responsable del empleo en este sentido de una palabra que no pertenece al vocabulario del Pórtico antiguo ni medio. El fragmento más explícito proviene de Nemesio, que escribió al final del siglo IV: «Cuando cada uno de los astros errantes, dicen los estoicos, vuelve exactamente, en longitud y en latitud, a un punto del cielo en el que se encontraba al principio, cuando el mundo fue constituido por primera vez, estos astros errantes producen, al cabo de periodos de tiempos bien determinados, el gran incendio y la des-

20. ORÍGENES, *Traité des Principes*, II, 3, 4.

trucción de todos los seres. Luego, cuando estos astros recomienzan la misma marcha, el Mundo se ve reconstituido; los astros describen de nuevo el camino que habían recorrido, cada cosa que se había producido en el período anterior ocurre por segunda vez, de una forma totalmente semejante. Sócrates existirá de nuevo, así como Platón, así como cada uno de ellos sufrirá las mismas cosas, cada ciudad, cada aldea, cada campo serán restaurados. Esta reconstitución (*ἀποκατάστασις*) del Universo se producirá no sólo una vez sino un gran número de veces; o, mejor dicho, las mismas cosas se reproducirán de forma indefinible y sin parar»²¹. Así está claramente designada y denominada la tesis combatida por Orígenes en el nombre de una concepción escatológica opuesta, que recibe, no obstante, la misma denominación de apocatástasis. Esta dualidad de empleos del mismo vocablo determina las condiciones bajo las cuales Leibniz lo reutiliza para designar la idea de Retorno.

III

La idea de retorno periódico de un mundo formado por los mismos seres o, por lo menos, por seres totalmente semejantes que vivan las mismas existencias sucesivas, sólo encontraría apoyo en la regularidad de las repeticiones astronómicas si se admitiese, además, la determinación exacta del menor detalle del devenir de las cosas por la situación del cielo. Pero esto supondría traicionar bastante la enseñanza tanto de Platón como de Aristóteles, para quienes la invariabilidad matemática gobernaba únicamente las revoluciones de los cuerpos celestes y no era transferible ni a los detalles de las existencias singulares, ni tampoco al mundo sensible en general. En el Estoicismo, a la inversa, el eterno Retorno, llamado de forma tardía y raramente Apocatástasis, no expresaba el carácter matemático de una región del universo: el Mundo mismo se veía convertido en un ser vivo sometido a las cadencias alternantes de la generación, de la corrupción y de la regeneración. La imposibilidad de dar una determinación numérica exacta e incontestable del Gran Año, a partir del momento en que se admitía que los períodos de los distintos cuerpos celestes no entran en contextos racionales que permitan el cálculo de un múltiple entero, hacía ilusoria la matematización del Destino. Era, por lo tanto, necesario volver a las imágenes y a las analogías cosmobiológicas: «Esta asimilación real del universo a un organismo vivo establece entre estas partes una solidaridad, una dependencia recíproca..., que contiene la jus-

21. NEMESIO, *Peri Anthrôpou*, citado por Duhem. *Le Système du Monde, Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, I, Paris, 1913, p. 280 (Cf. Von Arnim, *SVF*, II, n.º 625; los fragmentos 512 y 625 son los únicos en los que el término *apocatástasis* aparece atribuido al vocabulario estoico).

tificación del fatalismo astrológico y de las diversas formas de adivinación»²².

Leibniz, por su parte, ha asociado la apocatástasis a una determinación matemática que ya no es la de un modelo geométrico que hace que las posiciones de los cuerpos celestes sean calculables. Así como había dado a la metáfora del horizonte un giro aritmético, trata ahora la historia como un relato de los estados del mundo, de sus acontecimientos públicos e individuales, cuyo texto se convierte en el objeto de una enumeración combinatoria. De ahí la paradoja según la cual Leibniz no dice nada de la fuente estoica de la apocatástasis-retorno, pero evoca al contrario su parentesco con el modelo físico del mundo de Epicuro: «Seguramente, si los cuerpos estuvieran hechos de átomos, todo volvería exactamente a la misma colección de átomos, mientras que no hubiera nuevos átomos que viniesen de fuera para inmiscuirse, del mismo modo que si supusiéramos un mundo como el de Epicuro, separado de los otros mundos por intermundos. Pero un mundo tal sería una máquina que una criatura de perfección finita podría conocer perfectamente, lo que no tiene lugar en el mundo verdadero»²³.

