



**Volver a Leibniz:
Razones
para una opción reactualizadora**

Lorenzo Peña

**Ciudad de México
Octubre de 2009**

Edita JuriLog

Volver a Leibniz: Razones para una opción reactualizadora

Lorenzo Peña

<<http://lorenzopena.es>>

México 2009-10-26

A lo largo de la historia de la filosofía desde hace, por lo menos, 30 lustros, es frecuente que se lancen movimientos de retorno. La filosofía vuelve a sus fuentes; aunque permanezcan eclipsados o desatendidos durante algún tiempo, sus clásicos acaban recuperando su presencia y su influjo en nuevas generaciones; pero de modo cíclico: unas veces se vuelve a Aristóteles, otras a Kant; ha habido movimientos de retorno a Platón, a Hegel, a Frege, más recientemente a Russell; también a Descartes, a Spinoza, a Marx, a Hume, a Husserl y, desde luego, a Sto. Tomás de Aquino y a otras grandes figuras de la escolástica.

La opción que propongo es la de tomar a Leibniz como un eje de reactualización de nuestras fuentes filosóficas, lo cual no es incompatible con una gran atención a otras fuentes, sean algunas de las más arriba enumeradas o cualesquiera otras.

Lo que sugiero es un programa de hacer filosofía a lo Leibniz. No sólo, pues, estudiar a Leibniz o seguirlo estudiando —una tarea que frecuentemente se ciñe a un trabajo casi filológico de examen e interpretación de textos y de inspección de la estructura argumental subyacente—, sino tomar su filosofía, tanto en sus contenidos como en su *modus operandi*, como patrón o modelo de buen trabajo filosófico.

En lo tocante al modo operativo o método filosófico, aquello en lo que creo que Leibniz nos ofrece un buen modelo es la enumeración de principios, o sea de tesis centrales de un sistema filosófico que se ensamblan en una propuesta coherente, que se intenta armonizar lógicamente y que sirve para brindar una explicación de conjunto que solvente una amplia gama de problemas filosóficos, siempre respetando el canon de salvar las apariencias, o sea: si bien los principios no quedan demostrados por su capacidad explicativa —ni siquiera cuando se los toma en su conjunto—, esa virtud de explicar los fenómenos solventando las dificultades (por lo menos en gran medida, aunque no sea absolutamente) sí ofrece una razón válida (no incontrovertible, no demostrativa) para escoger ese sistema de principios, siquiera provisionalmente.

Ese método difiere del más usual en la filosofía analítica —con el cual guarda un parentesco de afinidad—, que consiste en ajustarse a dos cánones: probar lo más posible y definir (o al menos dilucidar conceptualmente) lo más posible.

Ajustándose uno a ese doble canon analítico, es seguro que hará buena filosofía, evitándose incurrir en el género de prosa que podríamos calificar de «ensayístico» que abunda entre los filósofos de orientación euro-continental (posmodernistas y similares), donde se hace difícil saber cuándo nos las estamos habiendo con dilucidaciones conceptuales, cuándo con inferencias, qué reglas de inferencia se están usando (si es que la ristra de asertos que tenemos ante los ojos aspira a ser una inferencia) o si se trata de «argumentos no inferenciales», cuya naturaleza sería enigmática.

Pero, siendo útil ese doble canon analítico, sufre una grave limitación: la de no ofrecer ninguna clave para construir una filosofía que aborde a la vez una amplia gama de problemas filosóficos, dándoles unas soluciones conjuntadas.

La mayor parte de la producción de los filósofos analíticos, anglosajones o no, consiste en discusiones de detalle o, a lo sumo, en propuestas para abordar un ramillete de problemas dentro de una determinada disciplina filosófica estrictamente acotada. De algún modo podemos decir que, en esa directriz, los modelos de escritura son:

- el artículo especializado o la colaboración en una antología, generalmente detallístico (discusión de tal argumento, objeciones a tal o cual tesis de tal o cual autor) y de una suficiente brevedad para tener cabida en ese tipo de publicación;
- la tesis doctoral, a veces publicada como libro, que viene a ser como una prolongación, tendencialmente al infinito, de ese mismo tipo de trabajo detallístico, p.ej. pasando revista a un elenco de argumentos a favor y en contra de una cierta tesis.

