

Todo pasa como si... o La simulación en la filosofía de Leibniz

JAVIER AGUADO
(Madrid)

INTRODUCCION

Este trabajo versa sobre la simulación en la filosofía de Leibniz. Esta aparece de un modo recurrente en su obra; se manifiesta, entre otras, en frases que incluyen la expresión *como si*: todo pasa como si... Antes de nada, conviene evitar un malentendido posible. Al hablar de simulación no estoy pensando en apariencia engañosa, ilusión, falsedad, sino en el sentido que le damos a la palabra cuando hablamos, por ejemplo, de simuladores de vuelo. Al referirnos a éstos no destacamos tanto el rasgo ilusorio como la fidelidad con que reproducen características –pertinentes para la práctica de vuelo– de la realidad. Es esa correspondencia constante entre simulacro y realidad lo que caracteriza predominantemente a esos artilugios, y de ahí su valor como instrumentos de entrenamiento.

Pensemos en un simulador tan perfecto que sus imágenes puedan sustituir la realidad sin merma *apreciable*. Esa simulación sería idéntica a la realidad (en el sentido de que su diferencia con la realidad sería menor que cualquier diferencia que podamos pensar). *Sería* la realidad. Este trabajo responde a un intento de pensar la naturaleza de ese ser especial.

Para ello haré una incursión por el campo de la característica leibniziana como paso previo. Se verá que Leibniz reduce los diferentes tipos de relación a relaciones de naturaleza semiótica y que estas últimas pertenecen al orden de la simulación.

No me detendré a ofrecer una panorámica de sus reflexiones sobre la lengua universal, racional, filosófica. Lo que en esta parte del artículo me interesa destacar son aquellas observaciones de nuestro autor que versan sobre la relación entre los signos y las cosas (o entre los signos y las ideas): ¿cómo unos sustituyen a las otras?, ¿qué propiedades de los signos permiten –e incluso hacen aconsejable– esta sustitución? La respuesta a estas preguntas nos conducirá a la noción de simulación.

1. Funciones cognoscitivas de los signos

Lo que está en la base de la concepción del signo como sustituto de la idea es su capacidad evocadora, rememoradora. El carácter –es decir, el signo gráfico– es un medio privilegiado, según Leibniz, para retener y rememorar ideas; en otras palabras, el carácter es una marca, algo que, por su calidad de cosa visible, está dotado de una especial virtud mnemotécnica. Es en este terreno donde hunde sus raíces la característica leibniziana. Precisamente por ello hay cierta tensión en ella entre un componente antiguo –estrictamente mnemotécnico– y otro más novedoso en el que el anterior es superado/conservado por una concepción del pensamiento como manipulación de caracteres.

1.1. Función mnemotécnica

En el primero de estos elementos predomina la idea de que la mejor manera de elaborar un razonamiento largo exige el uso de signos (de pluma y papel). Es evidente que en una argumentación debemos recordar las premisas para poder concluir. La idea de Leibniz es que, si el razonamiento es largo, el mejor modo de proceder consiste en el uso de signos, marcas que nos permitan tener presente, a la vista, todo el proceso argumentativo. Del mismo modo, una idea compleja formada por un número grande de ideas simples –o relativamente simples– será evocada más fácilmente mediante el uso de ciertas notas que la sustituyan provisionalmente a la espera de que volvamos a realizar el esfuerzo mental de traer ante el espíritu aquellas de las que ésta está compuesta, lo que siempre sería posible (precisamente porque esto sería posible, sería legítimo el uso de esos caracteres).

1.2. Función constitutiva del pensamiento

Ahora bien, ¿qué sucede cuando la idea consta de una multitud tal de nociones –pensemos en la idea completa de una substancia– que no sólo no seríamos capaces de recordarla sin alguna ayuda, sino que ni siquiera seríamos capaces de realizar el análisis completo de ella una sola vez. El uso de signos no puede tener en este caso exactamente el mismo sentido memorístico que acabamos de ver. La evocación, el recuerdo lo es de algo que ha sucedido –el análisis ha llegado hasta el final–. Pero en el caso que ahora nos ocupa malamente puede haber recuerdo de lo que no ha ocurrido, puesto que el análisis no puede ser llevado hasta el final. Huelga decir que ahora ha de cambiar el papel de los signos. Estos, ahora, más que permitirnos recordar lo pensado, nos permiten pensar, simulan el pensamiento. En otras palabras, el pensamiento se reducirá a una operación con signos.

1. 3. Relación entre ambas funciones

Así, de una función memorística, secundaria, de los signos, pasa Leibniz a otorgarles un papel central, constitutivo del pensamiento. Ello no nos debe hacer olvidar de dónde ha surgido en su característica esta última y, por ello, de qué orden es su naturaleza, pues ésta ha de llevar la marca de su origen.

