

Leibniz y el pensamiento fenomenológico: hipótesis para un encuentro

Renato CRISTIN
(Seminario Sociedad Española Leibniz)

Introducción

El tema de este ensayo presenta por lo menos dos defectos y, tal vez, al menos una virtud. El primer defecto consiste en la excesiva amplitud del problema que presenta (en efecto, la comparación entre el pensamiento leibniziano y la fenomenología de Heidegger y de Husserl se parece más al título de todo un curso universitario que al de un breve Seminario); y el segundo inconveniente, es el de la dificultad de demostrar mi tesis, a saber, que entre Leibniz y Husserl, más que entre Leibniz y Heidegger, hay profundas afinidades (efectivamente, no es fácil demostrar analogías no inmediatamente visibles). La virtud, de la cual, obviamente, querría convencer al lector, es que este acercamiento representa un intento de reconstruir algunos momentos del pensamiento de Leibniz a la luz de algunas adquisiciones del pensamiento contemporáneo, y precisamente de la corriente fenomenológica. Pero ¿por qué debería esto ser una virtud? Porque, creo yo, haciendo esto, logramos hacer revivir a Leibniz, no solamente volviendo a escuchar lo que él ha dicho (y esto sería ya un modo excelente de hacer historia de la filosofía), sino además haciéndolo responder a preguntas que acosan nuestro presente filosófico y espiritual, tratando de entender qué es lo que Leibniz puede decirnos hoy, si lo interrogamos sobre las cuestiones que nos ocupan.

La fenomenología es sólo una entre las muchas corrientes del pensamiento contemporáneo, pero sus problemas fundamentales son quizás decisivos para el desarrollo actual de la filosofía. Y de todos modos, a pesar de lo limitado de la perspectiva o la parcialidad de la confrontación que he elegido, ésta puede ser un buen modo de proseguir el camino de la reactualización de Leibniz.

El método que querría usar —y que es típicamente fenomenológico, pero que además, mirándolo bien, es precisamente también leibniziano—, es el de contrastar libremente las ideas, las intenciones, la conceptualidad de los pensadores examinados, focalizando la atención directamente sobre los contenidos de su filosofía y a la posibilidad de utilizarlos en nuestro contexto. En fin, el método que he elegido está más cerca de la actitud fenomenológica de ir “a las cosas mismas” que de la tradicional reconstrucción histórico-filosófica de los conceptos. Me siento, pues, cerca de Husserl cuando decía que hay que indagar en la historia de la filosofía mirando en ella “las cosas mismas”; no operando “retorno alguno a...” Kant, Hegel o Leibniz, sino afrontando sus problemas, como para producir “a través del estudio de las cosas, el estudio de los maestros, y después, a través del estudio de los maestros, el de las cosas”¹.

Mi intento sería el de contrastar a Leibniz con Heidegger y con Husserl, tratando de ver qué desafíos recíprocos se tienden el pensamiento monadológico y el fenomenológico, que no son sólo dos sistemas teóricos diferentes, sino también dos modos de pensar ligados a dos épocas históricas diversas. El problema ulterior, consistente en la diferencia entre Heidegger y Husserl, deberá aquí ser dejado en sombra. El resultado podría ser una mejor comprensión de los presupuestos histórico-filosóficos del pensamiento fenomenológico y una revitalización del pensamiento leibniziano. Por último, la profundización de este entrelazamiento podría contribuir a delinear una posible monadología de nuestra época.

Querría articular estas reflexiones en tres puntos: 1) el principio de razón como problema fenomenológico; 2) la relación entre pensamiento metafísico-científico y pensamiento heideggeriano del ser; 3) la noción de intersubjetividad como problema monadológico.

¹ Cfr. E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, hrsg von Th. Nenon und H.R. Sepp, Husserliana XXV, Nijhoff, Dordrecht 1987, p. 206.

1. El principio de razón como problema fenomenológico

Como es sabido, el “principio” aparece por primera vez en el escrito *Confessio naturae contra atheistas* de 1668, y es más tarde retomado y profundizado a lo largo de toda la reflexión leibniziana. Este principio, que en la *Theoria motus abstracti* de 1669 Leibniz define como “*principium grande, magnum et nobilissimum*”, es quizás el punto arquimédico de la estructura monadológica, porque vale tanto para la determinación de la existencia como para la comprensión de la acción divina. Claro, el principio que “preside las esencias”, las idealidades matemáticas y divinas, es el principio de identidad, el principio por el cual lo contrario genera contradicción y es, por ello, imposible. Pero el principio de razón, aunque Leibniz sostenga que “la razón suficiente o última tiene que estar fuera de la secuencia o serie de este detalle de las contingencias” vale precisamente porque Dios (definido como “la causa primera” y como “la razón última de las cosas”) existe, y Dios existe porque el principio de razón suficiente es válido. Al respecto Leibniz es explícito: en efecto, en la *Teodicea* escribe: “Sin este principio, jamás podríamos probar la existencia de Dios”².

Esta circularidad entre principio de razón y Dios no quita el hecho de que el principio rija en primer lugar para las existencias y las realidades contingentes. Sin la necesidad absoluta, al principio de razón le quedan amplios márgenes de posibilidades, que permiten conectar razón suficiente y trascendencia de un modo no esencialista, por lo menos no en un sentido tradicional.

La valencia fenomenológica de este principio, desplegada en tres momentos constitutivos, consiste: en primer lugar, en que está relacionado con la existencia de los entes, o sea, en su conexión con la concretez del mundo; en segundo lugar, en su nexa con la experiencia; y en tercer lugar, en su relación con el problema de lo trascendental, en tanto problema de la posibilidad. Estos tres aspectos – existencia concreta, experiencia y espacio trascendental– , que son dimensiones típicas del pensamiento fenomenológico, están ligados por un mismo operador, a saber, por el concepto de “sentido” (en italiano: *senso*, en alemán: *Sinn*). En tanto función interna de cada una de estas dimensiones, el “sentido” cobraría así el rol de la “causa” en sus múltiples manifestaciones.

² *Teodicea*, § 44. Ver también la *Conversación con Stensen* (27 de noviembre de 1677): “Digo que la existencia de Dios no se puede demostrar sin este principio, que nada es sin razón”, en: *G.W. Leibniz. Textes inédits*, ed. G. Grua, Paris 1948, pp. 268.

Así el principio de razón se reformula: nada es sin razón se transforma en: nada es sin sentido. El sentido sustituye a la razón: aquello que hace que un ente exista o subsista, ya no es sólo la *ratio essendi*, ni lo es la *cognoscendi*, ni la *fiendi*, ni tampoco la *agendi*, sino su sentido en el mundo y para el mundo (en el caso del sujeto humano, para sí mismo y para los otros). Lo que podemos llamar la “quinta raíz” del principio de razón, no sólo se agrega a las otras, sino que las supera a todas.

Veamos entonces como actúa el “*principium reddendae rationis sufficientis*” en cada uno de estos tres ámbitos, para los cuales propongo la reformulación del principio como sigue, respectivamente: nada existe sin sentido, nada es experimentado sin sentido, nada es posible sin sentido.

Esta reformulación mía deriva de una interpretación de la fenomenología como ciencia de la experiencia de la modalidad, siguiendo el trazo de la indicación de Kant, según la cual “fenomenología” sería el modo en que “el movimiento o la quietud se determinan de acuerdo con el tipo de representación, o modalidad, y por lo tanto, como fenómeno del sentido interno”³. Si aplicamos ahora la categoría de modalidad a los tres ámbitos del método fenomenológico anteriormente individuados, vemos que la fenomenología como ciencia de la modalidad se articula en: existencia (y su contrario: inexistencia), necesidad (y su contrario: contingencia), y posibilidad (y su contrario: imposibilidad). De este modo, en virtud de su función trascendental, el principio de razón es condición de posibilidad de la existencia de los fenómenos, condición de posibilidad de la experiencia (o del conocimiento) de los fenómenos, y condición de posibilidad de la posibilidad misma de los fenómenos.

a. La existencia concreta

En uno de los pasajes célebres en que enuncia el principio de razón, Leibniz escribe: “Nuestros razonamientos están fundados en dos grandes principios, el de contradicción, en virtud del cual juzgamos que es falso lo que encierra contradicción y verdadero lo que se opone a lo falso o es contradictorio con lo falso. Y el de razón suficiente, en virtud del cual consideramos que ningún hecho puede ser verdadero o existente, ninguna enuncia-

³ I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Vorrede, A XIX, en I. Kant, *Werke*, hrsg. von W. Weischedel, 12 tomos, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1957, tomo IX, p. 21.

ción puede ser verdadera, sin que haya una razón suficiente para que sea así y no de otro modo. Aunque con mucha frecuencia no podamos conocer esas razones”. Estos son los §§ 31 y 32 de la *Monadología*, a los que sigue la distinción entre las verdades de razonamiento y las verdades de hecho, a saber: que las primeras son necesarias y su opuesto es imposible, y las segundas son contingentes y su opuesto es posible. Las verdades de hecho o contingentes se refieren a “la serie de las cosas difundidas por el universo de las criaturas; donde la resolución en razones particulares podría llegar a un detalle ilimitado debido a la variedad inmensa de las cosas de la naturaleza y a la división de los cuerpos hasta el infinito”⁴. El principio de razón enuncia pues la verdad de hecho con la fórmula más simple: nada ocurre sin razón, es decir que la concurrencia, la conspiración y la armonía de los fenómenos debe responder a una causa.

Como dice el Teólogo al Filósofo en la *Confessio philosophi*, “¿no me concedes que nada es sin razón?”. Por cierto, pero si preguntamos “¿por qué?”, encontramos en Leibniz una respuesta que contrapone el ser al no ser: si falta la razón suficiente, el ser no es. En efecto, el Filósofo replica: “Esto lo concedo a tal punto que considero que puede demostrarse que nunca existe cosa alguna a la que no se le pueda (al menos para quien sea omnisciente) asignar una razón suficiente de por qué existe y de por qué es más bien así que de otro modo. El que niega esto, destruye la distinción entre el ser y el no ser. Todo lo que existe tendrá en cada caso todos los requisitos para existir, pero todos los requisitos para existir tomados a la vez son *la razón suficiente de existir*; por tanto, lo que existe tiene razón suficiente de existir”⁵.

El principio no indica solamente que hay una razón para que un evento tenga esos precisos contornos y no otros, para que un fenómeno acaezca de una manera más vale que de otra, pero muestra asimismo la diferencia entre el ser y el no ser, la diferencia entre el ser y la nada, ese espacio que separa el mundo de la existencia del de la inexistencia. De manera que, además de develar un valor fenomenológico, el principio leibniziano indica una verdad ontológica. La pretensión del principio no es sólo trazar una distinción entre los diversos modos del ser, sino distinguir además entre el modo del ser y el del no ser.

⁴ *Monadología*, § 36, en G.W. Leibniz, *Escritos filosóficos*, editados por Ezequiel de Olaso, Editorial Charcas, Buenos Aires 1982, p. 614. En adelante abreviado como *Escritos*.

⁵ *Escritos*, p. 100-101.