Siendo, claro está, valiosas e imprescindibles las producciones filosóficas de esos dos tipos, hay otros géneros que no tienen mucha cabida en esos moldes metodológicos, como son:

- (1) El tratado: una exposición sistemática de todo un campo de la filosofía, que no sea empero una introducción didáctica (la cual generalmente se contenta con una yuxtaposición de problemas, ideas, incitaciones a la reflexión y a la lectura o discusiones), sino un compendio que aborde con profundidad toda la problemática esencial de la disciplina.

Leibniz ofrece pocos trabajos de esta índole (podríamos acercarnos a este género de tratado sus obras más voluminosas, como la *Teodicea* y los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, aunque la factura literaria de ambos escritos esté alejada del tratado académico). Al invocar la necesidad de este género de producción filosófica, pienso más en el gran sistematizador del sistema leibniziano que es Christian Wolff. Creo que el retorno a Leibniz debería ir acompañado de una reestimación o rehabilitación de Wolff (como ya propusiera en su momento Nicolai Hartmann).

(2) El opúsculo (folleto, libreto o tratadito), que es el preferido de Leibniz, quien nos ha dejado muchísimos: la *Confessio Philosophi*, el *Tratado de la naturaleza y de la gracia*, el *Tratado de metafísica*, las *Generales Inquisitiones*, la *Monadología*, el *Sistema nuevo de la naturaleza* e incluso folletos políticos (como el *Mas christianissimus*), a menudo obras de factura similar, así como muchos otros escritos asimilables, de algún modo, a este género en los campos de la filosofía de la naturaleza, la matemática, la filosofía jurídica, la lógica, la epistemología, la teología filosófica y la teología a secas y tantas otras que abarcó su fértil talento.

En suma. Hacer filosofía siguiendo a Leibniz es hacer filosofía más sistemática, más sintética —sin por ello dejar de ser analítica en el cumplimiento de los dos cánones de demostración y de dilucidación conceptual.

No pasarse la vida dándole vueltas a tal punto o tal otro, sino también abordar las cuestiones filosóficas con un espíritu de conjunto, proponiendo sistemas filosóficos.

No es que hayan faltado en la filosofía analítica autores que se han acercado a esa labor. Ahí están David Lewis, Gustav Bergmann, Richard Sylvan, H.N. Castañeda. Su ejemplo no ha cundido porque se le oponen las exigencias del quehacer académico según se suele entender, en medio del maltusianismo y del darwinismo social: lucha por la vida, supervivencia del más apto o del más fuerte —que es aquel que demuestra ser imbatible en tal o cual cuestión o a lo sumo en tal ámbito concreto de cuestiones netamente delimitado.

Y es de señalar que Leibniz no ha sido ajeno al trabajo sistematizador de Castañeda, así como también que la empresa filosófica de David Lewis se ubica en un terreno claramente leibniziano.

Si la filosofía desea tener un impacto en la cultura humana y ser escuchada por quienes no son filósofos profesionales, tiene que ofrecer soluciones de conjunto a los problemas, a través de tratados y de opúsculos, de exposiciones sistemáticas, largas y breves, susceptibles eventualmente de su divulgación por la vía de ensayos de factura adecuada para tal fin.

Pasando de la forma de hacer filosofía al contenido —o sea: a la filosofía de Leibniz—, creo que podemos tomar del gran maestro alemán una serie de tesis o principios que él fue engarzando en sus escritos, a la vez que hay otras tesis de su propuesta que no serían válidas ni merecerían que tratáramos hoy de adherirnos a ellas.