Leibniz presenta la mnemotécnica como una de las artes básicas de que debemos servirnos para pensar. El arte de la potenciación de la memoria tenía ya en época de nuestro pensador una tradición secular. En el Renacimiento aparece la mnemotécnica dotada de un aura especial, ya que esta capacidad de evocar las cosas era asociada a una potencia mágica en virtud de la simpatía universal. Así, Marsilio Ficino recomendaba tener en algún lugar de la casa una representación cósmica, que cumpliría una función rememorativa, pero que seguramente tendría también la virtud de impregnar al observador de fuerzas cósmicas; del mismo modo, Ficino recomendaba el uso de talismanes jupiterinos, dotados de una virtud *joyial*, al estudioso –dominado por Saturno y, por ello, propenso a la melancolía y la morbidez–. Este tipo de mnemotécnica dotada de propiedades mágicas fue seguramente bien conocida por Leibniz.

1.3.1. Analogía entre signo y significado

Tendrá una importancia especial en el desarrollo de su pensamiento que, de los diferentes recursos mnemotécnicos que se contemplaban en su época, Leibniz destaque como los más útiles los símbolos visuales. Entre estos últimos, nuestro autor menciona –además de emblemas, empresas– los jeroglíficos egipcios y chinos (sic). Según él, la potencia evocadora es mayor si el símbolo se parece a la cosa que debemos recordar; por ello, debemos evitar el uso de signos arbitrarios y escoger imágenes que se asemejen a la cosa, que sean análogas a ella. Este rasgo naturalista nunca desaparecerá en la obra de Leibniz a pesar del proceso de depuración que sufrirá. Irá eliminando los elementos más crudamente pictográficos en su idea de una lengua racional, si bien éstos serán conservados como integrantes de una posible lengua universal popular:

«... on pourroit introduire un Caractere Universel fort populaire et meilleur que le leur (el de los chinos)* si on employoit de petites figures à la place des mots... l'usage de cette manière d'écrire seroit d'une grande utilité pour enrichir l'imagination et pour donner des pensées moins sourdes et moins verbales, qu'on n'a maintenant... Ce Caractere figuré... parleroit véritablement aux yeux»¹.

* Paréntesis mío.

* El subrayado es mío.

1. Nouv. Ess., 6, 2; GP V, 379. Cit. por M. Dascal, *Semiologie de Leibniz*, París, 1978, p. 148, libro en el que se basa esta parte de mi trabajo.

Incluso en su configuración de una característica racional, Leibniz siempre conservará en su notación un fondo de no-arbitrariedad, de analogía, entendida ahora como semejanza estructural. Hasta en su invención de notaciones altamente abstractas siempre insistirá en la elección de aquellos signos que guarden alguna analogía con lo representado. Precisamente este rasgo hará mas ventajosa la notación utilizada por él para el cálculo infinitesimal que la usada por Newton.

1.3.2. Tipos de similitud en el pensamiento premoderno

Esta idea de analogía la entenderemos mejor situándola en el contexto en el que surge. Nos remite al mundo premoderno, y más precisamente al concepto de *similitudo*. Foucault nos recuerda en *Les mots et les choses* que la *episteme* preclásica, premoderna, distinguía diversas clases de *similitudo*: *convenientia*, *analogia*, *sympathia*. La *convenientia* es una semejanza ligada al espacio e implica contigüidad; indica un contacto, un solapamiento de partes comunes; por ella se establece una cadena de conexiones que une todas las cosas. La *sympathia* parece implicar una posibilidad de metamorfosis y de influencia mutua. La *analogia* se muestra como una forma de similitud de un orden distinto al de las anteriores; en ésta no hay contacto, relación física; se trata de una relación de semejanza; es una relación formal, no material².

1.3.3. Distinción leibniziana entre *comparatio* y *conexio*

La diferencia entre la analogía y las otras formas de similitud resuena aún en la distinción leibniziana entre *comparatio* y *conexio*. Relaciones de comparación son, entre otras, para Leibniz la semejanza, la desemejanza, la identidad, la oposición, la diferencia. Relaciones de conexión mencionadas por él son: todo-parte, causa-efecto. Se puede ver que estas últimas aluden a un influjo o a una dependencia mutua tales que no puede existir un término sin el otro. Por el contrario, los términos de la relación de comparación permanecen independientes unos de otros, distantes entre sí. En el caso de la comparación no parece haber un lazo real entre los *relata*, lazo que sí parece darse en el caso de la conexión³.

Pues bien, el pensamiento leibniziano evoluciona, según Dascal, en el sentido de ir considerando todas las relaciones como comparaciones. Este proceso lo llevará Leibniz hasta sus últimas consecuencias, y formas de relación tales como la causalidad serán consideradas relaciones de comparación y, por tanto,

2. Estas distinciones aparecen en M. Dascal, *op. cit.*, pp. 106-108.

3. *Ibid.*

como relaciones de semejanza, que irá evolucionando a su vez del carácter pictórico al de semejanza estructural, abstracta. Así, vemos cómo se va configurando como pieza central de la filosofía leibniziana la idea de expresión analógica. Las relaciones serán para Leibniz expresiones analógicas; ello quiere decir que no habrá influjos, no habrá conexiones.

