

El ideal de la vida filosófica según Leibniz

LOURDES RENSOLI LALIGA

«Como una obra teatral, así es la vida: importa no el tiempo, sino el acierto con que se ha representado...» «Todo cuanto puede hacerte bueno, lo tienes en ti mismo.»

Lucio Anneo Séneca. Epístolas a Lucilio

A la memoria de un sabio, Albert Heinekamp

La vida filosófica constituye uno de los problemas eternos de la filosofía. En toda época histórica, por sobre disparidades y antagonismos, han confluído las corrientes filosóficas en la configuración de ideales de vida, ya sea a partir de la problematización del nexo entre vida y pensamiento, ya sea de su afirmación por los caminos más diversos, que recorren desde las normas rígidas hasta las actitudes vitales o formas de asumir la condición humana que pretenden superar, negar o subvertir, de algún modo, dichas normas. Es un lugar común entre los historiadores de la filosofía y de otras formas de la cultura, además de los especialistas en historia integral, el intento por esclarecer un arquetipo humano propio de cada época y, vinculado con éste, un modelo de vida que, como el propio arquetipo humano, recorre una gama de modalidades, dentro del cual se ubica en un lugar destacado el ideal elaborado por la filosofía de la época, sin olvidar las polémicas entre escuelas y las contradicciones entre doctrina y vida real.

De modo más concreto, los modelos platónico y aristotélico constituyeron premisas indispensables para los siglos posteriores, en especial el siglo XVII: el filósofo platónico, además de unir ciencia y virtud (y a causa de ello), debe ser un político. Su función esencial es, tras la aprehensión de la verdad, el gobierno y regulación de la *república*, o, al menos, la preparación de ésta, como en el caso de Sócrates. Para Aristóteles la persecución de la felicidad constituyó el eje de la vida humana, y en su *Ética Eudemia* define tres formas de vida: la filosófica, basada en la contemplación de la verdad y en la *Phrónesis*, que propicia el buen discernimiento; la política, dirigida a los actos

derivados de las virtudes, y la del placer. Para Leibniz, según intentaremos examinar, debe producirse, en el caso del filósofo, una fusión de las tres modalidades sobre una base original que no olvida los aportes de trece siglos de historia: la felicidad requiere sabiduría y virtud como forma del existir. El filósofo puede acceder a ellas, pero este hecho supone un ineludible compromiso con el resto de los hombres, quienes deberán adquirir la más alta virtud por medio de la educación, aunque la costumbre les transmitiera alguna modalidad de ésta. El filósofo deviene hombre público, participante en la política de algún modo, sea como consejero de príncipes, sea como director de instituciones decisivas en la vida de la sociedad. No reinará, pero gobernará a los hombres mediante la virtud dianoética, en el sentido práctico-educativo que Aristóteles establece ¹, y elegirá sus placeres entre los más elevados, a la manera socrática.

En la doctrina de Leibniz resulta este problema especialmente significativo, por cuanto no se limita a su filosofía práctica si bien está ubicado en ella, pues la filosofía teórica leibniziana exige la práctica de manera indispensable. El espíritu emprendedor de Leibniz, infatigable promotor de proyectos dirigidos al mejoramiento humano desde todos los puntos de vista y susceptibles de ser resumidos en el lema *Theoria cum Praxi*, sobresalió en una época en la cual los filósofos y pensadores en general poseyeron una fuerte conciencia de la necesidad de renovación, entre otros ámbitos, de los principios reguladores de la vida humana, fuera como ajuste o reactualización de leyes eternas, fuera como viraje más o menos radical de éstos. En el pensamiento leibniziano todo confluye hacia la vida práctica como todo confluye hacia la actividad teórica en su afán de concretar, de manera argumentada y útil, la acción para la cual ha sido creada la sustancia, en todas las formas de la vida del espíritu y del proceder humano. Esto se reafirma al final del *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*, al referirse a la clasificación de las ciencias.

Leibniz se supo portavoz de una nueva era, en la cual la responsabilidad del ser humano sobre sí mismo y sobre el resto del mundo, sería el resultado de los esfuerzos mancomunados de todos los «espíritus libres». Pero sucede que dicha responsabilidad constituye también la premisa para la consecución de la unidad de acción entre todos los hombres. Así pues, ¿por dónde comenzar? Más aún, ¿es regulable la vida humana? ¿Puede el acaecer sujetarse de algún modo a las leyes de la razón, no como imposi-

¹ Aristóteles: *Ética Nicomáquea*, L. II, 1103a, 15-20.

ción dogmática, sino como voluntad que asume de forma consciente y libre un modo de vida racionalmente fundamentado?

Los fundamentos antropológicos y éticos

Leibniz expresa en *Théodicée*: «También trabajando sobre sí, él debe obrar como al trabajar sobre otra cosa [el hombre. L. R.]: debe conocer la constitución y cualidades de su objeto y acomodar sus operaciones. Esto no se hace en un momento y por un simple acto de la voluntad, sino que se corrige y adquiere una mejor voluntad»².

Interpretación ésta del *scito te ipsum* que sirviera ya a Abelardo como premisa para la construcción de una ética basada en la psicología. En el caso de Leibniz empero han de tomarse en cuenta algunos elementos:

— el carácter ontológico de la psiquis y de la conciencia humana en general³. Vida es movimiento, percepción, metamorfosis organizada desde su fundamento pansiquista. La elección del modo y sentido de la vida depende de la esencia del individuo, y el grado de conciencia que posea de ésta, unido a la actitud hacia ella;

— «la razón y la voluntad son las que nos conducen hacia la felicidad»⁴, la cual «no consiste en una perfecta posesión que les haría insensibles y como estúpidos [a los hombres. L. R.], sino en un progreso continuo y no interrumpido a más grandes bienes, que no puede menos de ir acompañado de un deseo o por lo menos de una inquietud continua»⁵;

— esa felicidad depende, por tanto, del correcto encauzar las propias facultades, conocidas y controladas por la razón. La prosperidad conscientemente dirigida del género humano descansa sobre los individuos, en los cua-

² G. W. Leibniz: *Essais de Théodicée*. París, 1969, II, 328 (en lo adelante, *Théod.*). En el caso de citas de obras en otras lenguas, se deberá entender que la traducción fue hecha por la autora de este trabajo.

³ Cf. E. Naërt: *Memoire et conscience de soi selon Leibniz* París, 1961, Ch. I. El problema de la identidad sustancial y la identidad moral se aborda en: E. Vailati «Leibniz Theory of Personal Identity in the *New Essays*», *Studia Leibnitiana*. Bd. XVII, H.I. Wiesbaden, 1985, pp. 36-43. Desarrollamos esto en: L. Rensoli: *El principio del psiquismo en la filosofía en G. W. Leibniz* La Habana, 1983, pp. 13-15. Leibniz coincide con Aristóteles, para quien psique representaba el principio vital y el pensante.

⁴ G. W. Leibniz: *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano. Prefacio de L. Rensoli*; La Habana, 1988, I, II, 3, p. 83; II, XXI, 42 y ss., p. 171 (en lo adelante N. T.).

⁵ Cf. N. T., II, XXI, 36, p. 167; *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón*, 16, 17 (en lo adelante, P. N. G.). *Monadología*, 90. Ambos tratados en: G. W. Leibniz: *Tratados fundamentales*. Buenos Aires, 1939.

les tiene su fundamento ⁶. Se trata de una doctrina eudemonista que acerca a Leibniz a Aristóteles, mediado por la tradición cristiana ⁷;

— la felicidad es un resultado de la «verdadera moral» basada en la metafísica: «la verdadera moral es a la metafísica lo que la práctica es a la teoría, porque de la doctrina de las sustancias en común depende el conocimiento de los espíritus, y particularmente de Dios y del alma, que da una justa extensión a la justicia y a la virtud» ⁸, es decir, la felicidad reside en última instancia en «Dios, cuya comunidad con nosotros constituye el eje de la moralidad» ⁹. A diferencia de Descartes, para quien la voluntad resulta determinante hasta obnubilar las facultades racionales, Leibniz intenta abarcar la integridad del mundo psíquico como conjunto de elementos constitutivos de la vida y del movimiento, presentes en toda la naturaleza, y el carácter de principio autoconsciente cognoscitivo que asume en el hombre, unido a la voluntad, las pasiones y el contenido inconsciente. Además de esto, Leibniz señala la existencia de la apetición, que en el hombre implica la tendencia hacia fines conscientes, además de los espontáneos o inconscientes. Todo el universo se encuentra armónicamente organizado en virtud de la ley inherente a cada sustancia, cuyo *telos* es una creciente perfección hacia el infinito, ley natural que asume su forma superior en el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios ¹⁰. Si las cosas conducen a la gracia por las vías de la naturaleza, sólo el ser humano se halla en disposición de reconocer y regular en sí mismo dicho proceso, pues la ley eterna encuentra su reflejo en la ley natural impresa en el corazón humano.