¿Qué es la filosofía de Leibniz? Hay, en realidad, un conglomerado heteróclito de afirmaciones que se hallan esparcidas a lo largo de los numerosísimos escritos de nuestro autor, sobre temas tan variados como la

política de su tiempo, los fundamentos de la metafísica, la lógica, la matemática, la historia, la filosofía del lenguaje, la teoría jurídica, etc. Es un abigarrado cúmulo, que, pese a su diversidad, no deja de estar unido por pasarelas subterráneas que unen cada zona de su reflexión con otros territorios de la misma, entretejiendo una red subyacente de vínculos de cohesión, de suerte que, si bien unos asertos no implican a los otros, sí hay algún género de regla de inferencia no deductiva que, bajo ciertos supuestos, hace verosímil la combinación de esas tesis o al menos de muchas de ellas.

Eso es lo que posibilitará la labor sistematizadora de Christian Wolff y lo que nos autoriza a hablar de una filosofía leibniziana —pese a toda esa heterogeneidad y a la evolución de las ideas del pensador de Leipzig.

En ella se contienen tesis que no sé si hoy encuentran partidarios, como la expresada en la célebre fórmula «la mónada no tiene ventanas», o sea un principio de autosuficiencia metafísica de cada sustancia, en virtud del cual no se da algún influjo causal, sino que los sucesivos estados de la sustancia se van desplegando a partir de su noción o esencia individual, de tal modo que —en virtud de la armonía preestablecida— reine una correspondencia universal entre las cosas *como si* existiera una concatenación causal entre ellas. Sin duda ese principio de pura espontaneidad ontológica de las sustancias es consecuencia de las discusiones suscitadas en toda la filosofía del siglo XVII sobre las dificultades de la acción causal, que parecía implicar una contradicción y que suscitó las variadas tesis del paralelismo psico-físico (Spinoza), el ocasionalismo (Geulinx, Malebranche) y la armonía prefijada (Leibniz).

Desde el punto de vista que yo defiendo, más vale apenar con contradicciones —si es verdad que la acción causal las implica—, considerando que se trata de uno de muchos casos en los que hay que dar la bienvenida a las lógicas paraconsistentes.

Sin embargo, dejando de lado la tesis de la espontaneidad absoluta de las mónadas, el aserto de la armonía universal es perfectamente defendible como uno de los principios rescatables de la filosofía leibniziana.

Voy a enumerar diez de tales principios. No entro aquí en averiguar si esa postulación encierra alguna redundancia lógica, lo cual es posible. Ni pretendo tampoco acotar así el elenco de tesis de la filosofía leibniziana que pueden ser recuperables desde una perspectiva contemporánea para un filosofar racional y de cuño analítico. Puede que haya otras no menos valiosas.

Principio Nº 1: principio de continuidad: exclusión de saltos. Dejando de lado la cuestión hermenéutica de cómo ve Leibniz ese principio (si como uno de valor lógico-metafísico o sólo una ley válida para este mundo, aunque yo me decanto por la primera alternativa), Leibniz tiende a ver en este principio una de sus afirmaciones básicas, a la que él querría dar una extensión ilimitada, pero que se ve forzado a restringir. En una versión

irrestringida nos diría que toda función es continua, lo cual obviamente no se cumple.

Más cautamente podríamos darle una enunciación a la que tiende Leibniz frecuentemente: en la realidad (en ésta y en cualquier otra posible), cualquier función o correlación es, de algún modo, superveniente sobre una función densa (más que necesariamente continua en sentido matemático técnico), o sea, tal que, al aproximarse los argumentos o inductos, se acercan también los valores funcionales o eductos.

Es lo que nuestro autor llama también la «*lex iustitiae*», que tentativamente podríamos formular de este otro modo: en cualquier correlación real, o al menos en cualquier correlación de un mundo bien hecho, a supuestos similares han de corresponder resultados también similares.