Estas líneas atestiguan bien, como otros textos, que la «conexión universal», frecuentemente formulada por la repetición del *σύμνοια πάντα* estoico e hipocrático expresa, al contrario de lo que se cree, la complejidad finita de un universo en el que el continuo está actualmente dividido al infinito y en el que cada parcela contiene un mundo de una infinidad de criaturas que ningún libro podrá jamás describir integralmente: la profundización de la «conexión estoica» permitirá por lo tanto salir de la hipótesis del Retorno en adelante asociado a la física y a la cosmología del atomismo.

A partir del *Del horizonte de la doctrina humana*, en efecto, Leibniz, citando entonces el Canto 2 del *De Rerum natura* de Lucrecio, explota la asimilación, muy antigua, de los átomos físicos a las letras del alfabeto. Pero a fin de obtener más argumentos aún a favor de la repetición de los ciclos de los estados sucesivos del mismo mundo (en vez de la pluralidad de mundos diferentes coexistentes, que es una idea totalmente distinta y en el fondo opuesta), el hecho de convertir en metáforas las combinaciones atómicas por la escritura alfabética debe recibir una importante enmienda; el principio será claramente formulado por Hume al comienzo de la segunda Parte de sus *Diálogos sobre la Religión natural*: «En vez de suponer la materia infinita, como hacía Epicuro, se supone la finita. Un

22. J. MOREAU, *L'Ame du Monde de Platon aux Stoiciens*, París, 1953, pp. 186-87.

23. L. Br. 705, f.º 74r.º (Ed. cit., p. 72). La misma idea se hallaba expresada en una carta a Gerhard Meier de enero de 1693: «Quodsi universum constaret ex atomorum numero certo, tunc sagacitas creaturarum ad perfectam cognitionem universi pervenire posset» (A I, 9, 229).

número finito de partículas sólo es susceptible de trasposiciones en número finito, y debe forzosamente ocurrir, en una duración eterna, que cada orden o cada posición posible sea utilizado un número finito de veces. Este mundo, con todos sus acontecimientos, hasta el más mínimo, ha sido anteriormente provocado y destruido, y será nuevamente provocado y destruido sin límite alguno. Nadie que tenga alguna concepción de los poderes del infinito, en comparación con el finito, pondrá jamás en duda esta afirmación»²⁴.

Más precisamente, esto significa que para expresar la repetición periódica en una modelización alfabética del «mundo epicúreo», hace falta combinar la caracterización de un mundo tal conforme a una doble «re-interpretación»: en primer lugar, se fijará una longitud máxima de los enunciados y de los libros mismos, de forma que su número sea finito: se obtiene así, el modelo físico y cosmológico de la apocatástasis universal. Se asociará, así, a una concepción analítica radical, que reduce toda frase compleja a una serie de letras, un atomismo no menos radical de los hechos o acontecimientos: el sentido retórico y el sentido cronocosmológico del «periodo» pueden entonces confundirse en la expresión de la misma circularidad. Es únicamente de este modo como Leibniz consigue aplicar a la historia como sucesión de hechos públicos y privados «memorables», cuyos relatos están archivados, la idea y la palabra de apocatástasis que los estoicos habían asociado a la unidad orgánica en un mundo ordenado por los λόγοι orgánico y vivificado por el πνεῦμα.