La felicidad puede y debe ser entonces objeto de una ciencia que aún no existe ¹¹, pero puede llegar a existir. Para ello debe establecerse sobre verdades o principios que expliquen la naturaleza de lo humano. En el hombre hay una dimensión metafísica, como hay una dimensión práctica e histórica, por lo cual el nexo entre moral y metafísica se establece como premisa necesaria, del mismo modo que la concordancia entre fe y razón. Ellas articulan la con-

⁶ N. T., IV, III, 20, pp. 334-335. Cf. Albert Heinekamp: «Das Glück als Höchstes Gut in Leibniz Philosophie.» Firenze, 1989. A. Heinekamp: *Das problem des Guten bei Leibniz*, Bonn, 1969, I Ch. Axelos: «Willensbildung und Ichbildung in der Metapsychologie von Leibniz.» *Pragmatisch*, Bd. I (sin fecha).

⁷ Aristóteles: *Ética Nicomáquea*, I, 8; II, 1; *Ética Eudemia*, I, 1-5. En un lugar común resaltar la voluntad como elemento diferencial en Leibniz.

⁸ N. T., IV, VIII, 5-12, p. 372. G. W. Leibniz: *Discurso de metafísica*. Buenos Aires, 1982, 35 (en lo adelante, D. M.).

⁹ N. T., II, XXVII, 9-11, p. 206. D. M., 35.

¹⁰ Cf. *Monadología*, 11, 15, 16, 83-88; *Théod.*, II, 13-17, 33 y ss. P. N. G., 14.

¹¹ N. T., I, II, 1, p. 82.

ducta del hombre con la imprescindible indagación en sí mismo y con la mencionada comunidad con Dios. Se trata de esclarecer el contenido de lo humano en el plano ontológico —mediante la introspección, pues «cómo podríamos tener la idea del ser si no fuéramos seres nosotros mismos y hallásemos el ser en nosotros»¹²— y de reconocer nuestra semejanza con Dios y procurar el desarrollo de ésta, siendo así que «la virtud de una sustancia individual consiste en expresar la grandeza de Dios, con lo cual es menos limitada»¹³. Se trata también de buscar la unidad entre todos los resultados de la reflexión del hombre sobre sí mismo y sobre el mundo, es decir, las verdades universales subyacentes en todas las doctrinas y posturas¹⁴.

Cada hombre como sustancia constituye, sin embargo, un punto de vista sobre el universo, aunque éste se concentre en él. Su inagotabilidad se concreta en una dirección; de ahí su limitación. ¿Cómo superar ésta entonces?

Los niveles de lo histórico

Al referirse a este problema ha planteado Y. Belaval una pregunta fundamental: ¿tiene la historia para Leibniz un sentido?¹⁵ Puede concretarse en nuestro caso así: ¿tiene un sentido metafísico la «historia personal», esto es, la vida? Muy sencillo resultaría limitarse al plano teológico, o sea, a la dependencia de Dios que a toda sustancia afecta¹⁶, la presencia de éste en ellas y, por ende, la determinación ejercida por Dios sobre todas a través de la autonomía y/o libertad de ellas¹⁷, la coordinación de todas las «historias personales» en Dios. Esto también remite a una pregunta tradicional en los estudios leibnizianos: ¿dónde reside el nexo entre los principios del ser y los de la conducta, si no se trata de un problema no resuelto en la filosofía de Leibniz? He ahí la clave explicativa de la posibilidad de la unión entre metafísica y moral¹⁸ y, por tanto,

¹² N. T., I, I, 23-25, p. 80.

¹³ D. M., 15.

¹⁴ Cf. G. W. Leibniz: carta a N. de Rémond del 10 de enero de 1714. E: *Die vollkommene Welt*. Auswahl von W. von Engelhardt. Weimar, 1944, S. 69-72.

¹⁵ Cf. Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, París, 1960, p. 129.

¹⁶ D. M., 14.

¹⁷ D. M., 32.

¹⁸ Cf. G. W. Leibniz: «Apokatastasis pantón». In *Leibniz als Geschichtsphilosoph*, hrsg. von Ettlinger. Münster, 1921; W. Conze: *Leibniz als Historiker*. Berlin, 1951; Q. Racionero: «Wissenschaft und Geschichte bei Leibniz.» *Studia Leibnitiana*. Bd. XXIII/1, 1991, S. 57-78; Ch. Axelos: «Die Einheit von Ontologie, Ethik und Revolutionstheorie.» Atenas, 1984.

de los fundamentos metafísicos de una vida filosófica. Como quiera que el problema excede con mucho los límites de este trabajo, nos atendremos a lo siguiente: es la historia del universo la que confirma de modo infinitamente aproximativo, asintótico, el cumplimiento en la armonía universal de los principios necesarios a través de la contingencia, y no sólo de la historia humana, basada en la libertad, pero como cumplimiento, de tendencias predeterminadas supone una historia concluida y por lo mismo, captable por el sujeto sólo como proceso tendente a un fin. Esta perspectiva permite comprender el papel de los hombres y sus acciones en el decursar histórico: es gracias a que conocemos los actos de Judas y sus nexos con Jesús, que comprendemos la concordancia entre las decisiones del primero y el sacrificio del segundo. Otro tanto ocurre con Adán o Alejandro. Todos pertenecen a la historia pasada y, como historias personales, «concluidas» —en la medida en que puede emplearse tal calificativo en la doctrina de Leibniz—, alertan a la posteridad sobre la trama en la cual se imbrican los propios actos y, por consiguiente, devienen modelos para trazar el proceder¹⁹. Lo escatológico se concreta en el terreno metafísico a través de la historia del cosmos, donde la historia humana ocupa un sitio especial, dado que la unión de los espíritus constituye la «ciudad de Dios», también sujeto de todos los predicados posibles; «un mundo moral en el mundo natural»²⁰. Se presenta así la analogía, en cuanto a los fundamentos y el sentido, entre la historia universal y la historia personal²¹, la cual va más allá de la interpretación artificiosa que a la doctrina de la armonía universal se ha querido dar en ocasiones: en Dios, cuya racionalidad se manifiesta, no sólo en el orden universal, sino en la historia, se concentra toda posibilidad de existencia y de acaecer en el universo y el curso de éste. Comunica así a los espíritus su racionalidad, aunque en un grado inferior²². Esta analogía, condicionante de la racionalidad humana, abre a la libertad las puertas. Cada ser humano desempeña un papel diferente en el drama histórico, papel al cual se inclina, pero al cual no está obligado, aunque la repercusión de sus actos en la trama universal redundará en beneficio de la humanidad y del universo, pese a representar para ciertos individuos la propia perdición, sobre lo cual ha insistido J. Baruzzi. Es necesaria entonces, más allá de las tradicionales reglas de la moral, una preparación del género humano para comprender cómo y por qué, más allá de sentencias místicas contaminadas a menudo por el entusias-

¹⁹ Cf. N. T., IV, XVI, 11.

²⁰ *Monad.*, 85-86.

²¹ Cf. Y. Belaval: *op. cit.*, p. 113.

²² Théod., I, 4 y ss. Sobre este rasgo, de espíritu iluminista, insiste P. Chaunu en *La Civilisation de L'Europe des Lumières*. París, 1982, p. 239. Sobre sus nexos con el neoplatonismo: B. Orio de Miguel: *Leibniz y la tradición teosófica* (libro inédito).

mo²³, los espíritus pueden «entrar en una especie de sociedad con Dios»²⁴, de «imitar algo de El por medio de nuestras arquitectónicas»²⁵, de reconocerse personajes en un drama cósmico que convierte al género humano en armónico sistema y muestra no sólo lo reprobable, sino lo absurdo del «egoísmo racional». Hobbes no tiene razón, pues la humanidad no es una suma de individuos aislados, sino vinculados entre sí por Dios, «que está todo en todos y que está unido íntimamente a todas las criaturas, a medida, no obstante, de su perfección»²⁶.

De aquí se desprenden dos cuestiones: primera, la búsqueda de la felicidad; segunda, la dirección de la propia conducta hacia una forma de la propia perfección redundante en la perfección común, una suerte de «terapia moral»²⁷, como es la geometría una *medicina mentis*²⁸. La ambiciosa ciencia de la felicidad sería una ciencia histórica, un programa en el cual se conjugarían individuo y género: aspira a una actitud generatriz de un estado y no a disfrutes transitorios²⁹, según la máxima socrático-platónica que indica al sabio que su condición supone saber discernir los placeres, sin olvidar la concepción aristotélica acerca de la felicidad como resultante de la virtud, de una vida según la razón. Se trata en su caso de vivir la individualidad en consonancia con la totalidad. Si bien desecha Leibniz el egoísmo racional y con él, el amor propio, como principios regentes de la conducta, afirma el «amor a sí mismo»³⁰ como fuente de toda elección posible³¹, que nos convierte en «libres instrumentos de Dios»³². Se trata de

²³ N. T., IV, XIX; sobre el entusiasmo, en especial en Luther y su doctrina, véase T. Otto: *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid, 1965, pp. 148 y ss.