En efecto, después de haber dicho que “nada se hace sin razón suficiente”, o sea que “nada ocurre sin que le sea posible al que conozca suficientemente las cosas dar una razón que baste para determinar por qué es así y no de otro modo”⁶, Leibniz se pregunta: “¿por qué hay algo más bien que nada?” Si la nada es más simple y más fácil que algo, la existencia no es una cosa apromblemática, obvia. Desde este punto de vista, o sea el de la conjugación del principio de razón (nada es sin razón) con la pregunta fundamental de la metafísica (¿por qué hay algo más bien que nada?), la existencia cesa de ser el espacio de lo obvio, y es indagada por una mirada crítica que, buscando el por qué de las cosas, pone en dudas su cómo. Me explico: preguntándose como es que hay algo más bien que nada y afirmando que todo lo que es, tiene una razón para ser tal como es, la existencia deja de ser obvia, y se convierte en un auténtico dilema para el conocimiento humano. Entonces, el principio de razón ya no es el principio del dogmatismo ontológico, sino el principio de un criticismo fenomenológico que, a través de Kant, alcanzaría más tarde su plena madurez con Husserl.

Detrás del estilo leibniziano de tratar la problemática de la existencia, yo leo la misma inspiración que habría conducido a Husserl a criticar la actitud gnoseológica natural y a contraponerle la actitud fenomenológica. O por lo menos veo en Husserl una recuperación del principio de razón y un volver a proponer la pregunta fundamental de Leibniz.

Pero esta recuperación, suponiendo que la haya habido, ha sido posible sólo en virtud del tenor fenomenológico del “Gran Principio”, el cual se aplica a un horizonte gnoseológico, que Leibniz llama la “ciencia de la cualidad”, análogo al campo de la visión fenomenológica. También la fenomenología es una ciencia cualitativa, una ciencia a la que bien se adaptan las palabras de Leibniz: ciencia “de la acción, obviamente del pensamiento y del movimiento”⁷.

El principio de razón manifiesta un tono fenomenológico propio desde el momento que introduce y regula la lógica de la existencia. Si la monadología es la lógica de aquello que Leibniz define como el universo “*vivum et actuosum*”, el principio de razón es el núcleo de esta lógica. Y es por ello, a mi modo de ver, que muestra evidentes afinidades con los conceptos fundamentales de la fenomenología, cuya sistematicidad se dirige hacia un conocimiento crítico del mundo, entendido justamente como estructura viviente y

⁶ *Confessio Philosophi*, en *Escritos*, p. 101.

⁷ *Principios de la Naturaleza y de la Gracia*, § 7, en *Escritos*, p. 601.

vivida. Restituir la razón de las cosas significa también —fenomenológicamente— exhibir la esencia de los fenómenos: la proximidad de Leibniz con el punto de vista fenomenológico, se evidencia también en la relación especial que, en el operar del principio, se instaura entre inmanencia de la conciencia cognoscente y trascendencia de las cosas conocidas. En el “*reddere rationem*” se capta la misma “inmanencia en la trascendencia” que anima a la actitud fenomenológica: en efecto, sólo a partir de la absoluta inmanencia de la mónada pensante, se puede llevar el horizonte trascendente de cada fenómeno, a la datidad.

Y en el espejarse monádico podemos reconocer una fusión entre las esferas de la inmanencia y de la trascendencia. Pero mientras que en Leibniz inmanencia y trascendencia son entendidas sólo como testimonio del hecho que el ser *es*, en vez de no ser; para la teoría fenomenológica husserliana, en cambio, son entendidas como posibilidad de captar el modo en el cual los fenómenos se dan, o aún, para Heidegger, como relación que permite que los fenómenos se muestren por sí mismos en su “cómo”, en su modo de ser.

Después de estas consideraciones, vemos que en la perspectiva fenomenológica no es muy importante interrogarse acerca del por qué del ser y del no ser, sino que es decisivo indagar hasta el fondo en las modalidades de aparición de lo que es. El juego gnoseológico de la modalidad entre existencia e inexistencia está subordinado, a su vez, a los juegos entre lo que aparece y lo que no aparece: entre ver y no ver un fenómeno; y por último, entre las diferentes modalidades mediante las cuales el sujeto confiere sentido a un fenómeno.

En este contexto, dar razón significa conferir sentido a los fenómenos comprendidos en el horizonte del mundo-de-la-vida. El problema de “dar razón” se traduce en el problema de la accesibilidad al mundo: aplicando el principio de razón, no descubrimos sólo las causas de los fenómenos, no accedemos solamente al mundo de las causas, sino también al mundo del sentido, o sea, al de las relaciones entre causas y fines, de las relaciones de sentido entre quien conoce y aquello que es conocido.

En fin, descubrimos el mundo del sentido, y así, descubrimos también la teleología universal ínsita en nuestra relación con el mundo-de-la-vida.

Lo que pone orden en esta relación es justamente el concepto de sentido, que no vale sólo como un modo subjetivo de orientarse en el mundo, sino también como premisa para la existencia del mundo externo. El sentido (entendido como principio ordenador), no es sólo expresión de la existencia del sujeto en el mundo, sino también función de la existencia del mundo

mismo. Podemos decir que el sentido es la entelequia develada del mundo, es el núcleo teleológico que permite la existencia del mundo.

Ahora bien, tratemos de correlacionar la función del principio de razón con la del sentido. Nada existe sin razón, nada existe sin sentido: la razón de que nos habla el principio, corresponde al sentido, del cual nos habla la teleología fenomenológica. La razón “suficiente” corresponde al conferimiento de sentido. Para Leibniz, “suficiente” significa “*causa sui*”: la razón suficiente es la razón plena y perfecta que consiente la existencia de los entes. Pero “*sufficere*” significa también sustituir, reproducir, renovar (por ejemplo en la Roma antigua, el *consul suffectus* era el cónsul sustituto): y entonces, el principio de razón suficiente no sólo sustituye a la realidad, reemplazando cosas por ideas (como sostuvo Heidegger), sino que al mismo tiempo la reproduce y, sobre todo, la renueva.

Por lo tanto, el principio de razón, así como el sentido, es un principio que, más que reemplazar realidad por pensamiento, lo que hace es renovar la realidad por medio del pensamiento. Y esto mismo puede ser dicho acerca del sentido: el sentido no sustituye el mundo por su creación ideal, sino que renueva el mundo, manifestándose como su función interna. El mundo existente tiene un sentido, y nosotros debemos llevarlo a la luz: de este modo hacemos filosofía; de este modo ligamos indisolublemente la esencia al sentido. Por otra parte, ¿no decía Heidegger que “filosofar significa existir en base a razones”?

Interpretado así, el principio de razón se convierte en una modalidad de acceso al mundo. Y entonces podemos preguntarnos: ¿hay alguna analogía estructural entre el modo de acceso fenomenológico y el leibniziano? Creo que una analogía está presente en lo que se refiere a la actitud, o sea, en el modo de predisponerse hacia las cosas. A pesar de lo que Heidegger le imputaba al principio de razón leibniziano, a saber, que estaba al servicio de un pensar objetivante, que trataba a las cosas como objetos mensurables y calculables (pero veremos esta crítica en detalle en la segunda parte de este trabajo); hay en la monadología una disposición hacia el mundo estrictamente afin a la fenomenológica, tanto de Husserl como de Heidegger. Dos son los caracteres de esta relación con el mundo: las tonalidades emotivas (prefiero traducir así el término *Stimmungen*, que ha sido traducido por otros autores como estados de ánimo) y el gesto fenomenológico de la *epojé*.

Por una razón de brevedad, me limitaré a hacer algunas observaciones. La tonalidad emotiva representa una vía no estrictamente científico-causalista de acceso al mundo, y la *epojé* pone radicalmente en discusión todo el

patrimonio gnoseológico con el que el mundo ha sido interpretado. Y me parece que en la tonalidad emotiva se presenta una variante fenomenológica del principio de razón: restablecer la razón de las cosas significa tratar de entender el sentido auténtico del mundo, tratar de responder a la pregunta fundamental (¿por qué algo más bien que nada?) mirando y escuchando al mundo en los modos en que éste se muestra. En esta actitud se insertará la *epojé*: el mundo puede no ser como ha sido descrito por las teorías científicas, y para comprenderlo debemos suponer que tales teorías no son válidas y entregarnos a un método completamente nuevo. ¿No decía acaso Leibniz que el principio de razón es “habitualmente poco empleado”? ¿Y que su uso hubiera podido conducir al descubrimiento de aspectos de las cosas completamente desconocidos — lo que él llamó “el fondo de las cosas”? Pero aquí nos encontramos ya en el campo temático del conocimiento, o de la experiencia del mundo.

b. La experiencia

Después de haber puesto en evidencia la relación que el principio instaura entre existencia e inexistencia, nos detendremos en el ámbito de la experiencia, como espacio del encuentro entre mónada y mundo. Aquí, podemos decir con Kant, el discurso no se refiere a “la transformación de la apariencia en verdad, sino [a la transformación] del fenómeno en experiencia”⁸.

En Leibniz, razón suficiente y experiencia están estrechamente ligadas, baste recordar que las verdades de hecho, que son reguladas por el principio de razón, son las verdades de la experiencia. Pero esta conexión leibniziana ha sido retomada y valorizada también por Kant, quien reafirma la idea de que “el principio de razón suficiente es el fundamento de la experiencia”⁹. Si aplicamos ahora fenomenológicamente el principio de razón en este ámbito, podemos decir: nada es experimentado sin sentido. Se podrá hacer entonces la siguiente objeción: podemos, más o menos fácilmente, dar razón, o sea, indicar el sentido de la experiencia conciente; pero de las pequeñas percepciones, en cambio, de las cuales no tenemos conciencia, ¿tenemos experiencia o no? Y si la respuesta es sí, entonces ¿dónde está el sentido de la pequeña percepción?

⁸ I. Kant, *op. cit.*, A 139, p. 123-124.

⁹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 246, en I. Kant, *Werke, cit.*, tomo III, p. 235.

Bien, creo que una prueba de la inclusión de las pequeñas percepciones en la experiencia humana está dada por su participación en el sentido del mundo, o sea, por el hecho de que éstas, en tanto ondas del océano de la sensación y del conocimiento, de todos modos forman parte del horizonte de sentido que nos circunda. Por lo tanto, también en el caso de la experiencia de las pequeñas percepciones, se puede dar razón, o sea, conferirles un sentido.

Los puntos en los que quisiera, sintéticamente, detenerme, para indicar la implicación fenomenológica del principio de razón en relación con el ámbito de la experiencia, son dos: el primero se refiere al rol del sujeto, y el segundo, a la relación del sujeto con la alteridad.

En el escrito de 1679 *Sobre la Síntesis y el Análisis Universal*, Leibniz dice: “[...] en las cosas de hecho o contingentes, que no dependen de la razón sino de la observación, o sea de la experiencia, son primeras verdades [para nosotros] todas las que percibimos inmediatamente en nosotros o sea aquellas de que somos conscientes en nosotros, pues es imposible probarlas mediante otras experiencias inmediatas y más intrínsecas”¹⁰. El sujeto encuentra en sí mismo el criterio del conocimiento del mundo y por lo tanto, la experiencia es siempre relativa al sujeto. En este pequeño ejemplo, Leibniz se muestra como uno de los fundadores de la filosofía de la subjetividad, y como un precursor de la fenomenología husserliana. Aquí nos encontramos pues, con el núcleo primigenio de la centralidad fenomenológica del sujeto.

Pero en Leibniz hay algo más, que lo lleva aún más cerca de la concepción fenomenológica de la relación entre sujeto y objeto. En el mismo escrito citado, Leibniz sigue: “Pero percibo en mí, no sólo a mí mismo que pienso, sino también muchas diferencias en mis pensamientos, por los cuales colijo que hay otras cosas fuera de mí y poco a poco cobro confianza en los sentidos y me opongo a los escépticos”¹¹. El sujeto se da cuenta de que hay algo fuera de él y de que, de este algo, se puede tener experiencia. En otro pasaje, Leibniz usa la fórmula: “*varia a me percipiantur* (“muchas cosas diversas son por mí percibidas”)¹². Pero Leibniz supera también este punto, cuando afirma la co-originariedad, o sea la originariedad conjunta, del sujeto y las cosas. En efecto, en un esbozo sin fecha, escribe: “*prima experimenta nostra cons-*

¹⁰ *Escritos*, p. 199.