¿Es toda la realidad continua en ese sentido? ¿No hay de veras saltos? En «El cumulativismo» he afirmado ese principio leibniziano frente a las tesis discontinuistas o saltuarias del «equilibrio puntuado» hoy en boga, nuevas formas de catastrofismo o rupturismo ontológico. Creo que los contraejemplos pueden afrontarse y que, como programa, el continuismo es más fructífero y más atractivo.

A favor de ese principio aduciría dos consideraciones. La primera es que el salto tiene siempre algo de profundamente irracional. Que haya una correlación entre dos series de fenómenos o situaciones, A y B, y que, en llegando a un cierto punto en la línea A, se produzca un brinco en la B, sin que eso estribe en otro tránsito subyacente que sí sea continuo o denso, eso en realidad excluye que en la serie A podamos encontrar una explicación de la serie B; la correlación se hace así caprichosa y enigmática. El salto es siempre un desafío a la razón, la cual tiene al tránsito paulatino entre sus ideales regulativos.

Mi segunda consideración a favor del principio de continuidad es que es acorde con la inferencia a la mejor explicación. Si tenemos dos explicaciones o descripciones de los fenómenos, una ajustada al principio y la otra no, creo que por esa regla de inferencia no deductiva estamos autorizados a preferir la explicación o descripción con continuidad, que ofrece un cuadro estéticamente más atractivo, más elegante.

En el terreno de la filosofía práctica, la discontinuidad, o sea el salto, implica siempre una injusticia, o sea un corte arbitrario, lo cual conculca el principio de razón suficiente práctica, que toda decisión —que afecte a otros— ha de tener su porqué.

Principio N^o 2: principio de razón suficiente. Éste tiene, evidentemente, muchas formulaciones posibles, no coincidentes, desde las que lo identifican al principio de causalidad a otras que corren el peligro de diluir esa suficiencia en alguna noción vaga de fundamentación o explicación. A sabiendas de tal ambigüedad, sin pretender disiparla, diría que lo esencial de

este principio es pedir que para cada hecho se brinde una consideración que responda a la pregunta «¿Por qué?», en algún sentido apropiado de tal locución, sea el causal, sea otro.

Lo que excluye el principio de razón suficiente es la ocurrencia de hechos porque sí, el acaecimiento de situaciones que sean total y absolutamente contingentes de suyo e incluso dada toda la concatenación universal de hechos anteriores y coetáneos. Desde luego es verdad que asumir este principio corre el riesgo de acabar rechazando toda contingencia, porque, si cada suceso tiene una razón suficiente, no podría dejar de existir existiendo aquellos otros hechos que constituyan esa razón; y así sucesivamente; en último término, para Leibniz, esa serie infinita misma de antecedentes y consiguientes tiene que tener su razón que, en definitiva, es la optimalidad metafísica del orden de hechos así constituido frente a las alternativas, siendo tal optimalidad otro de sus postulados metafísicos.

En una visión de realismo modal a lo David Lewis he tratado en otro lugar de brindar un tratamiento leibniziano alternativo: la serie de este mundo es sólo una de las infinitas series que están realizadas en el espacio real de los mundos posibles, por lo cual sí hay una respuesta a la pregunta de por qué en nuestro mundo se da esa serie: porque es la definitoria de tal mundo, y éste existe porque todos los mundos posibles existen.

En el ámbito de la filosofía práctica, el principio de razón suficiente está excluyendo la arbitrariedad, la toma de decisiones que afecten a los demás (y en alguna medida también a uno mismo) simplemente porque sí, porque le da a uno la gana, sin tener motivo alguno.

El principio de razón suficiente no es, sin embargo, idéntico en el terreno de la filosofía teórica y en el de la filosofía práctica; en el primero nos dice que todo tiene explicación; en el segundo nos dice que de toda decisión hemos de suministrar un motivo válido, que nuestras reglas de conducta han de excluir las decisiones arbitrarias (al menos siempre que estén en juego los intereses de otros o incluso los de nuestro yo futuro).