²⁴ Monad., 84.

²⁵ *Ibid.*, 83.

²⁶ D. M., 32, pp. 73-74.

²⁷ Monad., 90; P. N. G., 16-18. A esta dirección del problema se refiere M. J. Seidler en: «Freedom and Moral Therapy in Leibniz», p. 17; *Studia Leibnitiana*, Wiesbaden, 1985, Bd. XVII, H. 1.

²⁸ Cf. Y. Belaval: *op. cit.*, p. 133.

²⁹ N. T., II, XXI, 42-47.

³⁰ Cf. J. Lafond: «Avatars de l'humanisme chrétien (1590-1710). Amour de soi et amour propre.» *Leibniz et la Renaissance*, hrsg. v. A. Heinekamp. *Studia Leibnitiana*. Suppl. XXIII. Wiesbaden, 1983. Aristóteles: *Ética Eudemia*, VII, 1340 a, 10 y ss.

³¹ Théod., III, 414-415. Carta a Arnauld del 14 de julio de 1686. G. W. Leibniz: *Nouvelles lettres et opuscules inédits*, por A. Foucher de Careil. Hildesheim, 1971, pp. 221-236 (en lo adelante, FC-2).

³² G. W. Leibniz: «Discours sur la générosité», en *Lettres et opuscules inédits*, par A. Foucher de Careil. Hildesheim, 1975, p. 171 (en lo adelante, FC-1).

retomar la unidad entre ciencia y virtud, de modo que «la sabiduría no parece ser otra cosa que la ciencia de la felicidad»³³.

Libertad y dirección de la vida

La posibilidad de la práctica consecuente de la sabiduría se apoya en la diferencia entre libertad y libre albedrío que Leibniz, como Spinoza, establece³⁴. Es posible actuar contra el principio de la perfección, contra sí mismo, contra toda ley. Esto, sin embargo, podría conducir al hedonismo o al mencionado egoísmo racional, no a la felicidad. De ahí la importancia de la responsabilidad moral, tenga o no una base religiosa³⁵ —aunque ésta resulte preferible para Leibniz— y la consiguiente crítica al determinismo absoluto espinozista, que hace consistir la responsabilidad moral y la vida filosófica en la total conformidad con un orden inmutable. Leibniz se propone una tarea propia del espíritu ilustrado: la preparación del género humano para una nueva etapa, resultado del presente, acorde con las leyes de la razón, que no llegará sin la acción mancomunada de todos³⁶.

Las polémicas epocales son signos para Leibniz de la madurez de su tiempo para acometer esta renovación de la vida humana. El derecho natural, tratado por Grotius y Puffendorff³⁷, tiene un fundamento ontológico, ya indagado por los antiguos, que influye en las búsquedas leibnizianas. Como teólogo y jurista procura diferenciar la tendencia objetiva al mal, basada en la imperfección humana, y la culpa, basada en un uso del libre albedrío que contradice la tendencia a la perfección³⁸. Por eso niega culpa moral o jurídica a quienes no comprenden o no conocen las leyes jurídicas, religiosas o morales, al menos en su forma superior: los niños no bautizados, los bárbaros, las personas de pocas luces o trastornadas que oyen hablar de una ley sin asimilarla³⁹. No niega, sin embargo, ni a éstos la posibilidad de alguna per-

³³ N. T., IV, X, 3, p. 295.

³⁴ *Théod.*, II, 288 y ss.

³⁵ *Théod.*, II, 182, III, 280. Cf. T. Enge: «Die Einheit von Theorie und Praxis als Leibnizens doppelte Bestimmung der Freiheit», en *Theoria cum Praxi*, Bd. I. Wiesbaden, 1980, S. 115-124. G. Iserloh: *Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriss*. Paderborn, 1985, S. 65-69.

³⁶ N. T. IV, III, 19-21.

³⁷ *Théod.*, II, 182. J. H. V. Kirchmann: *Erläuterungen zu Leibniz' kleineren, philosophisch wichtigeren Schriften*. Leipzig, 1879, S. 79-81; Johannes Messner: *Ética social, política y económica a la luz del derecho natural*. Madrid, 1967, pp. 157, 294, 835.

³⁸ *Théod.*, II, 20-21. Cf. W. Conze: op. cit., S. 43.

³⁹ *Théod.*, II, 5. Es interesante la coincidencia con Abelardo en el planteamiento del problema, pese a la respuesta diferente. N. T. IV, XVIII, 9.

fección: «Esa parte del género humano que está bajo el yugo, debería esperar (...) tinieblas tan espesas como las de Egipto, si la luz del Señor no se encontrase presente en el espíritu de los hombres, luz sagrada que todo el poder humano no podrá extinguir totalmente»⁴⁰. Esto nos explica por qué para la perfección que conduce a la felicidad «bastan menos conocimientos con más dosis de buena voluntad»⁴¹, pero, a la vez, sin reflexión no hay miseria moral ni felicidad, esto es, perfección⁴². Ello indica que todo ser humano puede, desde la posición que ocupe, tender a la perfección, si bien lograr ésta en su más alto grado exige ciertos conocimientos y actitudes morales, en la medida en que actúa en él la luz natural. Toda sustancia está hecha para la acción, de modo que se trata de una regulación consciente de dicha acción; de otro modo las acciones se vuelven confusas, esto es, pasiones (Monad., 49), y se desciende a la animalidad (Monad., 28) por no emplear la razón al dirigir los propios actos.

Leibniz no sólo se opone a cualquier interpretación estrecha del cristianismo, sino a la valoración peyorativa de otras formas de vida y organización social humanas, peligrosamente apoyadas desde el punto de vista jurídico en la sentencia *Ignorantia non est argumentum*. La unidad del género humano es posible para Leibniz, quien conoce mejor que muchos europeos de su tiempo las características de otras culturas y piensa en una labor civilizadora que no entrañe agresión ni menosprecio, mediante el diálogo (como sucede con China, país de alta cultura), o la enseñanza, en casos menos afortunados (N. T., I, II, 20). Lo contrario supondría actuar contra la infinita bondad de Dios, el derecho natural del hombre y su dignidad⁴³ consistente, como Pico della Mirándola expresara, en la libertad. El resultado es la exigencia de la tolerancia sin exceso permisivo, tarea que el género humano debe aprender.

La función del sabio, en el cual se conjugan ciencia y virtud, es preparar a la humanidad para el ejercicio de un control moral y jurídico basado en la justicia tolerante. Ir más allá significa atribuirse derechos propios de Dios, coartar la libertad ajena, errar en el uso de la propia atenta contra la reproducción en el mundo humano, de esa comunidad de espíritus libres, que es por derecho la humanidad, aunque le resulte necesario aprender a serlo. No se trata de un contrasentido: la libertad es condición esencial para el hombre, ligada a su constitución («las dos condiciones de la libertad de las cuales ha hablado Aristóteles, es decir, la espontaneidad y la inteligencia, que se hallan

⁴⁰ N. T., IV, III, 20. *Theod.*, II, 250.

⁴¹ N. T., II, XXI, 67, p. 182.

⁴² *Theod.*, II, 250.