2. Semiotización de la noción de causalidad: la armonía preestablecida

No cabe duda de que la teoría de la armonía preestablecida ha sido interpretada tradicionalmente como una teoría que afirmaba la inexistencia de influjo real entre las cosas y, *por tanto*, la inexistencia de causalidad entre ellas. Pero no es lo mismo interacción causal e influjo. Leibniz, al rechazar la idea de causalidad, lo que está haciendo en el fondo es pensar ésta de un modo más depurado y que pasará a ser lugar común, salvando las distancias, de la epistemología científica actual. No es ésta la única ocasión en la historia del pensamiento en la que la crítica general de un concepto no es en última instancia otra cosa que la reformulación de ese concepto en términos más precisos y racionalmente aprehensibles. Lo que en realidad está rechazando Leibniz al eliminar la idea de causalidad es la noción escolástica de la causalidad como influjo.

2.1. Noción tradicional de causalidad

Esta doctrina aparece en la definición que Suárez ofrece de la causa como lo que transfiere en otra cosa. Ahora bien, ¿qué tipo de ser es el que pasa de una cosa a otra?, ¿es lo transferido una substancia o una cualidad? Leibniz niega que pueda producirse una transferencia de cualidades porque eso supondría que los accidentes pueden separarse de su substancia:

«Les accidens ne sauroient se detacher, ny se promener hors des substances, comme faisoient autres fois les especes sensibles des Scholastiques»⁴.

Tampoco puede aceptar Leibniz la idea de una transferencia de la propia substancia. Esto es evidente en el caso de la relación entre cuerpo y alma, pero esto mismo es rechazado por él aun en el caso de substancias pertenecientes a la misma categoría. Pensemos, por ejemplo, en una posible transferencia de partículas de un cuerpo a otro. Hidé Ishiguro ha hecho ver que la posibilidad

4. *Monad.*, 7; GP VI, 607. Cfr. ISHIGURO, H.: *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, London, 1972. Vid. también de la misma autora «Pre-established harmony versus constant conjunction: a reconsideration of the distinction between rationalism and empirism». En: *Proceeding of the British Academy*, London, vol. LXIII, 1977, pp. 239 - 263

de un traspaso de esa índole supone que los cuerpos entre los que se produce ese tránsito son compuestos; que, si son compuestos, han de estar compuestos en última instancia de cuerpos simples; que, si estos últimos son simples, no pueden admitir desprendimiento o adquisición de partes. Ahora bien, como para Leibniz la realidad está formada por elementos simples, no puede haber influjo real.

Además, la idea de un paso de algún tipo de ser (R) de una cosa (A) a otra (B) nos enreda en una regresión infinita, ya que van apareciendo relaciones causales entre A y R por un lado y entre R y B por otro, que exigen otros elementos intermedios, y así sucesivamente.

La doctrina escolástica de la causalidad entendida como influjo planteaba tales problemas que no se podía mantener indefinidamente. El pensamiento cartesiano puso las premisas –cuyas consecuencias sacarían otros– para negar el lazo entre cosas distintas, y no sólo entre cosas distintas, sino también entre estados sucesivos de una misma cosa. A partir de Descartes, la causalidad ya no podrá ser concebida en términos de influjo, de transferencia de ser de la causa al efecto.

2.2. Noción leibniziana de causalidad

A partir de ese momento, si todavía cabe hablar de causa, será al modo de Leibniz, según el cual «*quae causas dicimus esse tantum requisita comitantia in Metaphysico rigore*»⁵. Esto, bien mirado, no deja de ser una relación causal. Conforme a ello, dice Leibniz:

«... à cause de la connexion des choses tout l'univers avec toutes nos parties seroit tout autre, et auroit esté un autre dès le commencement, si la moindre chose y alloit autrement qu'elle ne va»⁶.

La causalidad ha pasado a ser vista por nuestro filósofo como expresión, ha pasado de relación física a relación semiótica, expresiva. Este es un proceso en el pensamiento de Leibniz que no sólo se da en el caso de la causalidad; se trata de un proceso general de semiotización de las relaciones: todas pasan a pertenecer al orden de la expresión.

Las relaciones serán para Leibniz simbólicas. No hay conexión entre las cosas, pero se expresan recíprocamente. Esa interexpresión define su naturaleza y, por ello, son de algún modo como otras. Un cierto estado de enajenación impregna el universo leibniziano. En él todo pasa como si...

5. *Primae veritates*; C, 521.

6. *Remarques sur la lettre de M. Arnauld, touchant ma proposition: que la notion individuelle de chaque personne enferme une fois pour toutes ce que luy arrivera à jamais*; GP II, 42.

3. Semiotización del pensamiento: el pensamiento ciego

3.1. El pensamiento simbólico como simulación del pensamiento

Esta simulación aparece del modo más patente en el modelo leibniziano de relación: en la relación semántica, entre signos e ideas/cosas. Justamente es este carácter simulativo el que confiere a la característica leibniziana ese doble movimiento al que aludí anteriormente. Esa bipolaridad entre función mnemotécnica y función constitutiva del pensamiento, en términos de Dascal⁷, que parecen tener los símbolos en la obra de Leibniz, deriva de la naturaleza de simulacros de ideas que poseen éstos. Como tales simulacros, no son ideas, pero son como ellas: pueden pasar por ellas legítimamente. Ese doble régimen es propio de la simulación. Leibniz concibe unas veces el pensamiento como proceso cuyo material son ideas; otras, como manipulación de signos. Pero, a pesar de estas vacilaciones, la idea que poco a poco va tomando cuerpo en él es que el uso de signos —es decir, de cosas sensibles— es indispensable para el pensamiento: «cogitationes fieri possunt sine vocabulis... at non sine aliis signis»⁸.