¹¹ *Ibid.*

¹² G. W. Leibniz, *Opusculæ et fragments inédits*, édités par L. Couturat, Alcan, Paris 1903, p. 183.

*tat esse ipsas internas perceptiones, nempe non tantum me esse qui cogitem, sed et varietatem esse in meis cogitationibus (quae duo a se invicem independentia et aequae originaria iudico)*¹³. Nuestras primeras experiencias nos dicen, no tanto que yo pienso, cuanto, más vale, que hay una variedad en mis pensamientos y que el *cogito* y las *varia a me cogitantur* son “*aequae originaria*”, co-origenarios.

Aquí sentimos los ecos de la misma inspiración que en fenomenología se expresa en la idea de co-origenariedad (*Gleichursprünglichkeit*) o co-pertenencia (*Zusammengehörigkeit*): decir que el sujeto de la experiencia es co-originario con el objeto de la experiencia, significa crear las condiciones para una relación entre sujeto y objeto, en la cual ambos polos contribuyen a la definición del sentido. Y Leibniz parece estar justamente en este camino: el principio de razón se alimenta de la co-origenariedad del *cogito* y las *varia a me cogitantur*.

c. Lo trascendental

El último espacio que debemos aún brevemente analizar es el de lo trascendental, la dimensión que, según la lección kantiana, hace posible el conocimiento. Cuando Kant, en una de las “*Reflexionen*” del *Hand-schriftlichen Nachlaß*, escribe: “*Erster synthetischer Satz a priori: alles hat einen Erkenntnisgrund*” --“el primer principio sintético *a priori* es: todo tiene una razón cognoscitiva” —, muestra que considera el principio de razón suficiente como el principio fundamental de la filosofía trascendental. La ciencia de lo posible, estructurada sobre principios sintéticos *a priori*, se funda pues en el axioma “nada es sin razón”.

La idea fenomenológica de modalidad nos dice que este axioma regula el juego entre posibilidad e imposibilidad, creando las condiciones de posibilidad del conocimiento. Pero la relación del principio de razón con la existencia y con la experiencia, hace que éste (el principio) sea más concreto que las facultades trascendentales kantianas. Claro, el principio es condición de posibilidad del conocimiento; en efecto, si el mundo de las cosas y el de la razón humana fuesen inexplicables e inaccesibles, no aceptaríamos la validez del principio. Pero, el conocimiento posibilitado por esta versión del principio, no es la aplicación del esquema categorial al mundo, sino el espejarse del mundo en el intelecto.

¹³ G.W. Leibniz. *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C. I. Gerhardt, 7 tomos, Berlin 1875-1890, tomo IV, p. 327. En adelante abreviado como GP.

En las definiciones fenomenológicas expuestas al comienzo, habíamos dicho que la reformulación del principio de razón en el contexto de lo trascendental, era: nada es posible sin sentido. Esta posibilidad dictada por el sentido, parece un conocimiento más intuitivo que intelectual. El sentido no aparece aquí como una producción racional, o como un producto de la argumentación, sino como el fundamento de la intuición, como aquello que está en la base de toda posibilidad de pensamiento.

En esta interpretación fenomenológica del principio, la concepción trascendental kantiana parece más intelectualista que la leibniziana. Esta última, manifiesta un tono particularmente intuitivo, porque juega tanto en el plano de la intencionalidad del sujeto cognoscente, como en el de la visión de la esencia en tanto resultado de la nueva relación entre sujeto y objeto.

En las lecciones del 1924, Husserl nos ofrece un juicio iluminador: “en un punto fundamental, que es determinante a los fines de la posibilidad de una teoría científica de la conciencia trascendental y de la razón, Kant se queda resagado con respecto a Leibniz. Este [último] tiene el mérito de haber sido el primero, en la edad moderna, en comprender el sentido más profundo y más precioso del idealismo platónico y, por ende, en reconstruir las ideas como unidades dadas en sí mismas en una peculiar visión eidética. Se puede decir, en efecto, que para Leibniz, la intuición como conciencia directamente presentativa era la fuente última de la verdad y de su sentido”¹⁴.

Vemos pues, que desde el punto de vista fenomenológico, a nivel de la filosofía trascendental auténtica, el principio leibniziano alcanza aquello que las categorías kantianas no estaban en condiciones de alcanzar, a saber, el conocimiento eidético intuitivo. El principio, entonces, no es sólo la condición de posibilidad del conocimiento, sino también de la posibilidad misma, es aquello que posibilita lo posible, o mejor, aquello que hace de lo posible, el espacio en el que lo real se manifiesta esencialmente. Si la estructura trascendental auténtica es el sentido, en tanto razón viviente del conocimiento, el principio de razón es el núcleo de la lógica trascendental, en tanto principio

¹⁴ E. Husserl, *Erste Philosophie*, hrsg. von R. Boehm, Husserliana VII-VIII, Nijhoff, Den Haag 1968, tomo VII, p. 198. Véase también la carta de Husserl a Dietrich Mahnke del 4 de mayo de 1933 (en la correspondencia de Husserl conservada en el Husserl-Archiv de Lovaina). Cfr. los escritos de A. Robinet, *Leibniz und Wir*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967; y de J. Moreau, *Leibniz et la pensée phénoménologique*, en *Akten des I. Leibniz-Kongresses*, Hannover 1966, pp. 22-33. Me permito señalar además, como referencia, mi artículo *Phänomenologie und Monadologie. Husserl und Leibniz*, en “*Studia Leibnitiana*”, XXII, 2, 1990, pp. 163-174.

de la intuición del sentido, o sea, de la esencia de los fenómenos.

En conclusión, podemos decir que el principio de razón no sólo contiene aspectos típicamente fenomenológicos, sino que además obliga a la concepción fenomenológica del mundo a hacerse cargo de los problemas y de las implicaciones presentes en la formulación leibniziana del principio.

2. De la metafísica a la técnica: El desafío leibniziano al pensamiento de Heidegger

Después de haber considerado las implicaciones fenomenológicas del Gran Principio leibniziano, trataremos ahora de examinar la posición que toma Heidegger acerca de Leibniz. Podemos considerar a Heidegger, por método y por actitud de pensamiento, un “fenomenólogo” — a pesar de que Husserl no fuera de esta opinión, a pesar de que Heidegger mismo haya con frecuencia mostrado lo contrario, y a pesar de que gran parte de la crítica contemporánea no esté de acuerdo con esta identificación. Pero, es necesario que dejemos de lado este problema, que no es por cierto secundario en la historiografía filosófica y en la filosofía teórica contemporánea, y nos concentremos sobre Heidegger y Leibniz.

Según Heidegger, metafísica y técnica son el binomio conceptual en que se basa toda nuestra época. Él descubre el origen de la metafísica y de la técnica en el platonismo, en la concepción de las ideas como *locus* de la verdad, o sea, en la sustitución de la verdad real por la verdad ideal; e individua en Leibniz el punto de partida moderno de dicho origen. La técnica moderna, que se concentra en el principio de cálculo y en el de objetivación, habría sido inaugurada justamente por Leibniz y su principio de razón.

Por este motivo, Heidegger considera que el pensamiento leibniziano es el mayor ejemplo de esa forma de pensar que él define “pensamiento calculante”. Pero la grandeza leibniziana sería una grandeza negativa, si a la forma calculante se le debe oponer una forma de pensamiento “meditante”, capaz de comprender al ser sin reemplazarlo por la idea.

La expresión “de la metafísica a la técnica”, que he usado en el título de esta sección, deriva de la tesis heideggeriana según la cual la técnica representa la fase actual de la metafísica. La historia de la metafísica, como historia del pensamiento occidental, encontraría hoy su expresión en la técnica. Es más: la técnica actual sería el apogeo de la metafísica.

Por lo tanto, habiendo dado el impulso decisivo para el desarrollo actual

de la técnica, Leibniz puede ser considerado como el punto clave de inflexión en la historia de la metafísica. Y aún más: sería también el mayor responsable de la conquista del mundo por parte de la técnica (Heidegger usa la expresión devastación, desertificación —en alemán, *Verwüstung*). Por un lado, entonces, Leibniz es visto como el punto de génesis de la metafísica moderna en tanto ciencia de la subjetividad y de la concepción científica moderna del mundo; por otro lado, su pensamiento, que trata de matematizar la naturaleza y transformar la causalidad en algo calculable, habría generado los actuales resultados de informatización del mundo, del lenguaje y del ser.

Leibniz sería a la vez el padre de la metafísica moderna y el fundador de la tecnología actual, así como de toda la ciencia contemporánea. Si no se tratase de un juicio extremadamente crítico, sería una valoración entusiasta, casi un elogio, del rol de Leibniz en la cultura y en la civilización occidentales. Y en efecto —dicho sea de paso y entre paréntesis—, la interpretación heideggeriana es substancialmente exacta: según las más recientes autointerpretaciones de la ciencia contemporánea, habría que considerar a Leibniz como un verdadero inspirador y precursor del actual proceder científico. Además, es cierto que la revolución moderna en la historia de la metafísica llega con el subjetivismo de Descartes y, sobre todo, con el proyecto racionalista de Leibniz. Lo que no he podido nunca compartir, es la implicación negativa de esta interpretación. He tratado entonces de mirar el problema desde otro punto de vista. Admitiendo que los resultados concretos de la metafísica y de la técnica contemporáneas, sean criticables —su responsabilidad en la progresiva destrucción del mundo natural es en efecto innegable—, y admitiendo que una inversión de esta tendencia requiere un pensamiento menos comprometido con los procesos de producción científica y técnica, ¿podemos decir entonces que lo que encontramos en Leibniz es sólo esa univocidad metafísico-científica que conduce a nuestra tecnociencia? Me pregunto pues: el pensamiento meditante del que Heidegger nos habla, ¿está presente sólo en Heidegger?

¿O tal vez las huellas para descubrir una forma de pensamiento meditante pueden ser rastreadas ya y precisamente en Leibniz, el padre de la tecnociencia? Me pregunto, en fin: el pensamiento meditante heideggeriano, ¿es, realmente, totalmente diferente respecto del flujo histórico de la racionalidad? Quiero decir: ¿no habrá tal vez en Heidegger una presencia de la razón? Y si es cierto que también en la reflexión sobre el ser continúa a funcionando una idea de razón, ¿no es tal vez el caso de revisar la más consuetudinaria lectura del pensamiento heideggeriano? Y, sobre todo, ¿no podemos

quizás decir que hay algo que no está plenamente explicitado en la postura de Heidegger acerca de Leibniz? ¿No deberíamos tal vez reinterpretar esta posición? Con estas preguntas he querido poner en escena el desafío que, en mi opinión, el pensamiento leibniziano proyecta hacia el pensamiento heideggeriano y, en definitiva, hacia la entera estructura teórica de la fenomenología.

Es a partir de estas preguntas, que he iniciado mi trabajo de relectura y reinterpretación de la relación entre Heidegger y Leibniz¹⁵. Y es a estas preguntas, a las que quisiera tratar de responder ahora con suficiente síntesis. Trataré de articular mi propuesta en dos fases: (I) la primera, relativa a las implicaciones “calculantes” del principio de razón; (II) y la segunda, dedicada a las posibilidades de una superación positiva de la técnica a través de una recuperación de la idea de razón.