⁴³ N. T., IV, XVI, 4.

juntas en nosotros en la deliberación», *Théod.*, II, 302) como posibilidad ⁴⁴ que, sin embargo, no se convierte en un poder constructivo sin el aprendizaje de sus fundamentos y su sentido, es decir, sin *meditatio* no se ejerce la libertad y permanece como un poder inconsciente y confuso, destructivo incluso (*De l'usage de la méditation*). No creemos que se trate de dos nociones de la libertad, como piensa M. Seidler ⁴⁵, sino de una con dos niveles: el fundamento metafísico y el empleo creador de las posibilidades propias según los principios de la tendencia hacia lo mejor y de la armonía, en lo cual resulta ya común acotar que Leibniz se muestra precursor de Kant. Pero arribar al segundo nivel requiere, en efecto, según afirma Seidler, una suerte de terapia moral basada en la razón que conduce, mediante el uso adecuado de la libertad, al perfeccionamiento moral ⁴⁶ «mediante el ejercicio de las virtudes y el descubrimiento de verdades y conocimientos, no sólo adecuados para remediar nuestros males y lo de otros hombres, sino también capaces de hacernos admirar la perfección del autor de las cosas, cuya contemplación maravillosa es el único medio de satisfacernos» ⁴⁷. Sin esto, el uso de la libertad equivale a un resultado del libre albedrío ligado al egoísmo, a la inmediatez o al azar, que degrada a quien lo lleva a cabo, por cuanto no vive según el orden de la razón, sino actúa por «indiferencia», que es para Leibniz contingencia (*Théod.*, II, 303), no regulación. No se trata, como en el caso de Spinoza, de liberarse de prejuicios y supersticiones, del influjo de las pasiones, de trascenderse a sí mismo, reconociéndose un modo del cosmos, aunque todo esto resulte provechoso en parte o por entero, sino prepararse para la acción según la razón: «Hay que proponerse firmemente ejecutar las prescripciones de la razón sin que ningún desorden o pasión nos pueda distraer de tan noble deseo. En una palabra, hay que esforzarse en seguir exactamente en la práctica lo que la recta razón nos ha proporcionado en teoría, de donde proviene ese hábito que llamamos la virtud» ⁴⁸. Esa dirección de la propia vida según la sabiduría y la voluntad hace al hombre el principal artífice de su historia personal y de la historia humana, idea con la cual se muestra Leibniz precursor de G. Vico ⁴⁹, para quien la fase superior de cada ciclo histórico se deno-

⁴⁴ Cf. Ch. Axelos: *Die ontologischen Grundlagen der Freiheitstheorie von Leibniz*. Berlín, 1973, S. 77.

⁴⁵ Cf. M. J. Seidler: op. cit., p. 17.

⁴⁶ Cf. Klaus Rüdiger Wöhrmann: «Die Grundoperation der Leibnizschen Philosophie», S. 213. In: *Leibniz Werk und Wirkung*. IV Internationaler Leibniz-Kongress, II T. Hannover, 1983.

⁴⁷ G. W. Leibniz: «De l'usage de la Méditation», p. 240. FC-1.

⁴⁸ G. W. Leibniz: «De la vie hereuse», pp. 241-242. FC-1.

⁴⁹ Cf. Y. Belaval: op. cit., pp. 125-128. L. Foucher de Careil: Introduction à FC-2, P. CLXXXII-CLXXXIII. L. Rensoli: «Una ciencia nueva», en *Revista Cubana de Ciencias Sociales*,

mina «Edad de los hombres» por razones bien fundadas, a partir de la aparición de las ciencias y la filosofía, que marcan la humanización plena del hombre, no sólo por el grado de conocimiento del mundo y de autoconocimiento que suponen, sino también por estar unidas a una alta moral, la más alta para su tiempo ⁵⁰. Esta idea será profundamente desarrollada por el Iluminismo alemán, aunque el tema desborda los límites del presente trabajo.

La crítica de Leibniz a las concepciones acerca del destino sigue la línea de Justus Lipsius: ni determinismo astrológico, ni otra forma rígida de fatalidad, ni resignación estoica ⁵¹. Lipsius llama «verdadero destino» a lo que Leibniz «predeterminación»: tendencias presentes en el individuo que no se desarrollan ni realizan sin su concurso, presentes también en la trama de las circunstancias, no prevalecientes sin la acción de los hombres: «El presente está grávido de futuro» ⁵². Reconocerse protagonista, desde una perspectiva, de la historia universal, hallar el propio camino hacia el mayor bien dentro de dicha historia, conocer las raíces y significado del mal, guiar al resto de la humanidad: ésta es la misión del sabio. Como Job, razona Leibniz con Dios en *Théodicée*, pues del misterio de sus designios sólo lo separa la dimensión, el grado, de acuerdo con la postura racionalista que irá paulatinamente, extendiéndose a las concepciones filosóficas sobre la religión y a una parte de la teología. Esta obra persigue la mejor comprensión de la acción del hombre y las relaciones de éste con el mundo, con vistas al perfeccionamiento de ambos. Aunque en vida no sea dado al sabio conocer los resultados de su obra, sabrá que han de producirse, aun si como quien planta árboles, le ocurre que nunca llega a recoger sus frutos ⁵³, armonía con el universo similar a la que

núm. 17 (resumen del ensayo introductorio a la *Ciencia Nueva* de Vico: «Encuentro entre dos épocas: una ciencia nueva y una eterna disputa»).

⁵⁰ Cf. Peters: *La estructura de la historia en Giambattista Vico*. Buenos Aires, L. Rensoli: «Una ciencia nueva.»

⁵¹ Cf. *Théod.*, Préface, pp. 30-32. Carta de Leibniz a Bourget del 3 de enero de 1714. Cit. por E. Hochstätter: «Zu Leibniz Gedächtnis.» Berlín, 1948, S. 43. W. Knappich: *Geschichte der Astrologie*. Frankfurt am Main, 1967, S. 212, 289. J. Lipsius: *De Constantia*. Hrsg. von L. Forster. Stuttgart. Metzler, 1965. Liber I, K. XVIII-XX, S. 52-64. S. Wollgast: *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung*. Berlín, 1988, S. 754-755. Es interesante también hacer notar la similitud entre las críticas al determinismo astrológico y a cualquier forma del *fatum* hechas por Paracelso y por Leibniz. Véase: Paracelsus: *Werke*. Base-Stuttgart, 1965, Bd. 1, S. 208-220. Bd. 2, S. 76-77, 36-37. Otro punto en común entre Lipsius y Leibniz es la exhortación, de raíz estoica, a tomar como patria al mundo entero y a la humanidad como objeto de los propios esfuerzos.

⁵² Cf. *Monad.*, 22.

⁵³ G. W. Leibniz: «Memoire pour les personnes éclairées et de bonne intention», 25. FC-1, pp. 274-292.

aspira a lograr el sabio taoísta o con funciano, la cual Leibniz resume así: «En fin, habiendo hecho lo que nos resulta posible para *conocer* los verdaderos bienes y por procurarlos, hay que contentarse con lo que venga, y estar persuadido de que todo cuanto está fuera de nuestro poder, es decir, todo cuanto no hemos podido obtener tras haber cumplido nuestro deber, no forma parte de los verdaderos bienes. Y, por consecuencia, hay que tener siempre el espíritu en reposo sin quejarse de cosa alguna. Y este equilibrio de espíritu es lo que hace la felicidad de alma»⁵⁴. Si la libertad es «el concepto fundamental de la existencia humana»⁵⁵, corresponde al sabio la educación y dirección del resto, es decir, fundar y poner en práctica la anhelada «ciencia de la felicidad».

Para quienes por sí mismos se han acercado de algún modo a dicha conclusión, ha escrito Leibniz dos tratados, de los cuales no siempre se presta suficiente atención: el «Discurso sobre la generosidad» y la «Memoria para personas ilustradas y de buena intención». Si se piensa en la posibilidad de una ética fundada sobre la teoría leibniziana acerca de la libertad⁵⁶, creemos necesario el análisis, entre otros, de estos dos tratados. No proporcionan normas, sino principios sobre los cuales habría de establecerse cualquier norma; como en el confucianismo y el taoísmo, un espíritu y no una letra. Se concretan en ellos los elementos de una «estrategia del proceder» asentados sobre una metafísica que se presupone. La justicia como alma de la generosidad, la aseveración de que «no hemos nacido para nosotros mismos, sino para los demás»⁵⁷, no constituyen frases de altruismo sentimentalista, lo cual no concuerda con el espíritu leibniziano, sino concreciones de su *allia ad unum*, resumen de un programa para lograr la unidad armónica del género humano. El constante autoperfeccionamiento vinculado con la entrega a los demás constituye la forma de «expresar la grandeza de Dios» y «devenir menos limitado». Esto exige el recuento de los errores cometidos a causa de la costumbre, el entusiasmo, la decepción y el consiguiente escepticismo, y el egoísmo, que anulan o deforman la función del sabio. Claudicar implica convertirse en

⁵⁴ G. W. Leibniz: «De la vie heureuse», 3 FC-1, p. 242. Reitera esto en *De beata vita*, ibíd., pp. 243-244.

⁵⁵ W. Conze: «Leibniz als Historiker», S. 44.

⁵⁶ Cf. C. Roldán: Ist es möglich, nach der Leibnizschen Freiheitstheorie, eine Ethik zu begründen? In: *Leibniz, Tradition und Aktualität. V Internationaler Leibniz-Kongress. Vorträge I*. Hannover, 1988, S. 811-818 (en lo adelante, LTA). Ch. Axelos: «Die Einheit...», S. 91-92.