Principio Nº 3: principio de inhesión o analiticidad, que nos viene a decir que los juicios sintéticos se reducen, de algún modo, a juicios analíticos. Creo que esta tesis está bastante vindicada hoy desde una perspectiva quineana, en la cual la dicotomía entre los enunciados analíticos y sintéticos es relativizada y convertida en cuestión de grado. Ninguna verdad es tan totalmente analítica que sería imposible reconstruir nuestra visión de la realidad abandonándola, porque siempre hay recursos alternativos, entre otros el cambio de lógica. Y ninguna tesis es tan totalmente sintética que daría igual afirmarla que no, porque la afirmamos en virtud de datos cuya explicación vamos averiguando o al menos postulando como hipótesis, por lo cual desechar la afirmación sin más haría tambalearse nuestra imagen del mundo, según la hemos pergeñado en un momento dado.

Este principio, por consiguiente, es un corolario de la tesis de que no hay contingencia absoluta, que toda contingencia es relativa y parcial; de suerte que no podríamos, sin más —una vez que nos vamos formando una imagen de la realidad o de alguna región de la misma— reemplazar un aserto por su contrario sin que eso importe.

Napoleón Bonaparte habría podido salir victorioso en Waterloo, pero sin duda el Napoleón Bonaparte que conocemos, el personaje histórico que es objeto de nuestros relatos verídicos, no. Un presunto descubrimiento historiográfico que desmintiera la creencia común y tradicional en la derrota francesa de Waterloo trastrocaría tanto la imagen de la historia que podríamos decir que se estarían usando otros conceptos, incluido otro concepto del propio personaje histórico Napoleón.

Otro tanto podríamos decir de los demás grandes episodios de su carrera (sin que quepa fijar qué episodios son de magnitud suficiente para venir considerados grandes o significativos): su expedición a Egipto, su aventura española, su ataque a Rusia, su coronación como fundador de una dinastía, su origen corso. Si en el futuro se cuenta en las historias que quien se llamó así no era de tal origen, o no se proclamó monarca, o no hizo esas acciones que se le atribuyen, más que decir que se ha cambiado la historia del personaje cabrá decir que era un personaje legendario, aunque coincidente en tales o cuales rasgos con uno real.

Un poco como Thomas Kuhn —con su teoría exagerada de las revoluciones científicas— sostuvo que cada nuevo paradigma es inconmensurable respecto a los anteriores —toda vez que no atribuye diferentes propiedades a los mismos entes, sino otras propiedades a otros entes—, podríamos decir aquí que, no habiendo ninguna línea de demarcación precisa entre lo que es definitorio de un ente o de un género de entes y lo que meramente le acaece como cuestión de hecho bruto, las alteraciones o rectificaciones de nuestros asertos sobre esas cosas acaban dando lugar a que, en realidad, estemos hablando de otras cosas, no de las mismas, sin poder fijar un punto preciso en el que se da ese tránsito, porque es un paso gradual.

En el campo de la filosofía práctica, el principio tiene un significado afín pero distinto: las propiedades que, como resultado de nuestras decisiones, vaya a adquirir una cosa han de convenir a la naturaleza de la misma; o sea, tenemos aquí en obra una prescripción o un canon de respetar siempre la naturaleza de las cosas, que, según se sabe, es una versión moderna del jusnaturalismo.

Principio Nº 4: principio de plenitud (u optimalidad metafísica). Esta tesis seguramente es un corolario de principio nº 1 (o viceversa); nos dice que todos los escalones que puede ocupar la realidad en su devenir los ocupa, en lugar de que quedan ocupados unos sí y otros no.

De nuevo ese principio de plenitud o de realización plena trató Leibniz de compatibilizarlo, dificultosamente y a duras penas, con su creencia de que

el nuestro es el único mundo posible. Acudiendo hoy a las ideas del realismo modal a lo David Lewis podemos dar una formulación más cauta.

La realidad en su conjunto, desde este ángulo, se ajusta al principio, porque, en ese espacio de los posibles, todos están realizados.