Comparemos dos textos. El primero es un exponente cabal de la racionalidad clásica y pertenece a la *Logique de Port-Royal*:

«Toutes les fois qu'on se sert du mot qu'on a défini, il faut substituer mentalement la définition à la place du défini; et avoir cette définition si présente, qu'aussitôt qu'on nomme, par exemple, le nombre pair, on entend précisément que c'est celui qui est divisible en deux également, et que ces deux choses soient tellement jointes et inséparables dans la pensée, qu'aussitôt que le discours en exprime l'une, l'esprit y attache immédiatement l'autre»⁹.

El otro texto es de Leibniz y pertenece a las *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*:

«Plerumque autem, praesertim in Analysi longiore, non totam simul naturam rei intuemur, sed rerum loco signis utimur, quorum explicationem in praesenti aliqua cogitatione compendii causa solemus praetermittere, scientes aut credentes nos eam habere in potestate...; qualem cogitationem caecam vel etiam symbolicam appellare soleo...
... nec verum aut certe ambiguitati obnoxium est, quod ajunt aliqui, non posse nos de re aliqua dicere, intelligendo quod dicimus, quin ejus habeamus ideam»¹⁰.

Con esa noción de pensamiento ciego se separa Leibniz del ideal metodológico de la intuición cartesiana, clásica. Para aquél no cabe hablar de una

7. *Op. cit.*

8. *Dialogus*: GP VII, 191.

9. Cit. por M. Dascal, *op. cit.*, p. 205.

10. GP IV, 423.4.

intuición –esto es, una visión instantánea– de una idea compleja, al menos por parte de los hombres. Sólo podemos captarla sucesivamente, y esto en el caso de que la idea no sea muy compleja. Si sucediera esto último, ni siquiera alcanzaríamos un conocimiento secuencial completo, y tendríamos que sustituir la idea no alcanzada por algún tipo de signo. Evidentemente, este proceder a ciegas es menos perfecto en principio que un conocimiento intuitivo de todos y cada uno de los componentes de la idea, pues se da en aquél una aprehensión confusa de los elementos que integran la idea. Sin embargo, ese pensamiento ciego, que aparentemente nos aleja de las cosas, nos llevará, según Leibniz, al corazón de ellas. Efectivamente, el pensamiento simbólico le permitirá abordar problemas que la razón clásica se prohibía contemplar, fundamentalmente aquellos relacionados con el infinito.

Esa opacidad del signo es en Leibniz un eco de la racionalidad premoderna –con su noción de los signos como cosas, como pertenecientes al mismo universo de las cosas (y no como miembros de un orden paralelo al de aquéllas), y por tanto con la falta de transparencia propia de aquéllas. Pero, al mismo tiempo, Leibniz recoge de la nueva racionalidad la idea de la transparencia del signo, si bien no podrá ser para él una transparencia intuitiva. No hay intuición, hay expresión.

Análogamente, el signo sustituye a la idea. La característica es como la mente. Así, el razonamiento es para Leibniz cálculo y todo cálculo es operación con signos:

«La véritable methode nous doit fournir un *filum Ariadnes*, c'est-à-dire un certain moyen sensible et grossier, qui conduise l'esprit, comme sont les lignes tracées en Geometrie et les formes des operations qu'on prescrit aux apprentifs en Aithmetique. Sans cela nostre esprit ne çauroit faire un long chemin sans s'égarer apprentifs en Arithmetique. Sans cela nostre esprit ne»¹¹.

El simulacro, de este modo, resulta ser incluso superior al original. La manipulación lógica de signos es superior, según Leibniz, al razonamiento entendido como cadena de intuiciones. Este es el método propuesto por este filósofo: razonar no ha de ser otra cosa que manipular mecánicamente signos. Los signos son *máquinas espirituales*, al decir de Leibniz.

3.2. Maquinismo lógico. Vindicación del simulacro

Lo que vemos aparecer aquí de un modo embrionario es el proyecto de mecanización de la inteligencia, la búsqueda de una inteligencia artificial. A. Knecht ha relacionado en su *La Logique chez Leibniz*¹² este tema de la inteli-

11. *Lettre à Galloys*. 1677; GP VII, 22. Cit. por L. Couturat, *La logique de Leibniz*. París, 1901. p. 90.

12. KNECHT, H.: *La logique chez Leibniz*, Lausanne, 1981.

gencia artificial en la cultura del siglo XVII con la proliferación en la época de ideas mecanicistas: el mundo es concebido como un reloj, el animal como una máquina, el alma como un autómeta¹³.

La figura de la máquina es muy interesante. La máquina ha sido concebida tradicionalmente como un simulador, como una copia –en su estructura y/o en su función– de otra cosa, y en virtud de ello no se le ha concedido el prestigio de lo auténtico, de la naturaleza. Es un artificio, simula lo que no es, y es consustancial al orden de la simulación la proliferación. La realidad es una; los artificios, muchos.