⁵⁷ G. W. Leibniz: «Discours sur la générosité.» FC-1, p. 171. Las características del justo y las virtudes relacionadas con la justicia se detallan en: G. W. Leibniz: *Opuscules et fragments inédits*, eds. par L. Couturat. Hildesheim, 1966, p. 331. El resumen de éstas es: «Justus est charitativus sapientiformis» (en lo adelante se citará este libro como C). Un escrito muy similar a la «Memoire...» aparece en C, pp. 332-334, con el título de «Essay sur un nouveau plan d'une science certaine, sur le quel on demande les avis des plus intelligens».

un monstruo y hacerse reo de una culpa que deberá pagarse. Es atentar contra la armonía universal, que se conservará siempre, cuya dirección concreta depende de la acción humana. La comunicación entre todas esas personas, el «reconocimiento» mutuo, es posible sólo a través de la introspección, toda vez que la comunicación directa es una quimera: «Ocurre que Dios y la ley eterna de Dios están inscritos en nuestros corazones, aunque sean con frecuencia oscurecidos por la negligencia de los hombres y por el deseo de las cosas sensibles»⁵⁸. Es así que «el alma debe pensar muchas veces como si nada hubiese en el mundo, excepto Dios y ella»⁵⁹, idea conocidamente sugerida a Leibniz por la lectura de Santa Teresa de Avila. Esta «verdad interior» es la única verdadera comunicación posible⁶⁰: «La necesidad que obliga al sabio a actuar bien, que se llama moral, y que tiene lugar por medio de la comunicación con Dios (...), trae consigo una obligación de razón, que siempre tiene su efecto en el sabio. Esta especie de necesidad es favorable y deseable»⁶¹. Esta ley conduce a la observación de la armonía entre las acciones de todos, del mismo modo como ésta reina en el universo, a partir del cumplimiento del propio deber desde el sitio que a cada uno corresponde, renovación de la idea platónica sobre el perfeccionamiento del Estado, unida a la noción aristotélica del hombre como animal civil, mediadas por las teorías renacentistas y modernas en torno al Estado y la sociedad. No se trata del poder, sino de la justicia, pensará Leibniz contra Hobbes y Puffendorff: «La justicia no depende en nada de las leyes arbitrarias de los superiores, sino de las reglas eternas de la sabiduría y de la bondad entre los hombres, tanto como en Dios»⁶². Es decir, verdades y principios eternos que se renuevan históricamente. La felicidad sería entonces objeto de una ciencia histórica, una ciencia sobre el dominio del tiempo, que persigue dicho dominio en el *hic et nunc*, pues «el tiempo no es otra cosa que la existencia misma de las cosas o su actualidad, de suerte que la existencia muere y se renueva en el tiempo»⁶³. Esta constituía una de las claves de la alquimia⁶⁴, la influencia de cuyas ideas esenciales sobre Leibniz es conocida⁶⁵. Es también la del confucianismo, conocido por Leibniz sobre todo a través del *I-Ging* o *Libro de las mutaciones*, y

⁵⁸ G. W. Leibniz: «La cause de Dieu», 99. *Essais de Théod.*, p. 443.

⁵⁹ G. W. Leibniz: D. M., 32.

⁶⁰ Cf. W. Lüttersfelds: «Die monadische Struktur der Kommunikation-eine Ursache des Verstehen-Konfliktes?» In: LTA, I, S. 477-484. J. Herbst: «Leibniz und Sartre.» LTA, II, S. 202-221.

⁶¹ G. W. Leibniz: «Réflexions sur l'ouvrage que M. Hobbes a publié en Anglais, de la liberté, de la nécessité et du hasard», 3. *Essais de Théod.*, p. 376.

⁶² G. W. Leibniz: «Réflexions...», 12. *Ibid.*, p. 384.

⁶³ G. W. Leibniz: «Animadversiones ad Weigelium», pp. 158-159. FC-2, pp. 146-170.

⁶⁴ Cf. M. Eliade: *Herreros y alquimistas*. Madrid, 1959, pp. 152-153.

⁶⁵ Cf. S. Wollgast: op. cit., t. III-IV. B. Orío de Miguel: op. cit.

no en balde defendido con tanto afán por él. El «hombre noble» taoísta y confuciano lee en sí mismo el curso del universo, y en éste, el del mundo humano. Su misión es, una vez lograda la armonía interior mediante la regulación del *yin* y el *yang*, esto es, 1 y 0, con los cuales opera Li, los cuales forman el *tao*, procurar establecerla en el Estado ⁶⁶.

Aunque el punto de partida de toda actitud renovadora es para Leibniz, el individuo, la labor conductor del Estado en la regulación y control de los actos fundamentales de la vida social y los límites de la libertad personal, y en la educación resulta fundamental, pues con su ayuda —y muy poco sin ella— las «personas ilustradas y de buena intención» podrán dirigir el desarrollo del resto: «La justicia universal no es solamente una virtud, sino la virtud moral entera» ⁶⁷. «Supongamos que un día vemos un gran príncipe que (...) reina largo tiempo en una paz profunda y que este príncipe, amante de la virtud y de la verdad, y dotado de un espíritu amplio y sólido, se propone hacer a los hombres más felices y más armónicos entre sí y más dueños de la naturaleza» ⁶⁸. La función política es entonces propia del sabio, aunque no imprescindible. Puede como «animal civil» cumplir una función política mediante su interés por los asuntos públicos y el trabajo por el progreso de éstos. Puede, en un sentido más estrecho, participar como consejero de príncipes, en el gobierno del Estado. Del mismo modo que en el taoísmo y confucianismo, el sabio —y el príncipe educado y guiado por éste— comprende que, como Dios, pero a un nivel específico, «hace de centro en todas partes» ⁶⁹. Se trata de un activo amor a Dios, vertido en un programa de reforma individual y social, en el cual reside, a nuestro juicio, el nexo leibniziano entre *Vita activa* y *vita contemplativa*, inseparables entre sí: acción según la razón y la fe, esperanza según la razón y la revelación ⁷⁰. ¿Interpretación teológica de la vida? En un sentido, sí, y su premisa se establece en la conformidad de la fe con la razón, pero en la misma medida en que cada problema esencial de la filosofía leibniziana puede devenir centro de ésta ⁷¹.

⁶⁶ Cf. M. Granet: *El pensamiento chino*. México, 1959. Libro II, cap. IV, L. III y IV. Sobre ésta profundizamos en nuestra edición crítica, aún inédita del «Discours sur la théologie natural des chinois» (citado en 69).

⁶⁷ G. W. Leibniz: N. T., IV, VIII, 12, p. 373.

⁶⁸ G. W. Leibniz: N. T. IV, III, 20, p. 334.

⁶⁹ G. W. Leibniz: P. N. G., 13. *Théod.*, II, 58. Lettre sur la philosophie chinoise à Nicolás de Rémond. In: *Zwei Briefe über das binäre System und die chinesische Philosophie*. Stuttgart, 1958, S. 39-132. Hay traducción de la primera mitad al castellano por la autora de este trabajo en: revista *Vivarium*, núm. 3. La Habana, 1991. Cf. R. Wilhelm: *Sinn des I-Ging*. Düsseldorf, 1980, S. 12-15.

⁷⁰ G. W. Leibniz: P. N. G., 16-18, idea temprana como se muestra en: U. Franke: «Die Vernunft des Menschen und die Optimität der Welt. Leibniz in der Auseinandersetzung mit dem skeptischen Denken: Zu Dialogen aus der Zeit vor 1686. In: LTA, II, S. 169-181.

⁷¹ Cf. Y. Belaval: *Leibniz, Initiation à sa philosophie*. París, 1962, pp. 278-279.

Se trata de un pensador no conformista, a quien no satisface el orden actual del mundo ⁷², quien sabe empero que la transformación de dicho orden exige mucho más que una estrategia personal: un programa realizable en la historia ⁷³. «La virtud haría infinitamente mucho más efecto [que el vicio. L. R. L.], si alguna feliz revolución del género humano la pusiese un día en boga y como de moda. Es muy seguro que se podría acostumbrar a los jóvenes a que su mayor placer fuera el ejercicio de la virtud. Y hasta los mismos hombres hechos podrían imponerse leyes y un hábito de adquirir las que les condujeran a este fin» ⁷⁴. Pero la premisa está en el sabio, quien ha llevado a cabo una verdadera *meditatio* con respecto a sí mismo y al universo, de modo tal que ha sido transformado por el saber. Como en el caso de Heráclito y de otros filósofos griegos, esto diferencia la sabiduría de la posesión de conocimientos, aun vastos ⁷⁵. Por eso «la sabiduría no parece ser otra cosa que la ciencia de la felicidad» ⁷⁶.