IV

La idea de un eterno Retorno sólo ejerce en los Antiguos, como en Nietzsche, su poder de fascinación en la medida en que determina también las existencias idénticas y sucesivas del mismo individuo: «Mensch! Dein ganzes Leben wird wie eine Sanduhr immer wieder umgedreht werden und immer wieder auslaufen, eine grosse Minute Zeit dazwischen, bis alle Bedingungen, aus denen du geworden bist, im Kreislaufe der Welt, wieder zusammenkommen... Und in jedem Ring des Menschensdaseins überhaupt gibt es immer eine Stunde, wo erst einem, dann vielen, dann allen der mächtigste Gedanke auftaucht, der von der ewigen Wiederkunft aller Dinge: es ist jedesmal für die Menschheit die Stunde des Mittags». («Hombre, toda tu vida es un reloj de arena al que damos la vuelta una y otra vez, y su contenido correrá un número infinito de veces, separados por intervalos de un largo minuto de tiempo, hasta que el curso cíclico del universo reúna todas las condiciones en las que naciste... Y en cada uno de los ciclos sucesivos de la historia humana, hay siempre una

24. HUME, *Dialogues sur la Religion naturelle*, trad. fr. M. David, Paris, 1964, p. 116.

hora en el que para un hombre aislado, y luego para varios, y luego para todos, se levanta el pensamiento más potente entre todos, el del eterno Retorno de todas las cosas: cada vez, entonces, suena para la humanidad la hora del Mediodía²⁵).

¿Sonó de la misma forma para Leibniz el Mediodía, cuando meditaba su Ἀποκατάστασις πάντων? Eso parece al leer lo que escribió en el primer borrador, y que no será reproducido en la versión revisada y completada: «Llegará un tiempo en el que la vida misma de los individuos pasará de nuevo exactamente por las mismas circunstancias. Yo mismo, por ejemplo, habitando en una ciudad llamada Hanover, situada al borde del río Leine, ocupado en la Historia de Brunswick, escribiendo a los mismos amigos cartas de iguales significados»²⁶.

Es notable y bonito que Leibniz haya implicado la anticipación de su propio retorno en el marco de la escritura, y más particularmente aún en el doble ejercicio del historiador, redactor de los *Anales* del imperio germánico, y del epistolario, en el centro perspectivo de una red densa de comunicación: ¿Cuál es, para la *Monadología*, el ejemplo por excelencia de una verdad contingente o de hecho? Es que «existe una infinidad de figuras y de movimientos presentes y pasados, que entran en la causa eficiente de *mi escritura presente* y hay una infinidad de pequeñas inclinaciones y disposiciones de mi alma, presentes y pasadas, que entran en la causa final» (§36). Pero el gesto de escribir traduce esta doble infinidad en una serie limitada de líneas donde se repite el mismo juego de caracteres: al proyectarse fuera de sí misma para absorberse sin huella escrita, la mónada espiritual se restringe a la finitud de su expresión distinta propia de hoy. Entonces, como el retorno de los acontecimientos está anticipado por la prueba del agotamiento de los libros posibles, su propio retorno se asimila para Leibniz a la repetición del trazo de las mismas letras, donde estarán implicados el pasado del Imperio, el invento del cálculo del infinito, la reunión de las Iglesias, Petersen, Overbeck, y los demás, todos cogidos en la circularidad, donde el gesto de escribir se convierte él mismo en el acontecimiento cuya regla de reproducción la tienen todos los demás. Las Historias públicas de los Estados, las vidas legibles de los individuos, no se repiten si no es en la medida en que están constantemente reescritas por un escribano cuyo gesto monótono es coextensivo a todas las épocas. Nadie sino Leibniz podía identificar tan rigurosamente su propia duración a la acumulación de huellas escritas, testigos de un episodio pensante en la historia de los hombres.

Ocurre que al releer y elaborar de nuevo su texto, Leibniz no quiso retenir estas líneas extraordinarias; sin embargo esta eliminación adquiere ella sola todo su sentido si la integramos al conjunto de enmiendas que

25. Werke, Grossoktavausgabe, XII, 62s.

26. L Br 705, f.º 72v.º (Ed. cit., p. 64).

resultan de la comparación de dos estados sucesivos de la Ἀποκατάστασις πάντων.