Ahora bien, ¿se cumple este principio en un mundo dado? Según Leibniz sí, aunque restringido al de composibilidad: en cada mundo o serie de cosas y hechos, se da el máximo de lo composable; y, de entre esos órdenes maximales, se realiza aquel que absolutamente reúne el máximo grado de perfección, o sea el que hace que haya un más alto valor existencial agregado.

Quizá más modestamente podríamos hoy decir que se ajusta a la inferencia a la mejor explicación una imagen del mundo que nos lo acerque, en la medida de lo compatible con la experiencia, al modelo de la plenitud. Hay desiertos, sin duda. Hay puestos vacíos. La experiencia nos fuerza a reconocerlos. Cuando y donde no sea así, hay que suponer que no estamos ante vacíos (e incluso tal vez los huecos o vacíos no lo sean del todo, aunque tales cuestiones de teoría física prefiero dejarlas de lado). Cuando cabe la duda racional, es más acorde con esa perspectiva racionalista la hipótesis del no-vacío.

En el orden de la filosofía práctica, este principio significa que no sólo hay que justificar las acciones o decisiones sino también las omisiones o inacciones. No digo que haya simetría entre unas y otras, porque no la hay. Ni sostengo que en la misma medida haya que justificar las unas y las otras, ni menos que la exigibilidad sea equiparable de modo general, porque frecuentemente no lo es. Pero de ahí no cabe inferir que la omisión es libérrima y que no existen deberes de acción; a menudo, hay deberes determinables de un número de maneras alternativas, pero que excluyen la inacción (como en algunos casos paradigmáticos de dilemas morales, en los que la inhibición es lo peor: por no optar entre salvar a uno o a otro, no salvar a nadie). Hemos de seguir esa regla de plenitud y no dejar sin realizar posibles acciones más que cuando haya una razón para no hacerlas —a salvo, claro, de nuestra finitud y de que a nuestra mente no se le ocurre más que una abanico estrechísimo de los rumbos de acción posibles de suyo.

Principio Nº 5: principio de armonía. Como postulado ontológico (tal vez redundante con varios de los ya propuestos) es una exclusión de las disonancias, de la coexistencia de series que chirríen y produzcan un mundo que sería una yuxtaposición cacofónica. Hoy, sin embargo, después de Hegel y de su teoría de la contradicción real, ese principio de armonía hemos de matizarlo. La propia contradicción enriquece la realidad y viene requerida (cuando es lógicamente posible —desde una lógica no aristotélica—) por el principio de plenitud: un mundo sin contradicciones sería un mundo parmenídeo, metafísicamente el más pobre de todos. Mas el conflicto que entraña la contradicción ha de ser una colisión que no destruya la armonía o

correspondencia de las cosas, en virtud de la cual cada hecho o serie de hechos se compagina con los otros para formar un cosmos ordenado.

Creo que la célebre teoría Gaia de Lovelock —ulteriormente reelaborada por ese científico— expresa un principio de armonía general que de nuevo puede justificarse por la regla de inferencia a la mejor explicación. En la medida en que varias hipótesis sean compatibles con un cuerpo disponible de evidencia empírica, hemos de preferir la visión del mundo que introduzca una mayor armonía.

En el campo de la filosofía práctica, el principio de armonía significa que nuestras conductas han de atenerse a una regla de armonizar nuestro comportamiento de manera interna y también de manera externa, o sea de contribuir a una conducta social más armoniosa, en último término a una humanidad donde reine la armonía como un canon de regulación de la convivencia.

Principio Nº 6: principio de sistematicidad: no basta con resolver determinados problemas filosóficos, dando vueltas argumentadamente a las soluciones propuestas y tratando de pergeñar otras más convincentes, sino que esa labor sólo es filosófica en tanto en cuanto se enmarque en un esfuerzo de conjunto para ofrecer una visión cohesionada de las grandes cuestiones de la metafísica, la teología filosófica, la teoría del conocimiento, la ética, la filosofía de la naturaleza y la antropología filosófica, a base de un juego o haz de principios coordinados que traten de constituir un utillaje conceptual y principial con capacidad para promover una visión coordinada y unitaria de la filosofía como un todo, sin escisión entre las diversas disciplinas.