Leibniz piensa en un ideal flexible de vida filosófica, adaptable al sitio que se ocupe, pues la filosofía, concebida como un saber que exige una práctica consecuente, no reserva sus beneficios para los filósofos, hecho que resultaría además muy problemático, si se tienen en cuenta las reflexiones leibnizianas sobre antiguos y modernos. Pero la época le parece propicia; lo prueban el progreso de los conocimientos, la exploración de otras tierras, que dio y continuaba dando a conocer otros modos de vida y de pensamiento, la experiencia histórica acumulada por Europa. El cobrar conciencia de esto constituye de por sí un paso de avance. ¿Cómo ordenar entonces el saber para que transforme al hombre y no se limite a transmitir? Debe atenderse aquí, en nuestra opinión, a la clasificación de las ciencias, o al menos a la arquitectónica de ésta, en los siguientes aspectos:

— Toda clasificación es relativa, por cuanto no existen barreras rígidas entre fines, medios y contenido de las ciencias, salvo las propias del rigor científico en cada nivel de trabajo: «Cada parte parece devorar el todo» ⁷⁷.

⁷² Cf. H. Ley: *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*. Berlin, 1978, Bd. 2/2: «Non konformistischer Denken.» L. Rensoli: «Cuando el mundo no satisface al hombre.» Prólogo a G. W. Leibniz: N. T., La Habana, 1988, pp. 1-42.

⁷³ Cf. G. W. Leibniz: *Théod.*, II, 413-417. D. M., 36. N. T., II, XXX, 5; IV, III, 20. Q. Racionero: op. cit., S. 75-78.

⁷⁴ G. W. Leibniz: N. T., II, XXI, 38, p. 169.

⁷⁵ G. W. Leibniz: «De l'usage de la méditation.» «Memoire pour les personnes...» FC-1.

⁷⁶ G. W. Leibniz: N. T., III, X, 3.

⁷⁷ G. W. Leibniz: N. T., IV, XXI, 4, p. 449. También escribe Leibniz al respecto: «Le corps entier des sciences peut estre considéré comme l'ocean, qui est continué partout, et sans interruption ou partage, bien que les hommes y concoivent des parties, et leur donnent des noms selon leur commodité» («De l'horizon de la doctrine humaine.» C. pp. 630-631).

– Como ya se apuntó, todo fin práctico exige al sabio el conocimiento físico y metafísico de los fenómenos sobre (o desde) los cuales se aplica. Así también exige la lógica incursionar por las ciencias y la filosofía, y «todo podría entrar en la filosofía práctica, porque todo sirve a nuestra felicidad»⁷⁸.

– Un cambio de perspectiva transforma el fin y el valor concreto del sistema de los conocimientos. Hay entonces dos disposiciones generales: «La una sería sintética y teórica, colocando las verdades por orden de pruebas (...). La otra disposición sería analítica y práctica, comenzando por los fines de los hombres, es decir, por los bienes, cuyo colmo es la felicidad»⁷⁹.

Es así que la física, la lógica y la ética, o la filosofía teórica, práctica y discursiva, deben considerarse «no como ciencias distintas, sino como diversas ordenaciones de las mismas verdades»⁸⁰. Por tanto, la ciencia de la felicidad constituirá una de esas perspectivas posibles que permiten ordenar todo el saber, y coincide con la filosofía práctica. Su núcleo será la vida filosófica, unión de *vita activa* y *vita contemplativa*: «Si los principios de todas estas profesiones y artes, y aun oficios, fueran enseñados por la práctica entre los filósofos, o en alguna otra facultad de sabios, cualquiera que ésta fuese, estos sabios serían en verdad los preceptores de la humanidad»⁸¹. Esto implica —lo cual sería motivo de otro estudio— una nueva visión sobre la ciencia. No deben olvidarse las críticas de Leibniz al abuso de este nombre, y en especial al verbalismo en la metafísica y su advertencia de que «la metafísica real estamos casi comenzando a establecerla»⁸², pues se trata de lograr una *filosofía primera*, que sienta las bases de todo saber y de toda práctica, como exigía Aristóteles, la cual «debe ser, respecto de las otras ciencia teóricas, lo que la ciencia de la felicidad es a las artes que ésta necesita»⁸³.

⁷⁸ G. W. Leibniz: *Ibíd.*, IV, XXI, 4, p. 449.

⁷⁹ G. W. Leibniz: *Ibíd.*, IV, XXI, 4, p. 451. También expresa «*Philosophia practica agit de Bono et Malo, seu de fine et Mediis. Haec priorum omnium usum ostendere debet ad nostram felicitatem (...) quae obtinetur [per sanitatem et vigorem corporis, et] per perfectionem [mentis et] corporis et mentis et per horum instrumenta*». En C, p. 527.

⁸⁰ G. W. Leibniz: N. T., IV, XXI, 4, p. 452.

⁸¹ G. W. Leibniz: *Ibíd.*, IV, XXI, 4, p. 453.

⁸² G. W. Leibniz: *Ibíd.*, IV, VIII, 5-11, p. 372.

⁸³ G. W. Leibniz: *Ibíd.*, IV, VIII, 5-12, p. 372. Esta división equivale a la que expone Leibniz —en el fragmento citado en la nota 79, posterior, según Couturat, a 1696— entre la *Philosophia Theoretica* y la *Philosophia Practica*: «Ph. Th. exponit rerum naturas, practica exponit rerum usus ad obtinendum bonum malumque evitandum (...) Ph. Th. duplex est, Rationalis et Experimentalis, sub qua comprehendo et Mixtam (p. 525).» Sin embargo, en este fragmento «*Philosophia est complexus Doctrinarum universalium [opponitur Historiae quae est singularium]*» (C, p. 524). Habría en este caso la dificultad de incluir la perspectiva histórica en la filosofía a partir del principio de la libertad. En otros escritos, según se ha examinado, la universalidad se extiende a ciertos ámbitos

En esta concepción eudemonista de la vida filosófica, y a la larga, de la filosofía práctica, encontramos un fin análogo al de la armonía en la metafísica: la justicia, virtud fundamental para el individuo y el Estado, la cual rige la «república de espíritus libres» (Monad., 87-90). Dios es justo, pero ello no exime a los hombres de practicar la justicia, sino los obliga. Además de ser «el alma de la generosidad», según se afirma en el «Discurso sobre la generosidad», la justicia es «la virtud moral entera»⁸⁴, esto es, «la bondad conforme a la sabiduría»⁸⁵. El resto de las virtudes debe organizarse en torno a ella y definirse en función de ella. En su forma filosófica y verdaderamente universal se apoya en las nociones cristianas acerca de Dios y el amor al prójimo sobre todo, pues son consideradas por Leibniz superiores con respecto a las concepciones centrales de otras religiones, según señala a menudo en *Théodicée*. En el caso del ignorante de los principios y aun de la existencia del cristianismo y/o de las religiones monoteístas, actuará la ley natural, lo cual abre una gama de posibilidades: desde la legitimación del incesto y la antropofagia, entre otras insólitas costumbres⁸⁶, por parte las culturas de escaso desarrollo, hasta la elevada moral de los chinos, cuyo monoteísmo defiende Leibniz y que le resulta, por la conjugación de ambos factores, la más alta expresión posible de la filosofía práctica fuera de la tradición cristiana⁸⁷. Esto hace que los llamados bárbaros o salvajes no puedan ser condenados a causa de sus usos tradicionales, pues obedecen a su propia moral, como los pueblos más desarrollados a la suya, y aun con esta salvedad: «Entre nosotros hay más bienes y males que entre ellos; un malvado europeo es peor que un salvaje, pues exagera artificialmente el mal»⁸⁸. Esto hace también que el confucianismo y el taoísmo resulten, en ciertos aspectos, equiparables al cristianismo, porque, como éste, se basan, desde distintas perspectivas, en la justicia como ley cósmica, esto es, en la armonía, en la ley de compensación oculta en el dominar

de lo histórico, debido a dos condiciones: el hombre resulta su creador y sujeto; se halla, además, programada según el principio de la armonía, como se muestra en *Apokatastasis pantón*, donde la historia humana se entiende como parte de la historia cósmica. Entonces se hace posible la solución propuesta por Q. Racionero en «Wissenschaft und Geschichte...», tesis que asumimos como sustentación metafísica de este trabajo. Esto supone, sin embargo, una diferencia entre la idea expuesta en este escrito, y la línea que comienza en el D. M. y culmina en *Théodicée* y en el N. T. No debe olvidarse, sin embargo, que Leibniz se refiere en el fragmento a la historia como disciplina, que hasta Vico no rebasó plenamente, al menos en cuanto a los principios, el nivel de crónica o descripción, pese a los antecedentes de Agustín e Ibn-Jaldún.

⁸⁴ G. W. Leibniz: *Ibid.*, IV, VIII, 12, p. 373.

⁸⁵ G. W. Leibniz: P. N. G., 9.

⁸⁶ *Théod.*, II, 256-257.

⁸⁷ Cf. G. W. Leibniz: «Lettre sur la philosophie chinoise...», 3.