El cálculo, basado en la característica, es comparado por Leibniz con el telescopio y el microscopio, que perfeccionan la vista; también con la brújula, que permite que nos orientemos. El cálculo simbólico es «quasi mentis telescopium»¹⁴.

El cálculo, como artificio que es, desborda la unicidad de lo auténtico. La pluralidad de notaciones que imagina Leibniz en sus intentos de elaborar un álgebra lógica nos sitúa, más que ante el Pensamiento, ante diferentes simulaciones del mismo, todas ellas expresiones de él y por ello mismo interexpresivas. Y el prestigio del original, del fundamento, será compartido a partir de este momento por la proliferación de los derivados, de las expresiones.

Es éste un rasgo propio del barroco, si bien es cierto que ha sufrido en manos de Leibniz una profunda transformación. Efectivamente, notas barrocas son la proliferación, la variación desbordante de formas –variaciones musicales, gradaciones infinitas de colores en pintura–; multiplicidad propia del orden de lo artificioso, de lo que queda desatado de los lazos férreos de la realidad, de la unicidad. El barroco es el mundo de las máscaras, del teatro, del simulacro. Mucho de ese *pathos* que impregna la cultura barroca aparece en la idea de las múltiples notaciones posibles entendidas como dispositivos, como mecanismos quasimentales que remiten a un original que al mismo tiempo desplazan.

4. La identidad leibniziana como simulación perfecta

Que una cosa simule otra quiere decir que es como ella. La expresión *es como* indica, ciertamente, que una cosa no es la otra, pero al mismo tiempo alude a cierta forma de identidad. A no es B quiere decir para una mentalidad clásica, cartesiana, sólo esto: que A no es B. En Leibniz, en cambio, las cosas

13. Recuérdese la concepción cartesiana de los animales como máquina sin alma. El rechazo por parte de Leibniz de esta idea debe ser bien entendido: no es que los organismos vivos no sean máquinas; es que, a diferencia de las máquinas, son máquinas infinitas, en las cuales cualquier parte, por pequeña que sea, es una máquina.

14. GP III, 545.

son más complicadas. A no es B puede ser compatible en cierto sentido con A es B. Hay que ver el modo en que esto es posible.

4.1. El principio de identidad *salva veritate*

4.1.1. Algunas formulaciones de este principio

Fijemos nuestra atención en algunas de las fórmulas que utiliza Leibniz para caracterizar la identidad, y que constituyen uno de los principios fundamentales de su pensamiento: el principio de identidad *salva veritate*:

«Eadem sunt quorum unum in alterius locum substitui potest, salva veritate, ut Triangulum et Trilaterum, Quadrangulum et Quadrilaterum»¹⁵.

«Eadem sunt quorum unum potest substitui alteri salva veritate. . Si sint A et B et A ingrediatur aliquam propositionem veram, et ibi in aliquo loco ipsius A pro ipso substituendo B fiat nova propositio eaque itidem vera, idque semper succedat in quacumque tali propositione, A et B dicuntur esse Eadem; et contra si Eadem sint A et B, procedet substitutio quam dixi»¹⁶.

«Idem autem esse A ipsi B significat alterum alteri substitui posse in propositione quacumque salva veritate»¹⁷.

4.1.2. Interpretaciones divergentes del mismo

El primer problema que plantean estos textos es el de identificar esas cosas que son declaradas idénticas. Los dos primeros textos contienen el plural *Eadem*; el tercero, el singular *Idem*. El plural *Eadem* parece hacer referencia a los términos que pueden ser sustituidos; en cambio, el singular *Idem* parece aludir más a la cosa. Los dos primeros textos vienen a decir que son idénticos los términos que pueden ser sustituidos recíprocamente sin que se altere el valor de verdad; el último texto declara que si A y B pueden ser sustituidos sin que cambie el valor de verdad, son lo mismo –es decir, su referente es el mismo.

Esta ambigüedad ha originado diversas interpretaciones acerca de la naturaleza de lo que es declarado idéntico por el principio de identidad *salva veritate*. Para Ishiguro son los conceptos los que son declarados idénticos, y no las cosas¹⁸.

15. GP VII, 219.

16. GP VII, 228.

17. C, 362.

18. Ishiguro advierte que el concepto no es aquí lo mismo que el significado.

Benson Mates ha mostrado su desacuerdo con esta interpretación. Formula dos tipos de objeciones: falta de evidencia textual es una de ellas; la otra, que convierte el principio en una fórmula superflua y vacía. Así, dice:

«... we see that if concept A is identical with concept B, then presumably the result of substituing B for A in a proposition P will not be some other proposition Q that has the same truth value as P, but will be just the proposition P itself... So the *salva veritate* clause in the principle would seem entirely superfluous»¹⁹.

Según Mates, el principio no dice que las proposiciones sean la misma, sino que tienen el mismo valor de verdad.