Además de las variantes, que aportan sobre todo un aumento de explicaciones a las formulaciones de la primera versión, la segunda, y para nosotros la definitiva, comprende no sólo omisiones significativas sino también añadidos que desplazan notablemente el punto de equilibrio de la exposición; las unas y las otras producen finalmente el mismo efecto de sentido, poniendo en primer plano lo que trataba el primer borrador, en forma de esbozo, como un debilitamiento marginal de la tesis del Retorno: esta vez lo que se afirma, fuerte y primeramente, es la subordinación del dispositivo calculístico de la combinatoria finita a las condiciones metafísicas de su superación.

Además de las líneas ya citadas, desaparecen de la segunda versión aquéllas en las que estaba afirmada sin restricción ninguna la repetición, en su identidad misma, de las existencias individuales: el retorno de lo que «ofrece materia a la historia» ya no es el del mismo individuo numéricamente idéntico, sino el de uno semejante en todo y sólo en aquello que una descripción finita puede alcanzar. De ahí, quizá, la corrección del título mismo y el abandono del πάντων: a decir verdad no hay restitución ni de *todas* las cosas, ni en *todos* los respectos.

Es, pues, la asociación de los *Anales* de la historia pública universal con la suma de todas las historias individuales, lo que hace estallar el sistema de condiciones bajo las cuales la apocatástasis podía ser tomada literalmente como restauración integral de un mismo mundo: de atenerse sólo a los *Anales*, no se sabría todavía con certeza cómo escapar a la conclusión. Pueden en efecto ser descritos de forma suficiente (*sufficienter*) por los registros de los acontecimientos memorables, basados en los actos públicos; aquí en orden a la magnitud de los hechos relatados, hay adecuación entre las series de hechos y los conjuntos librescos, entre las cosas y su descripción. Para las vidas individuales, en cambio, los libros ofrecen una descripción que sólo puede ser detallada (*minutatim*), y cuya conveniencia respecto de la historia es parcial: esta descripción supone, en efecto, una elección que aísla una lista finita de predicados, fenómenos y acontecimientos sobre el fondo de un infinito virtualmente disponible, siempre presto a nutrir una narración más detallada. Un tal subconjunto calculable de predicados no llega más que a un individuo «vago», (indefinido)²⁷ sin poder determinar la identidad numérica del sujeto designado. De suerte que, si hay repetición por una nueva ocurrencia del mismo subconjunto, ello es el efecto de la construcción de un relato, que reposa sobre una selección de su trama discontinua y finita. Pero para los sujetos reales, sustancias individuales o individuos completamente deter-

27. En el sentido del «Adam vague» de que Leibniz habla en su correspondencia con Arnauld (GP 2, 42).

minados, la ley óptima de su constitución y de su pertenencia al mundo convierte primeramente la repetición en inverosímil y finalmente la recusa. Entonces es verdad, como lo observa justamente Hans Blumenberg, que en Leibniz «el orden de la competición del libro no es una metáfora de la realidad, sino de su sola descripción finita²⁸.

Valdría lo mismo para la Historia universal si no nos contentáramos con el relato analítico que refiere la cronología de los acontecimientos oficiales, y si aquí también quisiéramos entrar en el detalle de las conexiones causales. La misma conexión y la misma división del contenido hacen que ningún «espíritu limitado, por penetrante que sea, pueda lograrlo. Una bala de plomo que vaya bastante baja, encontrará la cabeza de un aguerrido general, y esto hará perder la batalla; un melón comido a destiempo hará morir a un Rey; un cierto príncipe no podrá dormir una noche a causa de la comida que habrá tomado por la cena, lo que le pondrá de mal humor y le hará tomar una resolución violenta sobre los asuntos de su Estado; una chispa hará perder Belgrado o Niza. No hay ni diablo ni ángel que puedan prever todas estas pequeñas cosas de las que nacen tan grandes acontecimientos, porque nada es tan pequeño que no nazca de tan gran variedad de circunstancias aún más pequeñas, y estas circunstancias a su vez de otras, y esto al infinito» (A I, 7, 35).