I

Habiendo ya examinado el principio leibniziano de razón suficiente, podemos pasar a la crítica que de este principio desarrolla Heidegger, sin necesidad de recurrir ya, al texto leibniziano. Cuando —dice Heidegger después de “dos mil años de incubación”, Leibniz impone el principio de razón suficiente como eje fundamental de la física y de la metafísica, se cumple la torción “técnica” del pensamiento moderno. Según esta interpretación, el principio de razón sería, en su esencia, el principio de la eficacia del ente y de la objetivabilidad del ser; sería ese principio que genera y justifica la manipulación del ser por parte de los entes. En la versión leibniziana, entonces, el principio de razón sería el principio del dominio de la *ratio*, el principio que permite que la *ratio* se transforme en cibernética (*kybernetes* era el nombre griego del piloto, de quien gobierna la nave). Y no es casual, que el padre de la ciencia de la información, Norbert Wiener, haya dicho: “si debiese elegir un santo patrono de la cibernética, elegiría a Leibniz”.

La interpretación heideggeriana del pensamiento leibniziano se puede subdividir en tres fases. Heidegger se había ocupado de Leibniz desde 1929, en su ensayo sobre *La esencia del fundamento (Vom Wesen des Grundes)*, en

¹⁵ Me permito señalar como referencia mi libro *Heidegger e Leibniz. Il pensiero e la ragione*. Bompiani, Milano 1990; y mi artículo *Rechnendes Denken und besinnendes Denken: Heidegger und die Herausforderung der Leibnizschen Monadologie am Beispiel des Satzes vom Grund*, in “*Studia Leibnitiana*”, XXIV, 1, 1992, pp. 93-100.

el cual analizaba la que él define como la “pregunta fundamental de la metafísica”, o sea la pregunta leibniziana: “¿por qué hay algo, más bien que nada?”. La misma pregunta está también en el centro de la lección inaugural heideggeriana de 1929 *Was ist Metaphysik?*. A esta primera fase pertenece su importante curso universitario de 1928, intitulado *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. El segundo momento ronda entorno a las reflexiones del segundo volumen de la obra sobre Nietzsche, donde Leibniz es visto como precursor de la época nihilista y de la racionalidad científica actuales. Por último, la tercera fase consiste en la obra *Der Satz vom Grund*, en mi opinión uno de los mejores libros de Heidegger, donde la confrontación con Leibniz se vuelve total, profunda, tan madura como para llevar la figura de Leibniz a una plena actualidad, alternando la crítica con la conciencia del rol fundamental jugado por Leibniz en la historia de la metafísica y en la gestación de una nueva “reflexión sobre el ser”. En el centro de todo este desarrollo interpretativo heideggeriano, se encuentra, casi siempre, el principio de razón.

La fórmula abreviada del principio es: “*nihil est sine ratione*”. Nada es sin razón. Este axioma pretende explicar el orden interno de los fenómenos explicando sus nexos causales. Pretende pues, comprender la esencia de las cosas explicando sus causas. Heidegger considera que en esta formulación, puesto que el acento cae sobre las palabras “*nihil*” y “*sine*”, nada y sin, el tono dominante es el tono lógico, que busca la causa en todas las cosas y que de todas las cosas quiere “dar razón”.

“*Rationem reddere*” significaría entonces confiar en la explicabilidad, en la demostrabilidad y por lo tanto en la calculabilidad de todos los entes en su esencia. Pero esta es una pretensión metafísica, demasiado metafísica, podríamos decir, justamente porque su realizabilidad coincide con el pleno desplegarse de la técnica. En efecto, ¿cómo es que logramos dar razón, o mejor dicho, calcular la razón, de los entes? Sólo mediante el uso de la lógica y de la matemática, así como de los instrumentos técnicos que permiten su aplicación. De este modo, en el principio leibniziano de razón, metafísica y técnica encuentran una fusión perfecta: el principio representaría la coronación de la tradición metafísica, precisamente porque en él se muestra en toda su potencia el pensamiento calculante, en el cual desembocan los caminos paralelos de la metafísica y de la técnica.

Con la fórmula “pensamiento calculante”, Heidegger designa toda la historia de la tradición occidental, delineando un *continuum* entre la metafísica y la técnica, o sea entre el origen esencial de la técnica y la técnica comple-

tamente desplegada. En este *continuum*, la razón es puro transmisor de informaciones, es un simple operador que sirve para determinar los nexos de causalidad y predecir sus leyes. El principio de razón es el eje fundamental de este modo de pensar, que se ha impuesto como el principio supremo de nuestro tiempo. En fin, Leibniz veía trágicamente bien, cuando decía que el principio de razón es el "*principium grande, magnum et nobilissimum*": éste se volvió realmente el sumo regulador de nuestro pensar.

Los efectos del principio se concretizan en la acción del pensamiento calculante: Heidegger escribe que "la superioridad del pensamiento calculante recae, de un modo cada día más decisivo, sobre el hombre, degradándolo a elemento ordenable de un desmedido pensamiento de tipo 'operacional'"¹⁶. La técnica se habría consolidado como una institución nacida justamente bajo el signo de la *ratio*, bajo el sello del antiguo *principium reddendae rationis sufficientis*. El cual deviene entonces el principio de un pensamiento que podríamos definir *sub specie machinae*; un pensamiento que, fundándose en el cálculo, debe necesariamente abandonarse a la técnica, produciendo la máquina pensante y entregándose a ella.

Casi parece que Heidegger quisiera reducir toda la tradición científica moderna a la creación de las máquinas pensantes, las computadoras. No es para nada así, pero —de paso—, quisiera recordar cómo ha tratado este tema hace unos veinte años André Robinet, estudioso de Leibniz y apasionado sostenedor del uso de la informática en la historiografía filosófica¹⁷. Él ha mostrado la insostenibilidad o al menos la excesiva unilateralidad del discurso heideggeriano, demasiado concentrado en tratar de salvar al ser de la agresión de la técnica, como para ver que la época de la informática no se restringe solamente a la era atómica, la época que amenaza con ser la última para los hombres, destruyendo todas las futuras.

Por cierto, Robinet tenía razón, o sea, tenía razón en recoger y hacer fructificar el desafío cibernético del pensamiento leibniziano, pero a su vez, no lograba captar lo que a mí me parece el matiz decisivo de la argumentación heideggeriana. Como reza el verso de Hölderlin, tan amado por Heidegger:

¹⁶ M. Heidegger, *Zeichen*, en *Aus der Erfahrung des Denkens*, hrsg. von H. Heidegger, Gesamtausgabe 13, Klostermann, Frankfurt am Main 1983, p. 211.

¹⁷ Véase A. Robinet, *Leibniz und Heidegger: Atomzeitalter oder Informatikzeitalter?*, en "Studia Leibnitiana", VIII, 2, 1976, pp. 241-256. Sobre el tema de la relación entre pensamiento filosófico e informática, véase también el libro de Robinet, *Le défi cibernétique*, Gallimard, Paris 1973.

“donde crece el peligro, crece también aquello que lo salva”, las posibilidades de salvación, es decir, de sustraerse al dominio de la técnica, están contenidas en la técnica misma. O sea: la superación de la así llamada era atómica puede sobrevenir precisamente desde su interior, desde ella misma. Pero no utilizando simplemente de manera diversa los instrumentos técnicos y teóricos del pensamiento calculante, como substancialmente sostenía Robinet, sino elaborando una concepción antagónica, una concepción que esté en condiciones de superar los confines de la tecnociencia y dejar a sus espaldas el principio de razón (o al menos, su versión nihilista).

El matiz decisivo de la reflexión heideggeriana sobre este problema, ese matiz que separa la posibilidad de comprender el discurso de Heidegger de la imposibilidad de comprenderlo, se encuentra en el intento de preparar un modo de pensar diferente respecto de todo el resto de la tradición. Se trata pues de preparar un “nuevo inicio” del pensamiento, o bien “otro inicio” (como dice en los manuscritos de los años 1936 a 1939, recientemente publicados con el título de *Beiträge zur Philosophie —Contribuciones a la filosofía*)¹⁸.

Preparar pues el inicio de una reflexión que ha pensado y comprendido en profundidad, de manera radical, la esencia de la metafísica, la esencia del “pensamiento calculante”, y que, con igual radicalidad de conciencia, opone a éste último un pensamiento que, después de haber comprendido el signo de nuestra época, sepa indicar el signo de la futura.

El signo de nuestro tiempo sería el signo de la razón, el signo de la tonalidad racional y lógica del principio de razón suficiente. Cuando Heidegger interpreta el “*nihil est sine ratione*”, arranca el envoltorio que circunda y esconde al pensamiento calculante bajo los despojos de lo obvio de la causalidad natural. Devela pues la mentira que se esconde bajo la ley de causalidad, el engaño de la metafísica, el hacer pasar por leyes lógico-naturales lo que no es más que una imposición del pensamiento conceptual. De esta manera, Heidegger desenmascara la metafísica (y en este gesto, se muestra heredero de la fenomenología husserliana, que recomendaba mirar más allá de los revestimientos ideales de las cosas, arrancar los “vestidos de ideas” que envuelven a las cosas, para captarlas en su esencia). Una vez quitada la máscara, Heidegger puede mostrar que detrás de todo principio de la metafí-

¹⁸ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hrsg. von F.W. von Herrmann, Gesamtausgabe 65, Klostermann, Frankfurt am Main 1989.

sica está el rostro del cálculo y de la objetivación. Puede sostener entonces, que la metafísica racional de Leibniz “está presente dondequiera ante el hombre de hoy, inclusive en cualquier objeto y en cualquier procedimiento”¹⁹.

En esta historia de la metafísica, Leibniz se convierte en el padre del idealismo alemán y de la metafísica moderna hasta Nietzsche. Hacia mediados de los años 30, Heidegger escribe: “sólo con la metafísica de Leibniz, la metafísica de la subjetividad realiza su inicio decisivo. [...] Por medio de Leibniz, cada ente se vuelve subjetivo, o sea, representante-tendiente en sí, y por lo tanto, eficaz. Directamente e indirectamente (a través de Herder), la metafísica leibniziana ha determinado el humanismo alemán (Goethe) y el idealismo alemán (Schelling y Hegel). Mientras el idealismo se fundaba en la subjetividad trascendental (Kant), y, a la vez, pensaba leibnizianamente, en él era concebida por primera vez, en una peculiar fusión y en una peculiar acentuación de lo incondicionado, la esencia del ente como objetividad y eficacia. La eficacia (o realidad) es concebida como voluntad de saber (saber volitivo), o sea como razón y espíritu”²⁰.

En este pasaje de las lecciones heideggerianas sobre Nietzsche, vemos hasta qué punto Leibniz no es simplemente uno de los fundadores de la metafísica moderna de la subjetividad, asentado en la biblioteca de la tradición, sino que sale de esa biblioteca para hacer sentir su eficacia hasta nuestros días. Entonces el proyecto leibniziano de instauración de la razón no es sólo un modelo autofinalizado, un mero juego intelectual con las categorías, sino una inspiración que es constantemente retomada.

Desde el punto de vista de la vivificación que hemos hecho, la concepción leibniziana representa para Heidegger un desafío, que éste no puede no aceptar, si quiere preparar un “nuevo pensamiento” y no una simple oposición de principio a la tradición. En efecto, si lo que quiere no es solamente negar la tradición, sino superarla radicalmente después de haberla pensado profundamente en su esencia, Heidegger tiene que vérselas con el desafío leibniziano; debe, pues, mostrar las posibilidades de oponerse a Leibniz tomando en serio su pensamiento.