Mates distingue entre, por un lado, aquellas entidades que pueden ser sustituidas y, por otro, aquello que es declarado idéntico. Así, la intersustitutividad y la identidad quedan situadas en planos diferentes. Lo que puede ser intercambiado son los términos (en un sentido lato de *término*, que incluye también el concepto), y en ese caso son llamados por Leibniz *equipollentes*; lo que es declarado idéntico, conforme a esta interpretación, es la cosa. Así, que dos términos sean equivalentes quiere decir que el objeto —o conjunto de objetos— que denotan es el mismo.

4.1.3. Equivalencia y mismidad

Esta divergencia interpretativa se debe, a mi modo de entender, a la doble faz que presenta la noción de identidad. Esta contiene dos aspectos que conviene distinguir: la mismidad y la equivalencia. Que A y B sean idénticos quiere decir, ciertamente, que denotan lo mismo, una sola cosa —o conjunto de cosas—, pero su identidad alude al mismo tiempo a una semejanza —no necesariamente figurativa— total, al menos en el aspecto que se considere pertinente. De ese modo, el principio *salva veritate* se refiere a la identidad-equivalencia —de los términos— y a la identidad-mismidad —de la cosa—. De ahí que Leibniz escriba indistintamente *Eadem* —los términos— o *Idem* —la cosa denotada por aquéllos.

Mi opinión es que, aun recogiendo ambos aspectos del concepto de identidad, el principio *salva veritate* hace hincapié en el de semejanza total. ¿Qué implica esta primacía? La afirmación de una pluralidad de términos, pues la semejanza lo es de cosas numéricamente distintas. Frente a una noción simple de identidad — $A = A$ —, Leibniz subraya la pluralidad de términos — $A = B$ —, los cuales son declarados idénticos si pueden ser sustituidos *salva veritate*.

Que nos encontramos ante una pluralidad de términos lo prueba, entre otras razones, que Leibniz contemple el caso en que aquella identidad no se cumple:

19. MATES, B.: *The philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language*, Oxford, 1986, p. 125.

cuando se trata de proposiciones reflexivas, reduplicativas –con partículas como *quatenus*, *eatenus*, que podemos traducir como *en tanto que*, *en cuanto tal*– como la siguiente: triángulo en cuanto tal no es trilátero. En este tipo de enunciados no podemos utilizar el principio *salva veritate* precisamente porque queremos destacar la peculiaridad del término en cuestión, lo que supone que el principio incluya más de un término. Por lo tanto, no puede ser reducido a la fórmula $A = A$.

Otro rasgo importante de este principio de identidad es que la identidad-equivalencia queda situada en el plano de la expresión. Ya sean términos, conceptos, imágenes, figuras geométricas, lo común a todos ellos es su carácter representativo, expresivo. Es en ese plano donde es posible la intercambiabilidad –en otros términos, la simulación.

Sólo en cuanto la cosa deja de ser contemplada como mera cosa, en la que se cumple la identidad-mismidad $-A = A-$ y se destaca su naturaleza expresiva, puede quedar inscrita en el juego rico y fecundo de las simulaciones, que permiten que el discurso avance²⁰.

Veamos el siguiente texto de Leibniz, que ilustra de un modo magistral la noción de identidad-equivalencia²¹; se trata de un comentario sobre el *analysis situs*:

«Son similares las cosas que no pueden ser distinguidas cuando son observadas por separado... Imaginémonos que dos templos o edificios son construidos de acuerdo con esta ley: que nada pueda ser encontrado en uno que no se encuentre también en el otro. El material es por todas partes el mismo...; las proporciones de las paredes, columnas y todo lo demás, la misma; los ángulos son todos iguales o en la misma razón al ángulo recto. Si alguien es conducido dentro de estos templos con los ojos tapados, y se descubre una vez que ha entrado..., no tendrá medio de distinguir uno de otro. Pueden diferir en magnitud realmente, y podrían ser distinguidos si fueran vistos al mismo tiempo desde el mismo lugar, o también (...) si algún tercer objeto fuera llevado de uno a otro y comparado con ellos –sí, por ejemplo, alguna medida tal como una yarda o un pie o cualquier otra unidad, fuese aplicada a cada uno de ellos. Sólo entonces habría una base para descubrir igualdad. Esos templos son por eso llamados semejantes, ya que sólo pueden ser distinguidos al ser observados juntos, ya sea directamente o por medio de otra cosa, pero es imposible distinguirlos por separado»²².

Obsérvese cómo esta noción de semejanza de las figuras geométricas no tiene que incluir necesariamente la unidad numérica, la mismidad de éstas, las cuales, siendo indiscernibles por la forma, podrían ser distinguidas por su

20. No deja de ser significativo que esta pluralidad contenida en el principio *salva veritate* aparezca en el plano de la expresión, pues ésta fue caracterizada más arriba como el ámbito del despliegue de la multiplicidad, lo que parece ser confirmado por, y confirmar a la vez, mi análisis del concepto leibniziano de identidad.

21. Téngase en cuenta que en el campo fenoménico de las figuras la equivalencia se manifiesta como semejanza.

22. GM V, 178-183. Texto recogido en L. 255.

magnitud o por su posición. Del mismo modo, en el plano también expresivo²³ de los términos de las proposiciones hay contextos –proposiciones no-extensionales, reflexivas, reduplicativas– en los que cabe la discriminación de lo que, fuera de ese contexto, puede ser mostrado como idéntico.