Nos equivocáramos si sólo viésemos en este texto un comentario ingenioso del adagio «a pequeñas causas, grandes efectos»: «Erraríamos, lo mismo en filosofía que en política, descuidando τὸ μικρόν, los progresos insensibles» (NE, *Préface*). Lo que está en juego aquí, como el texto de la carta lo muestra a continuación, es la aplicación a la realidad histórica del principio de continuidad, con la naturalización consiguiente de esta realidad²⁹. «Los microscopios hacen ver que las menores cosas son tan ricas en lo que se refiere a la variedad como las grandes. Además, todas las cosas del universo tienen una conexión tan estrecha y tan maravillosa entre ellas, que nada ocurre aquí que no dependa de pequeñas o insensibles cosas que le están ligadas. Pues toda acción o pasión corpórea, en alguna parte de su efecto, depende de las impresiones del aire y de los otros cuerpos vecinos, y éstos aún de sus vecinos, y así por un encadenamiento continuo sea cual sea la distancia. Así todo acontecimiento particular de la naturaleza depende de una infinidad de causas y frecuentemente los resortes son montados como en un fusil, de tal manera que la menor acción que sobreviene hace que toda la máquina en su conjunto se descargue» (A I, 7, 35).

Se diría que los *Anales* sólo relatan las «descargas» de las grandes má-

28. *Die Lesbarkeit der Welt*, p. 140.

29. Véase en particular W. SCHNEIDERS, «Aufklärung durch Geschichte. Zwischen Geschichtstheologie und Geschichtsphilosophie: Leibniz, Tomasius, Wolff», en *Leibniz als Geschichtsforscher*, Stud. Leibn. Sonderheft 10, Wiesbaden, 1982, p. 84.

quinas y dejan en la oscuridad el trasfondo de las «pequeñas acciones»: sin embargo, es en este fondo oscuro donde se fomentan los desarrollos futuros que prohibirán «el retorno literal».

El final del Ἀποκατάστασις πάντων confirma esto, al mismo tiempo que lleva a su cumplimiento las conclusiones que el *Horizonte de la doctrina humana* no hacía sino esbozar intencionalmente. El reconocimiento de un horizonte había entonces permitido, en principio, deducir la finitud del conocimiento histórico, y con él, la repetición de hechos que son su objeto; la tesis del Retorno podrá por lo tanto ser superada mediante la apertura del saber al progreso, tal como se opera a la vez en el plano de verdades demostrables y, sobre él, en el de las proposiciones históricas. El progreso que está por llegar de los espíritus se define por los caracteres de verdad que éstos podrán alcanzar: en lo que concierne a la ciencia pura, demostrativa, accederán a teoremas cuyos enunciados crecerán más allá de lo que podemos concebir en el presente; en el caso de las verdades contingentes, el concepto de historia retorna a su acepción tradicional. Así, al final de la Ἀποκατάστασις, ya no se trata del relato ordenado de los acontecimientos en la vida de los Estados y de los individuos, sino del estudio descriptivo de las regiones cada vez más finamente diferenciadas de la realidad dada: el progreso de los espíritus consistirá entonces en adquirir una capacidad cada vez mayor para enumerar los signos o los caracteres —lo que es propiamente dar la definición de las especies naturales cada vez más especificadas y restringidas. El paradigma proporcionado aquí por la definición constructiva que explicitaría la estructura de una mosca sanciona esta primacía epistemológica y ontológica de la historia natural³⁰.