Podemos decir entonces que Heidegger debe “mostrar” las implicaciones calculantes del principio de razón —y debe ser convincente en su demostra-

¹⁹ M. Heidegger, *Heraklit*, hrsg. von M. S. Frings, Gesamtausgabe 55, Klostermann, Frankfurt am Main 1979, p. 89.

²⁰ M. Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, hrsg. von P. Jacger, Gesamtausgabe 48, Klostermann, Frankfurt am Main 1986, pp. 313-314.

ción. El principio de razón es, digamos, un principio “de sustitución”, porque sustituye al ser por el pensamiento, o mejor: sustituye al ser por las categorías lógicas y metafísicas del intelecto. El “*nihil est sine ratione*” es un principio de la objetivación del ser en tanto principio de la calculabilidad del ente, de la posibilidad de reconducir el ente a su *ratio*, a su razón. Heidegger no traduce la palabra latina “*ratio*” con el término clásico de “*Vernunft*”, sino con el término “*Grund*”, que significa, por supuesto, razón pero también fundamento. Si escuchamos pues al principio de razón en su acepción de principio “del fundamento”, descubrimos una valencia ontológica que va más allá de la de causalidad lógica.

El principio exhibe el “fundamento” del ente: pero ¿cuál es el fundamento del ente? El ser. El fundamento del ente es el ser, que sin embargo no es a su vez un fundamento, sino una profundidad abismal. El ser no es un *Grund*, sino un *Abgrund*, no es un fundamento sino un abismo. O mejor dicho, el ser no es sólo y no es tanto un fundamento, sino también, y sobre todo, un abismo, la ausencia de fundamento, la diferencia con respecto al fundamento. En consecuencia: si el principio de razón, el *Satz vom Grund*, muestra el fundamento del ente, y si el fundamento del ente es el ser, entonces, el principio de razón nombra también el abismo, el ser en tanto *Grund* y a la vez en tanto *Abgrund*. Diremos pues que el principio de razón habla del ser y no del ente; y al hablar del ser, ya no lo hace en la tonalidad del cálculo, sino en la tonalidad típica de la reflexión sobre el ser. En esta transformación del principio de razón se devela aquello que anteriormente he indicado, a saber, el matiz decisivo que caracteriza la actitud hermenéutica de Heidegger hacia la metafísica: el principio de razón sigue siendo, en Leibniz, principio de la calculabilidad del ser, pero si se lo mira en la tonalidad impresa por la reflexión sobre el ser, o sea, en la tonalidad ontológica, cobra un perfil radicalmente diferente, presentándose como principio no ya lógico-metafísico, sino como entonación del nuevo modo de pensar.

Así se explica mejor esa inversión de tendencia, que debía lograr una superación de la técnica a través de la exploración radical de la técnica misma. La técnica es la contracara del pensamiento meditante, de la misma manera que la reflexión sobre el ser es la contracara de la metafísica. Para usar dos conceptos heideggerianos: el *Ereignis*, el evento en el que el ser se apropia de sí mismo, es la contracara del *Gestell*, de la imposición de la técnica.

El *Gestell* es, dice Heidegger, “el negativo fotográfico del *Ereignis*”. Y aquí el recorrido heideggeriano pasa cerca de la dialéctica hegeliana; aquí, la

antítesis radical (el *Gestell*) nace, en un cierto sentido, a partir de la tesis (el *Ereignis*); es decir, encuentra en su opuesto la posibilidad de realizarse. Pero no podemos, en esta ocasión, proseguir con el desarrollo de esta analogía. Para concluir con este primer punto, debemos aún recordar que si las posibilidades de superación de la técnica provienen, en definitiva, de la esencia de la técnica misma, el “otro inicio” del que Heidegger nos habla, conduce hacia una perspectiva “totalmente” otra, respecto de la metafísica. En los términos de la relación con Leibniz, la transformación del principio de razón en principio del ser, representa un punto sin retorno: el principio del ser no puede volver más a su antiguo papel de principio de razón. La superación de la metafísica es definitiva, aún a pesar de que, y lo subrayo una vez más, esa superación haya ocurrido a través de la recuperación más profunda posible de la metafísica misma. Desde esta perspectiva, surgida del nuevo inicio, se puede mirar hacia atrás en la historia de la metafísica, pero no se puede ya utilizarla como en el pasado.

Hasta aquí llegamos con Heidegger; hasta aquí pues llegamos con el proyecto del pensamiento meditante. Pero a partir de este juego de espejamientos y de oposiciones entre lo “meditante” y lo “calculante”, nace además la posibilidad de un pensamiento que ya no es ni metafísico, ni lógico, pero que tampoco es ya solamente ontológico, un pensamiento que yo quisiera llamar “eco-lógico”, que sea capaz de neutralizar según las modalidades fenomenológicas de acceso al mundo, las devastaciones de la técnica, pero que, al mismo tiempo, recupere, según las modalidades monadológicas de uso positivo de la combinatoria universal, la productividad de la razón.

Y llegamos al segundo punto: el de la comparación entre Heidegger y Leibniz, entorno a la idea de razón.

II

Como es sabido, la destrucción heideggeriana de la metafísica, implica también la destrucción de la idea tradicional de razón. En efecto, la “*ratio*” latina, usada por Descartes y Leibniz, y transformada más tarde en la *Vernunft* kantiana y del idealismo alemán, anima la historia de la metafísica como si fuese su motor interno. Según Heidegger, de lo que se trata es precisamente de desarmar este motor, para lograr develar la esencia de la metafísica.

El trabajo de deconstrucción de la metafísica pasa entonces por el des-

pieza de la idea de razón. La historia de esta idea, muestra que el *logos* inicial de los griegos —término con el que se designaba no sólo el pensamiento racional, sino también el pensamiento mítico-poético—, se ha transformado progresivamente —en el mundo latino— en *ratio*, término con el que se nombra la función más noble del pensamiento conceptual. Heidegger considera que, a partir del fundamento inicial del *logos*, rico de símbolos y de señales que indicaban el ser sin necesariamente traducirlo en unidades de medida racionales, se haya llegado a la *ratio*, en la cual se manifiesta, en cambio, la voluntad de explicar objetivamente el ser. En este proceso degenerativo, Leibniz tendría, vaya casualidad, gran parte de responsabilidad, porque con el principio de razón habría impuesto la voluntad como condición decisiva del conocimiento. La voluntad que Leibniz habría glorificado, sería la voluntad de conocimiento, la voluntad de saber (como diría Foucault), la madre de todas las demás formas de la voluntad, desde la del espíritu (en Hegel) hasta la de la potencia (en Nietzsche). De esta manera, Heidegger identifica razón con voluntad, que a su vez se encontrarían fusionadas al más alto nivel en la filosofía leibniziana.

Con el descubrimiento de la fuerza interna de la mónada, Leibniz habría inaugurado la metafísica de la voluntad y habría abierto el camino hacia la absolutización de la razón. Claro, Heidegger recoge una vez más el núcleo auténtico de las concepciones filosóficas de Leibniz, pero al aceptar el desafío leibniziano, se le escapan al menos dos detalles.

A saber: 1) que la idea leibniziana de razón es mucho más amplia que la del racionalismo tradicional; y 2) que la razón ha sufrido transformaciones tales como para permitirnos reproponerla y reutilizarla sin recaer en el paradigma racionalista. Heidegger no se da cuenta de estos dos hechos, o tal vez sí los ve, pero lo dice demasiado somera o veladamente, impidiendo que nosotros, sus intérpretes, podamos captar hasta el fondo todos los matices de su pensamiento.

Ahora bien: es innegable que cuando Leibniz habla de “razón”, está pensando en una de las facultades superiores del alma. Es más, si la razón es no sólo “un don de Dios”²¹, sino también aquella instancia que “puede establecer reglas seguras”²², siendo una “concatenación de verdades”²³, cuando Leibniz piensa en la razón, está pensando en la facultad suprema. Y aún más:

²¹ Cfr. *Essais de Theodicée*, Disc. prel. § 39, en GP, VI, p. 73

²² *Nouveaux Essais*, Preface, en GP, V, p. 44.

²³ *Op. cit.*, I, XXI, en GP, V, p. 185.

si “hablar en contra de la razón significa hablar en contra de la verdad”²⁴, y “actuar sin razón significa actuar sin reglas”²⁵, la razón determina todo nuestro pensar, hablar, y actuar. En fin, la razón es el instrumento privilegiado de la acción y del pensamiento: en efecto, Leibniz dice que “cuanto más seguimos a la razón cuando actuamos, tanto más libres somos”²⁶, y que “las almas sin razón no son otra cosa que empíricas”²⁷ (GP, III, 623.34). Actuar según la razón no significa, pues, sólo elegir la mejor relación entre medios y fines, sino expresar en la forma más elevada, el contenido auténtico — la esencia — de nuestro modo de existencia. He aquí el motivo por el que Leibniz puede afirmar que “cuanto más actuemos siguiendo la razón, más actuamos según las perfecciones de nuestra propia naturaleza”²⁸.

Pero en Leibniz, el horizonte de la razón es mucho más complejo, menos estrictamente racionalista. No siendo posible aquí examinar en detalle los motivos de esta afirmación mía, me limito a recordar de qué manera el mismo Leibniz manifiesta la intención de llegar a un conocimiento en el cual la estructura conceptual racional se conecte con la intuición extra-racional. En efecto, es sabido el impulso leibniziano hacia un conocimiento que se nutra tanto de las operaciones racionales del intelecto, como de la visión mística. Y es típica de la concepción monadológica —como hemos visto ayer— la voluntad de superar las fracturas entre razón y pasión, entre intelecto e intuición. La monadología es mucho más que una descripción científica; es mucho más que un esquema gnoseológico de la razón: es el intento de representar el mundo adentrándose profundamente en él; es el esfuerzo de comprender el mundo volviéndose una parte de él. Y, por supuesto, este esfuerzo gigantesco no puede ser cumplido con las fuerzas de la razón solamente: Leibniz lo sabe muy bien, y trata de ayudarse recurriendo a todo el horizonte del pensamiento humano. La metafísica monadológica no es una expresión histórica del racionalismo científico, sino uno de los más grandes intentos de activar el pensamiento humano hasta en sus más recónditos pliegues.

Con la monadología, Leibniz invita al pensamiento contemporáneo a reflexionar con mayor profundidad sobre el concepto de razón, y a la vez, proyecta hacia Heidegger un desafío que podemos llamar metafísico. La

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Essais de Theodicée*, en GP, VI, p. 328.

²⁶ *Initia et Specimina Scientiae Generalis*, en GP, VII, p. 110.

²⁷ *Carta a Remond de julio de 1714*, en GP, III, p. 623.

²⁸ *Initia et Specimina Scientiae Generalis*, cit.

“razón universal” leibniziana, no es tanto el signo de Dios en el mundo, cuanto el *telos* de la humanidad. Por supuesto que Heidegger —el pensador del evento, del *Ereignis*—, no habla de *telos* de la humanidad (como sí lo hizo en cambio Husserl), ni de estructura teleológica de la razón, pero en el corazón mismo de su pensamiento, es decir, del pensamiento meditante, sigue pulsando una idea de razón.