⁸⁸ G. W. Leibniz: N. T., I, II, 20, p. 91.

por el servir. Como F. Bacon proponía en su *Novum Organum*, también en el plano práctico es necesario servir para dominar no sólo la naturaleza, sino los bienes que la acción humana proporciona.

El sabio puede concretar su misión pública en dos direcciones: el descubrimiento de esas «verdades universales que subyacen en las doctrinas de todos los pueblos»⁸⁹ y en sus historias⁹⁰, y la construcción, como guía y educador, del «reino de la razón». El filósofo, como en el caso de Platón, ha de recorrer el camino que va desde lo trascendente hacia lo inmediato. Pero en el caso de Leibniz el mundo no es una caverna, sino un *ordo* lleno de imperfección, pero armónico y perfectible. Las antinomias del progreso, que más adelante enunciaría Rousseau, son para Leibniz evitables, aunque avizora su posibilidad y el peligro que representan, y sitúa el origen de éstas en la incredulidad o en la inconsecuencia religiosa. La separación de la moral y la religión con felices resultados para la primera pueden tener éxito en individuos excepcionales, como Spinoza y Epicuro, pero para la mayor parte del género humano constituye la premisa para la destrucción de todo principio moral y de todo ideal altruista y humanista⁹¹, o peor, de enmascaramiento con éstos del egoísmo y los intereses sórdidos: «Percibimos esto en nuestro siglo, tan fructífero para las ciencias como para la incredulidad»⁹². Si en un tiempo las guerras y rebeliones se debieron, según Leibniz, a la intolerancia y/o la arbitrariedad del poder (en N. T., IV, III, 20, se refiere a la paz como primer resultado de un gobierno sabio), se vislumbran nuevas amenazas resultantes de la corrupción de los valores, fruto del ateísmo enraizado en una falsa cientificidad y en nombre de ella y de un progreso irreal o al menos muy problemático. La relativización de los valores constituye para Leibniz una amenaza, y no precisamente porque poseyera un espíritu dogmático, sino porque, a su juicio, los verdaderos valores, una vez hallados, se concretan en cada individuo y circunstancia, asumen formas específicas, pero no podrían variar su contenido: el misterio de la transición entre verdades de razón y verdades de hecho en el mundo moral e histórico⁹³. Dice Leibniz: «Se puede decir que Epicuro y Spinoza, por ejemplo, observaron una vida completamente ejemplar. Pero estas razones cesan por lo general en sus discípulos e imitadores, que, creyéndose descargados del importuno temor de una providencia vigi-

⁸⁹ Cf. R. Loosen: «Leibniz und die chinesische Philosophie», S. 27. In: G. W. Leibniz: *Zwei Briefe über...*, S. 27-33.

⁹⁰ G. W. Leibniz: N. T., IV, XVI, 10-12.

⁹¹ G. W. Leibniz: *Ibid.*, IV, XVI, 4.

⁹² G. W. Leibniz: «Naturbekenntnis gegen die Atheisten.» In *Schöpferische Vernunft*, hrsg. von Engelhardt. Münster, 1955, S. 30.

⁹³ Cf. W. Conze, op. cit. Racionero: op. cit.

lante y de un porvenir amenazador, sueltan la brida a sus pasiones brutales y dirigen su espíritu a seducir y a corromper a los demás, y si son ambiciosos y de un natural un poco duro, serán capaces, por su interés o placer, de pegar fuego a la tierra por los cuatro extremos (...). Llego hasta creer que algunas opiniones de este género se insinúan poco a poco en el espíritu de los hombres del gran mundo que dirigen a los demás y de los cuales dependen los asuntos, y deslizándose en los libros a la moda, disponen todas las cosas a la revolución general de que Europa está amenazada, y acaban de destruir lo que queda aún en el mundo de sentimientos generosos de los antiguos griegos y romanos, que preferían el amor a la patria y al bien público, y el cuidado de la posteridad, a la fortuna e incluso a la vida. Estos *public spirits*, como los llaman los ingleses, disminuyen considerablemente y no están ya a la moda, y desaparecerán por entero cuando dejen de estar sostenidos por la buena moral y por la verdadera religión, que la razón natural misma nos enseña»⁹⁴.

Evitar la revolución —que, avizorada por Leibniz, se desencadenaría a fines del mismo siglo— supone preservar la continuidad del desarrollo y sus frutos, y algo más: la armonía social. El carácter destructivo de las pasiones y voliciones sin orden cobra en las revoluciones caracteres dramáticos. No sólo a causa de los muertos, la anarquía o la arbitrariedad, sino lo alcanzado hasta el momento en la organización social y el saber. Las experiencias de las guerras campesinas y la guerra de los 30 años en Alemania o la revolución inglesa, nada lejanas las dos últimas, habían hecho ver con claridad a Leibniz la dudosa utilidad de éstas. En el caso de la revolución inglesa, la historia se había mostrado irónica al propiciar una restauración tras la decapitación de Carlos I. Demasiada sangre para cambios de dudoso valor o susceptibles de obtenerse por vía pacífica y, al cabo, volver en muchos aspectos al punto de partida. Evolución, reclama entonces Leibniz, contra la revolución anunciada por el cartesianismo, pero evolución de la humanidad unida⁹⁵, educada sin discriminación, controlada sin violencia, para elevar a idéntico nivel material y espiritual a todos los pueblos⁹⁶. A Europa corresponde la dirección espiritual del proceso, la educación científica y religiosa, en la cual el trabajo misionero desempeña un papel destacado⁹⁷. En consonancia con lo anterior,

⁹⁴ G. W. Leibniz: N. T., IV, XVI, 4, p. 399.

⁹⁵ Cf. Y. Belaval: *Leibniz critique de Descartes*, p. 125. Ch. Axelos: «Die Einheit von Ontologie...», distingue dos niveles del término «revolución» en Leibniz: un viraje social sin violencia (p. 94), sentido empleado por Leibniz en N. T., IV, III, 20, y la colisión de fuerzas que conduce a cambios bruscos, el cual Leibniz rechaza.

⁹⁶ Cf. G. W. Leibniz: N. T., II, II, 9-20; III, 3-16; III, VI; IV, XII, 11-12.

⁹⁷ Cf. G. W. Leibniz: N. T., I, II, 9 y ss.; III, V, 8; IV, XVII-XVIII; Théod., I, 29; II, 256-257.

propugna Leibniz tolerancia, al igual que Spinoza y Tschirnhaus, entre otros, idea que se abre paso en un siglo que presencié aún la persecución y condena de herejes y hechiceros ⁹⁸, prolongada durante el siglo de las luces. Sigue, como jurista, el mensaje de Friedrich von Spee en su *De cautio criminalis* ⁹⁹. La defensa de la sabiduría de los chinos, el proyecto universal de investigación de las culturas ¹⁰⁰ deben conducir a la mejor comprensión de qué es el hombre. Se impone el *scito te ipsum* como fundamento del proceder. Aun los llamados monstruos han de ser investigados ¹⁰¹, no sólo debido a las implicaciones religiosas, jurídicas y morales de la actitud que ante ellos se asuma, sino también a causa de la necesidad de esclarecer la esencia de lo humano (esto es, en su fondo, «la posibilidad de lo que se propone» ¹⁰², como deben también estudiarse todas las lenguas ¹⁰³ y modos de pensar, incluyendo los de sordomudos y ciegos ¹⁰⁴. Si, como creyera Hugo de Saint Victor, la naturaleza es un libro lleno de signos escritos por Dios, con mayor razón lo es el alma humana, hecha a su imagen y semejanza, en la cual pueden leerse, del mismo modo, las claves del universo.

La *Memoria...* resume muchos de los proyectos leibnizianos en torno a instituciones científicas, a la luz de su fin último: unión de teoría y práctica, a la luz de la unidad entre razón y fe, las cuales van más allá del aumento del saber, de acuerdo con la tesis de F. Bacon, según la cual, si el cultivo de las ciencias puede alejar de Dios, su más profundo dominio acerca a El ¹⁰⁵. Por eso pueden depender de una Academia de Ciencias el trabajo de las misiones religiosas —los jesuitas en China resultaban para Leibniz sumamente interesantes— o la lucha contra los prejuicios, entre otros, el utilitarismo ¹⁰⁶ conducente a sacrificio el progreso integral del saber a la consecución de fi-

⁹⁸ Cf. S. Wollgast: op. cit., K. VIII, S. 471-498; A. Huxley: *Los demonios de Loudon*. Buenos Aires, 1954; *Teufels Glaube und Hexenprozesse*, hsg. von G. Schwaiger. München, 1988, sobre todo los ensayos de A.-J. Nesner, A. Hartmann, A. Loichinger y G. Schwaiger.

⁹⁹ Cf. G. W. Leibniz: Théod., II, 95-98.