Así no es una filosofía de la historia, sino más bien en el fondo la idea misma de lo que es la naturaleza y de la manera como nosotros la conocemos y la conoceremos, al mismo tiempo que otros espíritus más poderosos de lo que es momentáneamente el nuestro, lo que obstaculiza la aceptación de una apocatástasis que fuera un nuevo comienzo. Ahí donde el cálculo alcanza sus límites se abre entonces el campo de las hipótesis metafísicas: el progreso del universo, su novedad perpetuamente prorrogada, son las más verosímiles; ellos valdrán como demostración por su conformidad con la armonía de las cosas y habrán de acomodarse a las formas concretas de desarrollo del progreso, entre las cuales no hay ya una razón determinante para elegir: que aquel progreso sea continuo o por saltos, y pase o no por períodos de retroceso (GP3, 582, 589).

30. L Br 705, f.º 74v.º (Ed. cit., p. 76).

V

Tal es finalmente la ironía que cubre la elección por Leibniz del título de Ἀποκατάστασις πάντων: una fórmula origenista sirve para nombrar una concepción del Retorno que Orígenes combatía; a la vez la recuperación de la acepción estoica de la fórmula se acompaña de una traducción epicúrea. En este juego sutil donde las palabras y las significaciones doctrinales permutan sus disposiciones, Leibniz expresa quizá una especie de vacilación. Sin duda el rechazo de la apocatástasis-retorno deja el campo libre, si no a la franca aceptación, por lo menos a la indulgente consideración de la apocatástasis-reconciliación. ¿Ha hecho Leibniz suya la doctrina de la «salvación universal»? La pregunta desborda seguramente la interpretación del texto de la Ἀποκατάστασις; sin embargo su contenido al igual que su título llevan a plantearla al menos en los márgenes de su interpretación.

Sea lo que sea, la Ἀποκατάστασις se limita, en términos semejantes a los que encontramos en otros fragmentos metafísicos, como por supuesto el *De Rerum originatione radicali*, a la evocación de un progreso que parece concernir inicialmente nada más que al devenir de las almas y al curso del mundo en los tiempos profanos de la historia y de las Historias. Pero así como el género humano no puede ser absolutamente privilegiado y puesto aparte en una Ciudad de Dios o República de los espíritus, del cual «no es más que un fragmento, una porción» (*Teodicea*, § 146), la vida presente de un hombre en particular no es ella misma más que un «fragmento» de «su vida entera y perpetua» en el que sólo hay un «cambio de teatro» (A I, 13, 86). Así la evocación leibniziana del progreso no se deja dividir y hace vibrar al mismo tiempo todos los armónicos de su metafísica de la naturaleza y del espíritu, no menos que su inspiración religiosa. El análisis exigiría que se examinase aquí un triple progreso: el del mundo, el de la humanidad y el del individuo —del que los textos entremezclan muy frecuentemente los designios en sabios contrapuntos—. En todo estado causal, la suma de los progresos individuales constituye ella sola el avance del género humano, igual que el progreso de las sustancias o mónadas se integra en la marcha total del universo. Aquí me limitaré a algunas observaciones a propósito del progreso espiritual de los individuos.

Klaus Rüdiger Wöhrmann ha insistido justamente sobre esta idea de que el progreso íntimo del espíritu hacia unas percepciones renovadas es constitutivo de la individuación misma y tiene una significación ontológica: «varia a me cogitantur» es «nova semper a me cogitantur» y esto es ser sí-mismo. El retorno del mismo individuo en «otro lugar» o «en otro tiempo» queda excluido por el principio de los indiscernibles: la consciencia psicológica de sí (la «*consciosité*») no constituye la identidad de un sujeto, porque no distingue suficientemente el fondo de individualidad que está implicado en las percepciones de las que uno no se aperci-