Yo creo que Heidegger ha superado, o al menos quiere superar, tanto el racionalismo como el irracionalismo, superando también su tradicional separación. Y esto me parece un indicio inequívoco que testimonia la “fenomenologicidad” del modo de pensar de Heidegger. En efecto, la crítica del concepto tradicional moderno de razón y el intento de llegar a una concepción ampliada de la razón, son parte de un proyecto que, sin dudas, y a pesar de la subsistencia de muchas diferencias, reúne a Heidegger y a Husserl. Por este motivo, la idea fenomenológica de razón no es explicitable con las definiciones conceptuales del racionalismo clásico; y por este motivo, la reflexión heideggeriana sobre el ser, se encuentra más allá del racionalismo y del irracionalismo, justamente porque ha reflexionado profundamente acerca de la esencia de la razón. Y no se trata de un simple huir de la razón o de la reflexión: en ella actúa una idea de razón diferente respecto de la tradicional, sin que esta diferencia implique una negación. En efecto, dice Heidegger: “el pensamiento meditante no acaece sin esfuerzo, casi por sí mismo —y en esto se parece al pensamiento calculante. Sino que, el pensamiento meditante requiere un esfuerzo aún más elevado”. Un esfuerzo de la razón para superarse a sí misma reencontrando su propia esencia: en efecto “una vez que el pensamiento meditante está despierto, la reflexión operará incesantemente”²⁹.

En fin, entorno a la idea de razón, se juega no sólo buena parte de la interpretación heideggeriana de Leibniz; ni tampoco sólo buena parte de nuestra interpretación de Heidegger, sino además todo el desarrollo y toda la eficacia futura de estas dos concepciones. Yo creo, además, que entorno a la revisión de la idea de razón se juega también una gran parte de la reflexión filosófica del más inmediato futuro.

Heidegger critica la primacía que ha tenido siempre la razón en la tradición metafísica, y con ello critica también el racionalismo leibniziano. Pero no es que esté pensando en eliminar a la razón, es decir, en evitar los daños producidos por la razón, simplemente suprimiéndola. Su contraposición con

²⁹ M. Heidegger, *Gelassenheit*, en *Aus der Erfahrung des Denkens*, cit., p. 123.

el racionalismo es mucho más fina, mucho más compleja y mucho más ambigua (y esto dicho en sentido positivo) que una mera oposición frontal. Heidegger quiere hurgar en la historia de la racionalidad occidental, porque quiere comprender hasta el fondo la historia del pensamiento occidental. Y por ello acepta el desafío de la metafísica de Leibniz, justamente porque el racionalismo monadológico encierra uno de los núcleos pujantes de nuestro pensamiento, de nuestra historia.

En contra de los intérpretes que, o por querer oponerse, o bien queriendo adherir al pensamiento heideggeriano, lo entienden ya como un pensamiento irracionalista (esta es más bien la tesis de los detractores), ya como un pensamiento antirracionalista (y esta es mayormente la tesis de sus sostenedores), mi tendencia es, en cambio, la de evidenciar en Heidegger la crítica a la razón tradicional y, al mismo tiempo, la búsqueda constante de una razón posible. Tanto en el caso de los opositores intransigentes (que “demonizando” a Heidegger creen exorcizar al irracionalismo), como en el caso de sus defensores acrílicos (quienes divinizándolo, creen evitar los errores del racionalismo), Heidegger es reducido a fetiche, y su pensamiento es objeto de un completo malentendido.

Es importante, pues, encuadrar con precisión la posición que toma Heidegger frente a Leibniz, porque es así como se puede comprender su verdadera actitud con respecto a la razón. Además, la comprensión de esta actitud es de una importancia fundamental para la dinámica de la filosofía actual y del próximo futuro, no sólo porque la situación filosófica presente ha sido grandemente influenciada por Heidegger y la corriente fenomenológica, sino sobre todo porque el de la razón es hoy un problema central en casi todos los ámbitos del pensamiento filosófico y científico, desde la ética hasta la política, desde la hermenéutica continental hasta la analítica anglosajona. En la búsqueda de nuevos caminos de la razón, el aporte heideggeriano puede ser transformado en fructífero y útil, justamente gracias a sus márgenes de apertura hacia las posibilidades, todavía inexploradas, de la razón, esos márgenes que se muestran de manera ejemplar en un análisis profundo de su relación con Leibniz.

3. La intersubjetividad de la existencia como problema monadológico

Después de haber visto los puntos salientes de la interpretación heideggeriana de Leibniz y las posibilidades de superar la unilateralidad crítica de dicha interpretación, volvemos ahora al motivo que nos había guiado en la primera parte de este trabajo: a saber, la relación entre la estructura monadológica y la fenomenológica. Si en la primera parte habíamos analizado los pliegues fenomenológicos del principio de razón leibniziano, ahora examinaremos las implicaciones monadológicas de la teoría husserliana de la intersubjetividad, o sea, de qué manera ésta podría ser usada en el paradigma monadológico.

Para empezar, tratemos de ver sintéticamente cuáles son las características de la estructura de la intersubjetividad.

Partiendo de una reflexión radical sobre la subjetividad como centro de todo conocimiento humano, Husserl llega a la determinación de la intersubjetividad como horizonte de toda relación entre los sujetos. En la dimensión intersubjetiva se entrelazan no sólo las relaciones gnoseológicas entre los individuos, sino también las relaciones existenciales en el sentido más amplio. El término de intersubjetividad no designa sólo la comunidad de los científicos o la de los filósofos, etc.; no mienta, pues, sólo el ámbito de los especialistas que pertenecen a un grupo determinado, sino que comprende el género humano en toda su extensión, en todas sus modalidades de pensamiento y de acción. La intersubjetividad se presenta entonces, casi como un universal, como el horizonte de todos los hombres, tanto de los realmente existentes, como de los posibles.

Pero después de haber ejercido la duda radical hacia sí mismo y hacia el mundo circundante, o sea, después de haber cumplido la *epojé* trascendental y haberse descubierto como centro de síntesis entre su propio conocimiento individual y la multiplicidad de los fenómenos externos, el sujeto descubre que la existencia de los otros sujetos no es un mero hecho natural (como si vivir junto a los otros fuese lo mismo que respirar o dormir), sino un problema que debe ser indagado a fondo. No se puede considerar la intersubjetividad como un hecho consumado y consabido: sus estructuras deben ser investigadas con un método radicalmente escéptico, que ponga en duda, o mejor que suspenda, todo el patrimonio de conocimientos y prejuicios que había sido elaborado sobre la intersubjetividad.

Por ejemplo: cuando se dice que los miembros de una comunidad (que puede ser un estrato social, un grupo ideológico, un equipo de investigado-

res, un pueblo entero, etc.) comparten determinados valores, reglas, convicciones y demás, no por ello se puede automáticamente hablar de intersubjetividad, porque el fenómeno-intersubjetividad nace tan sólo después de la reflexión radical sobre la subjetividad. En definitiva, sólo en el contexto del método fenomenológico se realiza la intersubjetividad. En los otros contextos deberíamos rigurosamente hablar de interindividualidad, de relaciones interpersonales, de grupos más o menos homogéneos, u otras cosas por el estilo. La expresión ‘intersubjetividad’, a pesar de ser regularmente usada en las situaciones más diversas, encontraría su colocación más propia sólo en el contexto de la fenomenología.

Pero volvamos a la dinámica interna de la noción de intersubjetividad. Estábamos en el momento en que el sujeto descubre a los otros como problema. Las relaciones con los otros sujetos no son cada vez sólo efectuadas, sino también observadas, indagadas, no sólo y no tanto en su forma contingente, sino sobre todo en su esencia. El método que permite tematizar al otro está compuesto por algunos operadores conceptuales, como la *epoché*, la intencionalidad, la empatía, la analogía. De la *epoché* ya hemos hablado (se trata del primero e imprescindible de los pasos para llegar al conocimiento fenomenológico); examinemos ahora brevemente los otros conceptos, que definí como “operativos” (repitiendo una definición de Eugen Fink) porque determinan los desarrollos generales de la concepción fenomenológica.

El carácter fundamental de la conciencia subjetiva es el estar dirigida hacia las cosas externas. Esta tensión que anima a la conciencia se llama “intencionalidad” y representa el movimiento con el cual la conciencia individual se trasciende, dirigiéndose hacia lo externo. La conciencia es pues “intencional” y, en consecuencia, no está aislada o cerrada en sí misma. La substancia-conciencia no es, como la substancia pensante cartesiana, algo que “*nulla re indiget ad existendum*”, pero para existir tiene que ser precisamente intencional, y por ende, tiene que conectarse con la alteridad, con su mundo circundante. La conciencia es absoluta, pero no separada del mundo. Es absoluta en la medida en que es el origen del conocimiento, pero no puede existir sin relacionarse con el mundo. En fenomenología, pues, la conciencia se define siempre como “conciencia-de-algo”. Esta relación, que Husserl había tomado, en parte, de Brentano, es la relación intencional, es la manifestación concreta de la intencionalidad, en virtud de la cual el mundo humano se constituye como mundo intersubjetivo.

Puesto que la intersubjetividad se construye por medio de la intencionalidad, nunca será alcanzable por completo, definitivamente, ya que la rela-

ción intencional es potencialmente infinita. Por consiguiente, tampoco la intersubjetividad será jamás adquirida de una vez por todas, sino que deberá ser siempre re-constituída. Todo el trabajo de constitución de la intersubjetividad puede, y aún más: debe, ser llevado a cabo siempre *da capo*. Como dice Husserl: “*immer wieder*” —“siempre de nuevo”.

A pesar de que no haya un texto que trate sistemáticamente esta problemática, que se encuentra diseminada en todas las obras husserlianas, disponemos actualmente de una edición que recopila los manuscritos que se refieren a este tema (se trata de los tres volúmenes a cargo de Iso Kern e intitulados *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*), y además podemos indicar las *Meditaciones cartesianas* (1931), y en ellas especialmente la V Meditación, como el lugar en el que este tema se concentra³⁰.

En la V Meditación, en que se desarrolla, según las palabras mismas de Husserl, “la esfera trascendental de la intersubjetividad monadológica”, la intencionalidad representa la posibilidad de la experiencia del otro. El movimiento del sujeto hacia el otro es intencional, cuando el otro no es visto simplemente como extraño, sino como “*alter ego*”, como otro respecto del sujeto, pero, en sí mismo, sujeto. Sentir al otro como “*alter ego*” significa también proyectarse (pro-tender-se) hacia él, participar de su conciencia y de su intencionalidad. Este modo de ir hacia el otro se define como “empatía” (en alemán, *Einfühlung*). Dejados de lado todos los pliegues psicológicos de la empatía (que es una modalidad del sentimiento, pero más vale, diría yo, del sentido o de la trascendencia), este concepto es empleado para construir la proximidad no sólo ideal sino también empírica, entre los sujetos. El yo se aproxima al otro no sólo por empatía, sino también por analogía: yo advierto que el *alter* es un *analogon* del *ego*. Esta visión analógica puede ser criticada en tanto reductora de las especificidades ajenas (puede haber casos en que la búsqueda de las analogías no dé resultado alguno y, entonces, en principio, no se podría en absoluto reconocer al otro), pero permite activar relaciones interindividuales que de otro modo quedarían en sombra. El proceder analógico constituye la decisión del yo de reconocer, comprender y aceptar

³⁰ Cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, hrsg. von S. Strasser, Husserliana I, Nijhoff, Den Haag 1950, traducción al castellano a cargo de Mario Presas, *Meditaciones cartesianas*, Paulinas, Madrid 1979. Son de una importancia fundamental los citados tres volúmenes *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, hrsg. von I. Kern, Husserliana XIII-XV, Nijhoff, Den Haag 1973. Véase también el estudio crítico de Julia V. Iribarne, *La intersubjetividad en Husserl*, 2 tomos, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires 1987.

al otro precisamente en tanto otro, ya sea pues en tanto *alter ego*, como en tanto *alter* respecto del *ego*.