¹⁰⁰ Cf. Rita Widmaier: «Europa in China. Leibniz' Briefwechsel mit Joachim Bouvet.» In: L. T. A., I, pp. 1017-1024; Yanbing Zhu: «Leibniz und Zhu-Xi.» Ebenda, pp. 1048-1057; R. F. Merkel: «Leibniz und China.» Berlín, 1951; D. J. Cook: «Metaphysics, politic and ecumenism: Leibniz' Discourse on the natural theology of the chinese.» In: *Theoria cum Praxi*, I, S. 158-164.

¹⁰¹ Cf. G. W. Leibniz: *Confessio philosophii*, ed. par Y. Belaval, París, 1961, p. 75. N. T. III, III, 14, 14, IV, 27; IV, IV, 13-16; J. Céard: «Aux origines de certains thèmes leibniziens: monstres et merveilles au xvii^e siècle.» *Leibniz et la Renaissance*, S. 90-99.

¹⁰² G. W. Leibniz: N. T., III, III, 15, p. 252.

¹⁰³ G. W. Leibniz: N. T., III, II, 1, IX, 9-12.

¹⁰⁴ G. W. Leibniz: N. T., II, IX, 8-11; III, IX, 9-12; IV, XVI, 11.

¹⁰⁵ G. W. Leibniz: «Naturbekenntnis s gegen die Atheisten», S. 30.

¹⁰⁶ G. W. Leibniz: «Memoire pour personnes...», 19, 23.

nes inmediatos, eterna polémica de la ciencia. El dominio esencial del tiempo por parte del sabio debe mostrarse también en la conjugación de ambos extremos ¹⁰⁷. Para esta tarea recaba Leibniz la cooperación de todos los desconocidos, hermanados, sin embargo, por sus propósitos y fines. Como Lipsius en su época, pide Leibniz fuerza, unidad, constancia, por sobre las barreras de lenguas, religiones, posturas políticas, ideosincracia.

La vida filosófica es una actitud teórica y una disposición práctica en lo personal y un deber asumido para con la humanidad, líneas ambas que persiguen realizar «la dignidad de nuestra naturaleza» ¹⁰⁸; es el empleo por excelencia de la libertad al superar continuamente la propia limitación a través del servir ¹⁰⁹, unión de actualidad y eternidad, según ha destacado A. Robinet ¹¹⁰. Una religión «de la razón», pero que no deja de serlo. Muchas discusiones en torno a la posición religiosa leibniziana se centran quizá en exceso en la inclinación «preferente» de éste. Esclarecer los aspectos esenciales que busca Leibniz requiere profundizar en aspectos de la tradición protestante, quizá no siempre lo suficientemente ponderados. Como para muchos teólogos luteranos alemanes, representantes de la «teología de la transición», Leibniz entiende la teología como una *theoria*, correlato de la praxis moral y política, cuya función apolorética contra el ateísmo resulta esencial. Mucho más se ha insistido en puntos como la simpatía de Leibniz por el catolicismo, pese a sus negativas a la conversión a éste, según se muestra en la correspondencia con Bossuet ¹¹¹, o en la conocida carta al Landgraf E. von Hessen-Rheinfels de enero de 1684 ¹¹². Se cita también, con frecuencia, cuán poco luteranas parecen a algunos estudiosos las tesis de Leibniz acerca del amor a Dios como fundamento del amor al prójimo y de la naturaleza y su orden como vía hacia la gracia. No sólo es necesario evitar interpretaciones unilaterales de las concepciones del propio Luther, sino, según ha señalado S. Wollgast, esclarecer mejor la influencia en Leibniz de Melanchton y su hipótesis sobre una *physi-*

¹⁰⁷ G. W. Leibniz: *Ibíd.*, 24.

¹⁰⁸ G. W. Leibniz: «Discours sur la générosité», p. 172.

¹⁰⁹ Cf. Y. Belaval: «Leibniz et la Renaissance.» In: *Leibniz et la Renaissance*, S. 1-11; A. Robinet: «Leibniz: la Renaissance et l'âge classique.» *Ibíd.*, S. 12-36; J.-C. Margolin: «Identité et différence(s) dans la pensée de la Renaissance et dans la philosophie de Leibniz.» *Ibíd.*, S. 37-59; H. Seidel: «Gedanken zum Begriff und zur Geschichte des Humanismus», S. 751. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 32 Jh, 1984, H. 8/9, S. 748-755.

¹¹⁰ Cf. A. Robinet: «Tradition, actualité et architectonique leibnizienn.» In: L. T. A., II, S. 314-328.

¹¹¹ Cf. E. Gilson: *Die Metamorphose des Gottesreiches*. München, 1959, «Das Reich der Philosophen.»

¹¹² G. W. Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe*, 2R.Bd.1, Berlín, 1972, S. 537-539.

ca sacra¹¹³. Es de notar que algunos «teólogos de la transición» se dedicaron, con igual afán que Leibniz, a la defensa de la fe contra el ateísmo fundamentado en las ciencias, mediante la llamada «fisicoteología»¹¹⁴, donde no se pierde de vista la idea agustiniana sobre el reflejo de la inteligencia divina en la creación. Debe destacarse, además, la influencia de H. de Cherbury, reconocida por Leibniz, quien acota: «La virtud, junto con la piedad, es el mejor culto»¹¹⁵. Luther señaló la vida como el mejor servicio divino, y si rechazó la filosofía y a sus grandes figuras, como Aristóteles, Ph. Melanchton, se planteó la conveniencia de una ética filosófica basada tanto en aquél como en Cicerón, en sus *Prolegomena in officia Ciceronis* y sus *Commentarii in Politica Aristotelis*, que obligue incluso a los cristianos, donde se destaca su restitución de la libertad humana frente a la doctrina del ser necesario; Luther, además, afirmó el amor como «fruto de la fe» (W. A., 39, I, 318, 16). Leibniz, quien persigue conjugar ambas líneas, quizá encontrase en esas tesis un punto de confluencia¹¹⁶ y no hallase simplemente en la teología católica carencias de su confesión bautismal. Basten estas acotaciones como advertencia, sin olvidar las críticas de una autoridad como K. Barth a la poca ortodoxia luterana de Leibniz¹¹⁷.

En todo caso, una vida filosófica plena se arraiga en el amor a Dios y a sí mismo, los cuales hacen posible el amor a los hombres. Como para Spinoza, la filosofía es para Leibniz una ética, en la dimensión práctica de ésta, con independencia de las diferencias entre ambos. Es también una preparación para la vida, una *meditatio* sobre ella, por cuanto la muerte es sólo un cambio de escenario, un sueño, una metamorfosis. La *philosophia perennis* devie-

¹¹³ Cf. S. Wollgst: «Zur Philosophiegeschichte in Deutschland im 17. Jh.», S. 68-69. In: *Vernunft und Erbe*. Berlín, 1989, S. 67-74.

¹¹⁴ Algunas figuras de la «teología de la transición», empeñadas en demostrar que el conocimiento de la naturaleza puede conducir a Dios mediante la comprobación del orden reinante en ella, son B. Nieuwentyt (1654-1918), B. H. Brockes (1680-1747), J. F. Buddeus (1667-1729), alemanes, y S. Werenfels (1657-1740), entre los reformados suizos.

¹¹⁵ G. W. Leibniz: N. T. I, II, 15, p. 89. Que en modo alguno hay reducción de la religión a la moral lo prueba, entre muchos otros documentos, la carta al duque Johann Friedrich del inicio de 1677. *Sämtliche Schriften und Briefe*, 2R, Bd. I, S. 301-303.

¹¹⁶ En la carta de Leibniz al Landgraf Ernst, escrita entre fines de diciembre de 1691 y principios de enero de 1692, señala no ver claramente por qué Lutero deba ser llamado un hereético (*Sämtliche Schriften...*, R. 1, Bd. 7, S. 230-232), idea que profundiza al tratar de la posible unidad en una carta del mismo periodo a V. L. von Seckendorff. *Ibid.*, S. 496-497. Asimismo expresa en 1710 su apoyo a la Reforma en la reseña de la obra de T. du Jardin: «Catholycke Bermerckingen.» Grua, Bd. I, S. 220.

¹¹⁷ Cf. K. Barth: *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. III, I Teil. Zürich, 1947, S. 446-451; III Teil. Zürich, 1950, S. 360-365.

ne, en el plano práctico, una *meditatio perennis* que hace del sabio, quien combina las ciencias, las artes y la praxis ¹¹⁸, una suerte de *magister ludi*: como Fausto, Joseph Knecht es un hijo espiritual de este aspecto de la doctrina leibniziana.

¹¹⁸ Cf. W. Hübener: «Leibniz und der Renaissance-Lullismus.» In: *Leibniz et la Renaissance*. S. 104; H. H. Holz: *Gottfried Wilhelm Leibniz. Eine Monographie*. Leibniz, 1983, S. 70.