Las mismas cosas, en tanto en cuanto son también de naturaleza expresiva, caen bajo este aspecto de la noción de identidad. Es más: es precisamente en ellas donde se cumple ésta cabalmente. Con razón ha hablado Leibniz en el texto citado de semejanza, pues las figuras geométricas pueden ser discernibles, aunque coincida su forma –por ejemplo, si la magnitud es diferente y podemos detectar esa diferencia; en cambio, en el plano metafísico no hay magnitud, sólo formas substanciales–. En el orden real, si no podemos distinguir entre dos formas nada que las diferencie, podemos declararlas absolutamente semejantes –esto es, idénticas; y, obviamente, si dos cosas son idénticas, no son dos, lo que queda recogido en el aspecto de la identidad que he llamado mismidad.

4.2. El principio de identidad de los indiscernibles

Esa semejanza absoluta como garante de la mismidad –o, si se quiere, esta indiscernibilidad como garante de la identidad– remite –sin que, según mi opinión, deba confundirse con él– al llamado principio de identidad de los indiscernibles, que Leibniz formula, entre otros, del siguiente modo:

«... il n'est pas vray que deux substances se ressemblent entierement, et soyent differentes solo numero, et... ce que S. Thomas assure sur ce point des anges ou intelligences (quod ibi omne individuum sit species infima) est vray de toutes les substances»²⁴.

En efecto, en el plano fenoménico, sensible, podemos encontrar figuras absolutamente semejantes en la forma, la magnitud, etc., pero que no son la misma. Esto es posible porque en el orden fenoménico se dan propiedades extrínsecas a las cosas, lo que no sucede en el orden metafísico. Una diferencia numérica es algo extrínseco que sólo puede darse en el fenómeno. Ahora bien, como en el orden de las substancias no hay propiedades rigurosamente extrínsecas, toda diferencia remite a una propiedad de la cosa y, por tanto, las diferencias nunca pueden ser meramente numéricas.

4.2.1. *Su relación con el principio salva veritate*

El principio de identidad de los indiscernibles va más allá del principio

23. Los templos de los que habla aquí Leibniz son las imágenes de los templos. En ese sentido pertenecen al plano fenoménico.

24. GP IV, 433. Cfr. GP II, 42.

lógico de identidad, pues a la afirmación de que dos cosas son la misma si son indiscernibles añade que no hay en el mundo dos cosas absolutamente indiscernibles. Es, en ese sentido, un principio metafísico: la afirmación de que todas las substancias son diferentes. Digo que el principio de identidad de los indiscernibles incluye implícitamente el principio lógico de identidad *salva veritate* porque lo que aquél supone no es tanto que los idénticos sean indiscernibles –lo que parece de sentido común– como que los indiscernibles son idénticos. Ahora bien, según este principio, no hay indiscernibles; por lo tanto, todo es diferente en el plano real.

4.2.2. *Carácter relativo de la indiscernibilidad*

4.2.2.1. Indiscernibilidad para nosotros

Huelga decir que, según Leibniz, esa discernibilidad absoluta no lo es para nosotros, sino para Dios. Dicho esto, hay que añadir inmediatamente que lo que es indiscernible para nosotros es discernible para Dios no porque Él sea capaz de llevar el análisis de todo concepto hasta el final –pues incluso a Dios le es imposible agotar una noción completa, infinita, correspondiente a un individuo–, sino porque siempre puede llevar el análisis tan lejos como haga falta para distinguir dos conceptos, por muy parecidos que éstos sean. Dios no agota la infinitud de un concepto completo, pues lo contrario equivaldría a decir que lo que no tiene fin tiene fin, lo que es contradictorio. Sin embargo, Dios siempre puede alcanzar un nivel cualquiera del análisis, por muy alejado que esté del comienzo, ya que esa distancia entre el principio del análisis y un momento cualquiera de él es una distancia finita –por muy larga que sea–; del mismo modo que todo número, por muy grande que sea, es finito. Dios no puede agotar la serie de los números enteros, pero siempre podrá aprehender cualquiera de ellos.

4.2.2.2. *Indiscernibilidad para Dios*

De ese modo, Dios, a diferencia de los hombres, siempre capta la individualidad. Para nosotros son idénticas las cosas que no podemos distinguir entre sí, pero no lo son para Dios, que sí es capaz de distinguir las. Y, sin embargo, ese carácter relativo de la identidad no desaparece en esta referencia a Dios, pues lo que afirma el principio de los indiscernibles, como ya vimos, no es tanto que las cosas sean todas distintas –y que por eso el entendimiento divino las distingue– cuanto que el entendimiento divino las distingue –y que por eso son distintas–. Es el entendimiento de Dios el que asegura la identidad de cada cosa consigo misma. La autoidentidad de la cosa es, de este modo,

relativa al conocimiento de Dios. Toda identidad viene determinada por un límite del conocimiento, por una confusión. La autoidentidad de las cosas, elemento constitutivo de su individualidad, puede, por ello, determinarse en términos de indiscernibilidad para un entendimiento infinito –en otros términos, como *límite* de un entendimiento ilimitado–. Individuo será aquello que señala el *límite* del entendimiento ilimitado.