be. De otra forma, «¿cómo abstenerse de decir que... dos personas, que están al mismo tiempo en... dos globos semejantes, pero aislados el uno del otro por una distancia inexpresable, no son nada más que una sola y misma persona, lo que es sin embargo un absurdo manifiesto?». La concepción leibniziana de la idealidad del espacio y el tiempo, que no permiten por sí mismos ninguna diferenciación real entre las cosas, autoriza las transposición de las relaciones: lo que aquí se dice de dos sujetos que estuvieran al mismo tiempo en dos lugares distintos vale lo mismo que lo que podría decirse de dos sujetos que se sucedieran en tiempos distintos, si ello lo excluyese la identidad del lugar³¹. En ambos casos una verdadera diferencia interna debe fundar *in natura* la diferencia de los individuos. Así la equivalencia parcial de las percepciones notables de dos personas muy semejantes cubre una auténtica diversidad individual que «consiste al menos en las constituciones insensibles, que deben desarrollarse en la serie de los tiempos» (NE II, 27, §23). Además en el curso de este desarrollo el retorno del mismo individuo al mismo estado es en sí contradictorio, si es verdad que «el tránsito al nuevo es el modo según el cual lleva a cabo para el Yo su individuación», según la formulación de K. R. Wöhrmann³².

La continuación del progreso implica la eternidad del individuo: «es una verdad cierta que cada sustancia debe llegar a toda la perfección de la que es capaz, y que se encuentra ya envuelta en ella. Es también correcto considerar que en esta vida sensible envejecemos tras haber madurado, porque nos acercamos a la muerte, que no es nada más que un cambio de escenario, pero en la vida perpetua de las almas, como están exentas de muerte, están también exentas de vejez. Es por lo que avanzan y maduran continuamente como el mundo mismo, del que son imágenes» (GP 7, 543), aunque ocasionalmente al precio de «recular para saltar mejor» (ibid 548). Es en este progreso de eternidad como se debe juzgar que un espíritu no tiene horizonte de su ciencia futura: «no sabemos hasta dónde nuestros conocimientos y nuestros órganos pueden ser llevados en toda esta eternidad que nos espera» (NE, II, 21, §41). Así la vida eterna no es un estado, sino un devenir ilimitado.

La misma ley que traza el destino singular de cada «espíritu que conoce y busca la verdad» se expresa en un orden según el cual los espíritus se siguen y, «en este teatro», en la serie de las genealogías: todo ocurre como si la sucesión de hombres persiguiera en el tiempo efectivo de la his-

31. E inversamente: «Quae de diversis temporibus eorundem locorum seu earundem rerum, extendi etiam possunt ad diversa loca ejusdem temporis» (LH IV, 5, 9, f.º 7r.º (Ed. cit., p. 58)); esta es la razón por la que Leibniz puede también, *ex hypotesi*, tomar como equivalentes las doctrinas de la pluralidad de los mundos (simultáneos) y del eterno retorno de los ciclos sucesivos de un mismo mundo.

32. K. R. WÖHRMANN, «Leibniz' metaphysische Begründung der Ars inveniendi». *Akten des II. Leibniz-Kongresses*, 1972, Stud. Leibn. Suppl. XV, 1975, 47.

toria la misma ascensión que cada alma cumple en su eternidad³³. Como escribe Hans Blumenberg, aquí «evolución y apocalipsis convergen»³⁴. Aquí también se inscribe la evocación, más sugerida que afirmada, del relevo del género humano por seres racionales superiores, espíritus más luminosos, que estarían, después del hombre, por encima del hombre, y quebrarían con ello el horizonte del Eterno Retorno: por esta razón post-humana, los teoremas de la ciencia pura se extenderían indefinidamente y se aproximarían asintóticamente al pormenor infinito de futuros contingentes y a las más ínfimas especies naturales.

De esta idea de progreso y de su ejecución resulta esta consecuencia aparentemente paradójica que no se opera por crecimiento externo, sino desde dentro, por elucidación; el progreso no es extensivo o acumulativo, es intensivo o expresivo. La representación que un espíritu comprende en sí de su mundo, y que constituye su sustancia en punto de vista es coextensiva a la universalidad de las cosas que percibe siempre más o menos confusamente, más o menos distintamente también. «Gracias al infinito que está comprendido en cada uno de nosotros, nuestro «punto de vista» no es recomenzable. Pero este punto de vista no puede cesar, ni tampoco transformarse de golpe y radicalmente»³⁵. A continuación de estas líneas, Jean Baruzi insistía en la riqueza y en la profundidad de la idea del «pormenor», implicada en el corazón de la meditación leibniziana. Ahora bien, lo hemos visto anteriormente, era también el tránsito al pormenor (*minutatim*) de las vidas individuales lo que permitía poner en evidencia el carácter que tiene la historia de ser la representación de encadenamientos infinitamente complejos desde un punto de vista finito. Por muy minuciosa que sea, una historia narrativa, crónica, deja siempre fuera de su trama la plenitud del detalle que va al infinito y funda la individualidad y la irrepetibilidad de los actores y de los acontecimientos.