Detrás de estos conceptos operativos de la intersubjetividad, advertimos entonces, una elección del yo: el yo decide tematizar y volver explícitas esas relaciones que constituyen su existencia junto a los otros. La comunidad intersubjetiva, pues, existe y es intencional y empática, puesto que los sujetos no están ni separados ni aislados, sino que interactúan formando lo que Husserl llama “comunidad de mónadas” o “comunidad intermonádica”. El mundo intersubjetivo no es un simple agregado de sujetos más o menos conscientes los unos de los otros, sino que es el conjunto intencional de las relaciones entre los individuos.

Bien, ahora hemos llegado al punto de mayor contacto con la concepción monadológica. Desde el 1907, Husserl usa el término “mónada” para designar el sujeto concreto: yo considero que esta recuperación no es solamente terminológica, antes bien, sobre todo teórica.

Más precisamente, considero que esta recuperación pone en evidencia la intención husserliana de retomar la concepción monadológica leibniziana para explicar la comunidad intersubjetiva como coexistencia de lo singular y lo múltiple. Creo, además que por esta huella se pueda ir mucho más allá, más allá de Leibniz y de Husserl, hasta proyectar un nuevo concepto de intersubjetividad, que sea a la vez fenomenológico y monadológico.

Quedándonos entonces, en la definición del sujeto como mónada, la fenomenología retoma el concepto leibniziano, pero mira hacia una intermonadicidad concreta, fundada sobre la experiencia recíproca. Amplía pues, los límites de la mónada leibniziana, llevándola a un territorio nuevo, tal vez sin estar autorizada. Pero de esta manera muestra, por primera vez en nuestro siglo, las potencialidades ínsitas en la idea monadológica. He hablado de la fenomenología como una monadología de nuestra época: la perspectiva fenomenológica y la monadológica tienen muchas afinidades, que pueden ser simplemente constatadas filológicamente, pero que deben ser valorizadas teóricamente, si queremos reactivar estos dos paradigmas en nuestro presente filosófico.

Husserl ha manifestado muy frecuentemente su aprecio por el pensamiento leibniziano, pero ha dicho también algo más: ha señalado explícitamente la monadología como una anticipación de la fenomenología trascendental. En las lecciones del 1924/25, recogidas bajo el título de *Erste Philosophie (Filosofía primera)*, Husserl dice que “Leibniz ha ofrecido en su monadología un genial *aperçu*”, y que “su teoría de las mónadas es una de

las más grandes anticipaciones de la historia”, porque, “estableciendo las propiedades fundamentales de la mónada, en los temas de la percepción, del pasaje de percepción a percepción, y en particular en la representación de algo que, aún sin estar realmente presente, es perceptivamente consciente, Leibniz ha captado y elaborado, sobre el plano metafísico, las propiedades fundamentales de la intencionalidad”³¹.

Según Husserl, la teoría de las mónadas anticipa la fenomenología, individuando en la mónada esa fuerza activa —el *conatus*— que corresponde a la actividad intencional de la conciencia subjetiva. La *vis expressiva* y la *repraesentativa* ínsitas en la mónada, serían entonces formas de intencionalidad. Por supuesto que Leibniz no las reconoce como tales —aunque conociera seguramente la formulación escolástica de la intencionalidad (el movimiento de la *intentio*, del tender hacia..., que se dividía en *intentio prima* e *intentio secunda*, en acto inmediato y en acto reflexivo de la inteligencia)—, pero las usa para definir la tensión entre la mónada y la alteridad. En estas *vis expressiva* y *repraesentativa*, Heidegger ha querido ver la idea de trascendencia. En efecto, en las lecciones sobre Leibniz de 1928 y en el escrito *La esencia del fundamento*, de 1929, había individuado en la tensión de la mónada la trascendencia de la existencia, la modalidad con la que el *Dasein* se sale de sí para encontrarse con el mundo circundante.

El nudo sobre el que quisiera detenerme, gira pues, entorno a la noción de *conatus*, en la cual se prefigura la intencionalidad. Por supuesto, sabemos que la estructura cerrada de la mónada leibniziana, vuelve problemático hablar de tendencia hacia la alteridad. En efecto, cuando Leibniz nombra el “*conatus*” o “*nisus*”, lo atribuye a los cuerpos, y por lo tanto lo inserta en el ámbito de la dinámica, de esa ciencia que no se refiere directamente a la existencia. No es la misma cosa hablar de fuerza elástica o energía cinética, que hablar de trascendencia del yo. La actividad de la conciencia no puede ser equiparada a la de los cuerpos. Sin embargo, precisamente porque Leibniz no acepta el rígido dualismo cartesiano entre *res cogitans* y *res extensa*, y trata de fundar lo que él llama “la unión del alma con el cuerpo”, podemos encontrar en el seno de la monadología un camino que nos permite conectar el movimiento de los cuerpos con la tensión centrífuga de la conciencia.

El “nuevo sistema” (que Leibniz desarrolla en el escrito del 1695, titulado justamente *Système nouveau de la nature*), indica una posibilidad de

³¹ E. Husserl, *Erste Philosophie*, cit., tomo VII, p. 198.

acción que no sólo revela una fuerza endógena de la mónada, sino que delinea, además, la posibilidad de la comunicación entre las substancias. Según Leibniz, las mónadas son substancias simples, y son las únicas y verdaderas substancias: la naturaleza de estas formas substanciales “consiste en la fuerza y en algo análogo al sentir y al apetito”³². Por consiguiente, debemos concebir las formas substanciales “a semejanza de la noción que poseemos de las almas”³³. También el alma, pues, está dotada de fuerza, de sentimiento y de apetencias o deseos, de una movilidad que, dice Leibniz, “envuelve un conato o tendencia a la acción”. Ciertamente, no hay que descuidar la diferencia entre movilidad del alma y movilidad del cuerpo: efectivamente, el § 79 de la *Monadología* confirma que “las almas actúan según las leyes de las causas finales mediante apeticiones, fines y medios. Los cuerpos actúan según las leyes de las causas eficientes o de los movimientos”³⁴. Pero desde el momento que los dos ámbitos, “los dos reinos” —dice Leibniz— el de las causas eficientes y el de las causas finales, están en mutua armonía, es evidente que el estrato del alma y el corpóreo no corren paralelamente, pero pueden encontrarse. No se trata de recurrir aquí a la subordinación de la dinámica a la metafísica: nos encontramos ya en un plano diferente. El intento de instaurar la comunicación entre las substancias, no sólo está ya más allá del dualismo alma-cuerpo, sino que parece indicar además la posibilidad de abrir alguna vía para la comunicación intermonádica.

Si observamos el sistema de la armonía preestablecida a partir de la relación entre las substancias, éste manifiesta una aporía, que podríamos llamar la aporía de la comunicación. Si la unión o la “conformidad” del alma y del cuerpo orgánico resulta, en definitiva, bien legitimada y aceptable, lo que sigue siendo problemático es aquello que Leibniz define como “el encuentro” entre las dos dimensiones. Habiendo establecido que las mónadas están dotadas de una actividad que las modifica desde su interior, el problema con el que Leibniz se encuentra es el de encontrar un camino que conjugue la tendencia a la acción interna de cada mónada, con la de todas las demás.

Esta fuerza interna no es el simple *conatus* de los cuerpos (de hecho, Leibniz reconfirma a menudo, que la fuerza se subdivide en entelequia e impulso, y que la entelequia es la fuerza primitiva, mientras que el impulso [*l'effort* o *conatus*] es la fuerza derivativa). Y sin embargo, la entelequia,

³² *Escritos*, p. 461.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Escritos*, p. 623.

entendida como “tendencia” entre potencia y acto, permanece como una posibilidad de acción. Tal vez, no podemos aplicar a esta posibilidad de acción la definición de “*intentio*”, desde el momento que la “*intentio*” tiene que ver más vale con la esfera moral que con la metafísica u ontológica (en efecto, cuando Leibniz habla de “*activitas intetionalis*” se refiere a la posibilidad de realizar el bien — una de sus cuestiones es, precisamente: “*si malis est intentionale*”). Pero podemos interpretar la entelequia —que yo defino como la posibilidad de acción—, como el operador que puede poner a las mónadas en comunicación. Se trata de un operador no directamente intencional, que produce, sin embargo, como consecuencia, una cierta intencionalidad. Aunque haría falta la “*intentio*” para que una mónada se conecte con las otras (en efecto, en Leibniz, ella no se conecta con las otras porque no lo necesita), el resultado de la teoría de la armonía es un entrecruzarse de intenciones —o sea, como me gustaría decir, de miradas recíprocas entre las mónadas.

No quisiera dar la impresión de estar forzando la teoría de la mónada, justamente en su núcleo más sólido, o sea en la idea de la falta absoluta de ventanas. Sin embargo, esta celosa clausura representa una auténtica provocación para el pensamiento filosófico y, en definitiva, sin parecer paradójal, creo que suscita con dramatismo y urgencia, precisamente el problema que parece querer excluir: vale decir, el problema de la intermonadicidad. Como si Leibniz hubiese visto lo abismal del problema, y lo hubiese planteado en forma negativa: en lugar de tratar de resolverlo, lo dramatiza en su negación, en la clausura monádica. Y esto me parece un modo extraordinariamente trágico y extremadamente refinado de hablar de la comunicación intersubjetiva: no hablar de ello, justamente porque hablando, se corre el riesgo de resolverlo, es decir, de borrarlo como problema. La clausura de la mónada, quiere representar el abismo del solipsismo, pero la mónada no posee ventanas porque ya está en el universo de la comunicación, porque ya participa del universo de todas las otras mónadas. Y si participar significa encontrarse en una relación recíproca, entonces, las mónadas se encuentran ya en una suerte de dimensión intersubjetiva.

Además, si la mónada no es sólo un ente pensado, no es un *ens rationis*, pero existe, si en ella se realiza pues el “*conatus ad existentiam*”, si su entelequia expresa pues la voluntad de existencia, aquello que Leibniz llama el “*existiturire*” (y que, lo señalo entre paréntesis, Heidegger proponía sugestivamente traducir por “sed de existencia”): todas sus apetencias, y sus esfuerzos “*ad nova perceptiones*”, son concretos, factuales, existentes. Claro,

Leibniz excluye cualquier influencia factual entre las mónadas. “*Si admittamus unam substantiam in aliam influere non posse, jam hinc sequitur substantiam quamvis esse per se activam*”³⁵. El *influxus* como tal es imposible, ya que la mónada “expresa” todo el universo, de un modo que es particular de cada una, gracias a las leyes de actividad de su propia naturaleza, sin recibir ninguna influencia desde lo externo (a excepción de la influencia de Dios, pero aún esto último puede acaecer solamente alguna vez, y está ligado a circunstancias “extraordinarias y milagrosas”). Pero esto no basta para afirmar, como se ha hecho a menudo, que la teoría de las mónadas es un solipsismo dogmático. La monadología, plantea cuanto menos, el problema de la intersubjetividad, y nosotros, hoy, podemos introducir en la concepción monadológica justamente este problema, porque no es heterogéneo con respecto a ella.