4.3. Fecundidad del concepto leibniziano de identidad

Lo dicho nos permite ver que la racionalidad leibniziana no busca tanto la seguridad, la evidencia del punto de partida del conocimiento, como la productividad de éste. Su ideal cognoscitivo no es tanto comenzar a saber con absoluta certeza como saber cada vez más.

A diferencia del principio simple de identidad, la noción leibniziana de identidad contiene la alteridad. Precisamente por ello es posible el avance de las ciencias, saber cada vez más. El principio simple de identidad ($A = A$) sólo nos permite afirmar que lo amarillo es amarillo. La noción leibniziana de identidad nos permite salir de esa tautología estéril y encontrar que la idea de amarillo es en última instancia la idea de un suceso físico, explicado en términos de ondas luminosas de una determinada longitud, etc. De este modo podemos ir avanzando en el conocimiento:

«Maxima autem (post veritatem) laus est hypotheseos, si eius ope institui possint praedictiones, etiam de phaenomenis seu experimentis nondum tentatis; tunc enim in praxi hypothesis ejusmodi *pro** veritate adhiberi potest. Sed longe adhuc abest ab hac laude hypothesis Cartesianae; quae admodum enim saepe primariis etiam Cartesianis in Gallia Belgioque objecti: nihil hactenus novi, Cartesianorum principiorum ope, in natura vel mechanicis artibus reperiuntur est, imo nullus fere rerum egregiarum inventor fuit Cartesianus»²⁵.

Mejor aún: avanzamos no en *el* conocimiento, sino en los conocimientos. Leibniz está lejos de cualquier monolitismo epistemológico. Este polimorfismo noético en la filosofía de Leibniz ha sido destacado por Racionero como correlato inseparable de la unidad epistemológica:

«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...
... 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 formales»²⁶.

25. GP I, 196. No quiero dejar de llamar la atención sobre la expresión *pro veritate adhiberi potest* como forma de simulación: una cosa pasa por otra; una hipótesis con un grado muy alto de probabilidad pasa por la verdad. Ese *pasar por* es lo característico de cierto sentido leibniziano de la identidad: la simulación perfecta.

26. RACIONERO, Q.: «Ciencia e historia en Leibniz», en: *Revista de Filosofía*, núm. 2 (3.ª época), Madrid, 1989, p. 129.

En efecto, Leibniz considera que lo afirmado sobre los conceptos vale para las proposiciones, dado que éstas son conceptos complejos, según él. De ello se deduce que también se puede hablar de proposiciones idénticas. Pues bien, una conclusión se impone a partir de esto: si la equivalencia puede ser de conceptos y/o de proposiciones, ¿por qué no habrá también conjuntos de proposiciones idénticos, equivalentes –en otras palabras, ciencias equipolentes–, los cuales, siendo distintos, expresen lo mismo?

CONCLUSION

A lo largo de este trabajo se ha ido perfilando una noción de identidad que pertenece al orden del *como si*, al orden de la simulación. En esta noción de simulación, configuradora del concepto leibniziano de identidad, aparece algo que ha pasado a ser familiar en nuestra época: la sustitución de la categoría de ser por la de operación o función. Una cosa es igual a otra si realiza las mismas funciones. También encontramos aquí un subjetivismo que acerca a Leibniz a nuestro mundo intelectual: dos términos son idénticos si no podemos distinguirlos.

Pero, al mismo tiempo –como sucede a menudo en este pensador–, la simulación nos remite a un mundo extraño a nuestra mentalidad: al mundo premoderno de la *similitudo*, a un mundo, todavía vigente en gran medida en el siglo XVII, en el que las cosas remiten unas a otras, se desfondan unas en otras en un juego inacabable de afinidades. La racionalidad premoderna concibe las cosas como siendo otras además de sí mismas, de modo que todo es y no es, todo es otra cosa, todo está en estado de simulación. Leibniz, siendo fiel a este mundo, ha sabido darle nueva forma. De ese modo ha saltado a una concepción más moderna que la de aquellos que, como Descartes, habían decidido romper con el pasado.

Las versiones simplificadoras de la idea heraclíteica del devenir universal hacían del río algo diferente en dos momentos distintos. En Leibniz aparece algo más radical: incluso en un mismo instante el río es otro..., y, a pesar de esto, es el mismo.

EDICIONES DE LOS TEXTOS DE LEIBNIZ CITADOS

C = *Opuscles et fragments inédits de Leibniz, extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*, ed. de L. Couturat, París, 1903; reimpresión, Hildesheim, 1961.

GM = *Leibnizens mathematischen Schriften*, ed. de C. I. Gerhardt, Berlín, 1849-1863; reimpresión, Hildesheim, 1962.

GP = *Die philosophischen Schriften*, ed. de C. I. Gerhardt, Berlín, 1875-1890, reimpresión, Hildesheim, 1960-1961.

L = *Philosophical Papers and Letters*, ed. de L. H. Loemker, Dordrecht, 1969.