La originalidad y la fuerza de la tesis de Leibniz brilla así en la explotación de ideas y de temas que él traduce y recompone con un perfecto rigor de pensamiento y de escritura; el poder creador de la paradoja hace que el *Horizonte* y la *Apocatástasis* hayan llegado a ser bajo su pluma los puntos de apoyo de un brillante «dar la vuelta» del *por* al *contra*; de suerte que la última versión definitiva del Ἀποκατάστασις puede hacer negativamente eco al título de la antigua meditación sobre los límites del espíritu humano: decididamente, no hay tampoco para un espíritu finito un horizonte que limite su capacidad futura con respecto a la ciencia³⁶.

33. Vid. J. BARUZI, *Leibniz*, 1990, p. 97; y asimismo D. MAHNKE: «Leibniz nicht einen Optimismus des Seins, sondern des Werdens und der Schaffenfreude vertritt», *Leibniz' Synthesis von Universalmathematik und Individualmetaphysik*, Halle, 1925, p. 246, n. 69.

34. Op. cit., p. 143.

35. J. BARUZI, op. cit., p. 69.

36. «Et quaevis mens horizontem praesentis suae circa scientias capacitatis habet, nullum futurae», L Br 705, f.º 74v.º (Ed. cit. p. 76).

Una última y simple observación permitirá confirmar, en fin, que en ningún momento Leibniz ha admitido realmente el Eterno Retorno como una posibilidad que no sea más que teórica, y no que debiera efectivamente producirse. En efecto, afirmar como cierto el Eterno Retorno, es atestiguar *que ha ocurrido siempre ya*: «Welchen Zustand diese Welt auch nur erreichen kann, sie muss ihn erreicht haben, und nicht einmal, sondern unzählige Male. So dieser Augenblick: er war schon einmal da und viele Male und wird ebenso wiederkehren» («Sea el que sea el estado que este mundo puede alcanzar, debe haberlo alcanzado, y ello no una vez, sino innumerables veces. Así, este momento presente ha existido ya muchas veces y volverá igualmente...»)³⁷. Ahora bien, toda la argumentación leibniziana es prospectiva y la repetición de lo mismo no la ha formulado jamás de otra manera que como un estado a alcanzar en un tiempo futuro: «*Tempus affuturum esse quo...*».

Si Leibniz no mantiene ninguna ilusión retrospectiva sobre el Retorno, es porque cree en una Creación respecto de la cual «estamos todavía en la infancia del mundo» (Grua T. 272). Pero si lo que hoy existe no es la copia, en las palabras y en los hechos, de lo que era antaño, es poco creíble que lo que será deba ser a su vez la reproducción de lo que es. Si la retrospectión es vacía, la proyección es ciega, como lo indica suficientemente el carácter formal de los cálculos del *Horizonte*. La anticipación de repetición, privada del sostén de un imposible recordar, se revela así de forma definitiva como lo que es: una ficción.

Pero aquí, como en otro lugar, permanece el hecho de que «estas ficciones raras tienen su uso en la especulación, para conocer bien la naturaleza de nuestras ideas» (NE III, 6, §22).

(Traducción de Marie Nefar)

37. NIETZSCHE, *Werke*, XII, p. 62.

38. «Pour mieux entrer dans la nature des choses, il est permis de faire des fictions», *Méditation sur la notion commune de la justice*, G. Mollat (1893), p. 59.