La mónada “existe”. Incluso en este caso, tenemos que precisar: existe pero sin nacer o perecer, y por lo tanto, según modalidades diferentes que las que nosotros atribuimos hoy a la existencia. La finitud no es un carácter fundamental de la mónada, y sin embargo la mónada existe. Y su existencia implica también una posibilidad de comunicación: ¿cómo interpretar de otro modo el pasaje del parágrafo 2 de los *Principios de la Naturaleza y de la Gracia fundados en razón*, donde Leibniz afirma que “la simplicidad de la substancia no impide la multiplicidad de las modificaciones que se deben encontrar juntas en esta misma substancia simple; y deben consistir en la variedad de las relaciones con las cosas que están afuera”³⁶? M. Mugnai acaba de publicar un libro dedicado a la teoría leibniziana de las relaciones, concentrándose en las implicaciones lógicas del problema³⁷. Pero yo creo que podría dar buenos frutos también un examen, como decir, ontológico y a la vez subjetivista, sobre el concepto de relación en Leibniz³⁸. Un análisis, pues, que descubra las implicaciones recíprocas entre la teoría monadológica de las relaciones, la ontología contemporánea y la filosofía de la subjetividad. La vía que sigo yo es la de especificar los núcleos teóricos de la monadología, utilizándolos como tales, o sea, como manifestaciones del pensamien-

³⁵ GP, II, p. 206.

³⁶ *Escritos*, p. 597.

³⁷ M. Mugnai, *Leibniz' Theory of Relations*, Steiner, Stuttgart 1992.

³⁸ Sobre esta problemática véase mi artículo *La camera oscura. Implicazioni e complicazioni del soggetto in Leibniz*, en “aut aut”, n. 254-255, 1993, pp. 159-178; y el volumen colectivo a mi cargo, *Leibniz und die Frage nach der Subjektivität*, “Studia Leibnitiana” Sonderheft 23, Steiner, Stuttgart 1994.

to que pueden ser retomadas y reelaboradas en vistas de lo que en fenomenología se llama la “cosa misma” (*die Sache selbst*), es decir, la concreción del problema que se enfrenta.

La existencia, inclusive la de las mónadas, es de por sí una cuestión de relaciones, de reciprocidad, de inserción del individuo en el fluir del mundo, en los laberintos de la composición del continuo y de la libertad, que no son laberintos lógico formales sino existenciales, conectados con la multiplicidad concreta de la vida. En su ensayo sobre el barroco, Severo Sarduy ha escrito que la comunicación intermonádica es típicamente barroca, porque es mantenida unida a la *monas monadum*, que es, justamente, “excesiva”, barroca, porque duplica la comunicación entre las mónadas, contradiciendo de este modo el principio del mínimo consumo³⁹. El paralelismo entre monadología y barroco ni es una idea nueva, ni es muy original, pero si geometrizamos este “exceso”, este “despilfarro” energético, obtenemos una figura interesante, que puede describir la intersubjetividad monadológica. Esta figura es una elipse, en la cual tenemos un desdoblamiento del centro: un centro presente, autoconsciente, manifiesto, y uno virtual, en el que el conocimiento y la exhibición son solamente posibles. El primero representa al sujeto; el segundo representa al Otro. De este modo, el *ego* y el *alter ego*, la mónada y la otra mónada, están incluidos en el mismo horizonte, que no es perfectamente circular, precisamente porque no es ideal, sino concreto, lleno de todas las transformaciones, las metamorfosis, las combinaciones posibles entre los centros monádicos.

Este es el universo monadológico, en el cual “todo es lleno y en todas partes hay sustancias simples que están efectivamente separadas unas de otras por acciones propias que cambian continuamente sus relaciones”⁴⁰. Los cambios en las relaciones internas de la mónada, producen una acción que, a su vez, produce un cambio de la mónada. Pero de un modo todo lleno, donde la mínima variación hace variar el universo entero, incluso cada mínimo cambio en las relaciones intramonádicas produce un cambio en las relaciones que transitan por todo el mundo y que son, pues, intermonádicas.

De aquí se obtiene la idea de la armonía, del acuerdo que subsiste entre las mónadas y entre todas las partes del universo. Pero no puede haber una armonía entre entidades inertes o perfectamente aisladas: mejor dicho, ésta se parecería a una armonía artificiosa entre bolas de billar, mantenidas juntas y

³⁹ Cfr. S. Sarduy, *Barroco*, Ed. de Scuil, Paris 1975.

⁴⁰ *Escritos*, p. 598.

reguladas por un jugador. No es ésta la idea que ha sugerido a Leibniz la imagen del relojero: Dios no arregla constantemente la posición de bolas de billar, sino que supervisa el acuerdo que las mónadas instauran entre sí. Y este acuerdo es constantemente vuelto a poner en juego, es constantemente renegociado, renovado y reencontrado.

Pero, curiosamente, esta es justamente la concepción husserliana del acuerdo intersubjetivo (también Husserl habla a veces de “acuerdo” y de “armonía intermonádica” --por ejemplo, en la V Meditación cartesiana). Escribe Husserl en un pasaje de las *Meditaciones cartesianas*: “Es inherente a la constitución del mundo objetivo, por esencia, una armonía de mónadas, es más, [le es inherente] esa constitución armónica particular que tienen las mónadas, y por ende, una génesis que se activa armónicamente en cada mónada”⁴¹. El mundo se vuelve intersubjetivo gracias al acuerdo entre las mónadas, que no es impuesto dogmáticamente ni de manera sobrenatural, sino que es “intencional”, es un acuerdo que parte de una *intentio* y que deviene, él mismo, objetivo de una *intentio*. “Se trata de un hecho que pertenece a los contenidos intencionales que se encuentran en los hechos del mundo de experiencia existente para nosotros”⁴². La armonía se transforma en un hecho de experiencia intersubjetiva, experiencia que las mónadas obtienen participando del mundo, o sea, poniéndose en relación recíproca. Y por otra parte, también la intersubjetividad en sentido fenomenológico se vuelve un hecho de armonía intermonádica, de “interexpresión” (si me es consentido el término) entre las mónadas. Por lo tanto, no sólo es posible leer en clave fenomenológica la relación intermonádica leibniziana, introduciendo en ella la intencionalidad, sino que, además, es posible, interpretar a esta última desde el punto de vista de la armonía monadológica.

Cuando se habla del “mundo armónico” leibniziano, yo valorizo el aspecto organicista de la teoría de la armonía preestablecida, que no representa una renuncia a la actividad humana sobre la base de una suerte de abandono al curso pre-ordenado del mundo, sino que, constituye una conquista “intencional” de los sujetos humanos. El mundo intermonádico se construye como armonía, pero ésta depende de la acción del hombre. Precisamente, actuando por el bien, el hombre contribuye al logro de la armonía. Así, en el mundo leibniziano continúa operando una intencionalidad que permite lo que yo llamaría “la apertura monádica al mundo”.

⁴¹ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, cit., § 49.

⁴² *Ibid.*

El conocimiento, para Leibniz, tiende continuamente hacia más allá de sí mismo, tiende pues constantemente a mejorarse, a alcanzar un grado de perfección siempre mayor. El sentido de esta tendencia es el de una teleología infinita, el de un corrimiento continuo del telos, del fin y de la tarea asignada a la humanidad. Para aceptar esta tesis, debemos ante todo estar de acuerdo en que hay un conjunto de fines y de tareas que la humanidad tiene ante sí — por lo menos Leibniz lo creía así, y la concepción fenomenológica también. Desde una perspectiva nihilística, en cambio, no se puede ni hablar de teleología; ni pensar pues en distinguir entre diversas modalidades de teleología. Ahora bien, la característica que yo veo en la teleología monadológica es una constante postergación del *telos*, que en el momento en que es alcanzado, se desplaza más allá. No como el relojero de Newton que, según Leibniz, está obligado a regular sus relojes a cada instante, sino como arquitecto, quien, una vez construida la casa, involucra a los habitantes en su cuidado y administración.

En el cosmos armónico, hay entonces, participación, pero ¿por qué debe haber también un desplazamiento continuo del *telos*? Si la tensión teleológica es universal, y tiene que ver pues con todas las mónadas y todas las cosas; y si todas las mónadas y las cosas están no sólo unidas, sino también comunicadas, siendo, en cierto sentido, interdependientes, entonces, la persecución del *telos* se vuelve una construcción común, intencional e intersubjetiva, y la armonía debe necesariamente ser reestablecida ante cada mínima variación. Bella es la frase de Leibniz, que nos recuerda que “lo que Hipócrates dijo acerca del cuerpo humano, es cierto para el universo mismo: todas las substancias conspiran entre sí y simpatizan (*omnia conspirantia et sympathetica esse*), y nada acace en una creatura que no alcance a todas las otras con algun efecto (*aliquis effectus*) exactamente correspondiente”⁴³.

Este elogio leibniziano de la conspiración entre todas las partes del universo, nos remite al *sympnoia pánta* de Hipócrates y a Plotino (quien recupera este concepto). La analogía entre la tesis leibniziana de la armonía y la concepción griega de la íntima conexión entre todas las cosas del universo, es evidente. Pero creo que acentuar, a través de esta analogía, la cercanía de Leibniz con Hipócrates (o aún con Heráclito —cuya concepción de la armonía representa el equilibrio entre las tensiones constantes que estruc-

⁴³ G.W. Leibniz, *Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanae*, en GP, VII, p. 311. Acerca de la posición de Leibniz sobre la idea hipocrática de la conspiración universal, véase también *Escritos*, pp. 508, 619, 630.

turan el cosmos: “lo opuesto concordante y de lo discordante bellísima armonía”, reza en efecto el fragmento 8), o bien su cercanía con Plotino, representa dos modalidades hermenéuticas diferentes, y conduce a dos resultados diferentes. En efecto, el paralelismo con Heráclito, Hipócrates y los “físicos” del primer pensamiento griego, indica un Leibniz dedicado a la construcción de la armonía como difícil equilibrio entre realidad e idealidad, entre pasado conocido y futuro incierto, entre omnisciencia divina y conocimiento humano, entre providencia divina y acción humana. Mientras que considerar la armonía preestablecida como un desarrollo de la concepción plotiniana, neoplatónica y tal vez gnóstica, significa interpretar la teoría leibniziana como una entrega ante la potencia divina y la potencia natural cósmica, cuya armonía se sustrae, por su esencia, a la acción e incluso a la comprensión del hombre, como es el caso, por ejemplo, de la teología negativa. Acentuar uno u otro de estos dos paralelismos significa optar por una u otra interpretación global del pensamiento leibniziano. A mi modo de ver, Leibniz está más cerca del primer pensamiento griego y, por lo tanto, concibo su idea de armonía como una idea, por así decir, “constructiva”, en el sentido de que debe ser construida, es decir: “por construir”, (mientras que en el segundo caso esta idea sería concebida, manteniendo la analogía lingüística, como “ya construida”). De todos modos, considero que esta cuestión tiene una importancia decisiva para la interpretación, la ubicación y el futuro del pensamiento de Leibniz.

La armonía es preestablecida sólo en tanto idea regulativa conferida a la humanidad, y su consecución es la tarea infinita asignada por Dios a los hombres. Y creo que esta teleología es intersubjetiva, que es, pues, realizable sólo mediante un proceso de comunicación y de comprensión entre las mónadas. Tratando de explorar la posibilidad de un sentido intersubjetivo en la monadología, he querido simplemente indicar algunas líneas de desarrollo del sistema leibniziano.

No sé si las afinidades estructurales que he tratado de mostrar, son suficientes para amalgamar las dos perspectivas, pero estoy seguro que hay puntos de convergencia —son justamente los que he comenzado a analizar en este trabajo— tales como para justificar un proyecto de interacción entre monadología y fenomenología. Este proyecto podrá consistir, en mi opinión, en el desarrollo de un nuevo paradigma filosófico, que yo llamo —por cierto, sin gran originalidad— “fenomenología monadológica”.