Verdad es que tal principio choca hoy con la tendencia a la especialización, que nos viene dictada por imperativos de la praxis académica y también por la creciente dificultad que conllevan la ampliación del conocimiento y el volumen de la producción bibliográfica, siendo hoy casi imposible mantenerse al día cuando uno se circunscribe a un tema y, a mayor abundamiento, imposible de todo punto estar adecuadamente informado de lo que se está haciendo en los diversos campos.

A esa dificultad se añade el espíritu de los tiempos, muy escéptico hacia las grandes construcciones, muy de vuelta de las doctrinas abarcadoras, muy orientado a lo micro, a la tarea de indagación puntual, pulcramente delimitada en su alcance, como la de un pocero que horada más profundamente para que brote la fuente subterránea en vez de recorrer espacios más amplios.

Siendo todo ello así, hay que reconocer que ese ideal de la sistematicidad no es actualmente alcanzable más que en medida parcial y que sólo podemos tomar este principio —igual que los demás— como una guía regulativa. No vamos a inculcar a nuestros jóvenes estudiantes de filosofía el afán de hacer sistemas filosóficos, ensamblando una variedad de elementos de aquí y de allá para formar una propuesta más, que resultaría seguramente

una mera combinación de fantasía. Pero sí hemos de recordarles que lo que avancen en la reflexión sobre tales o cuales problemas específicos ha de tender, asintóticamente, a converger con soluciones dadas a las otras grandes cuestiones de las diversas disciplinas filosóficas y que, en filosofía, la especialización no lo es todo, ni es lo principal, sino que ha de combinarse, contradictoriamente, con su opuesto, la visión abarcadora y la pretensión holística, para lo cual unas veces será adecuado trabajar individualmente y otras en equipo.

Principio Nº 7: principio de cambio, o de sucesividad: la realidad se despliega en una secuencia temporal (y en secuencias a lo largo de otras posibles dimensiones, o sea en secuencias seriadas). Posiblemente sea un corolario de otros principios. O posiblemente no y hasta entre en contradicción con ellos (y en tal caso habrá que buscar equilibrios y compromisos).

Podemos imaginar un mundo instantáneo, o uno en el que no suceda nada. Y hasta, si todos los mundos posibles existen, quizá en algunos de ellos efectivamente no pase nada (aunque también es cierto que quizá en ellos se suceden las cosas en series a lo largo de alguna otra dimensión).

Podemos tal vez imaginar una realidad sin dimensiones, puntual, en la cual todo coexiste en el mismo lugar, en el mismo momento, en el mismo aspecto. Sin duda cabe sospechar que sería una realidad paupérrima, porque, aunque el mundo sea contradictorio, su contradictorialidad ha de tener límites, y justamente la presencia de dimensiones es lo que a menudo permite que se den situaciones que, sin ese despliegue dimensional, serían, entre sí, mutuamente supercontradictorias y, a fuer de tales, del todo imposibles.

La sucesividad a lo largo de la dimensión temporal del espacio-tiempo es una de las manifestaciones de la diversidad de lo real. Por eso este principio lo que nos dice es que los atributos de una cosa no se pueden realizar todos a la vez, sino que se suceden según un orden, formando una secuencia y con arreglo a un patrón que, examinado bajo el prisma conceptual del principio de plenitud, contribuye a la perfección entitativa de la realidad.

Que esa sucesividad sea una evolución orientada en un sentido determinado es otra cuestión. Es sabido que Leibniz titubeó al respecto: en algunos escritos piensa que el principio de perfección del universo acarrea que las evoluciones tiendan globalmente a un mayor enriquecimiento óptico; otras veces piensa que, como la plenitud óptica tiene que estar realizada siempre, sólo cabe mejorar aquí si se empeora allá (una especie de principio de entropía metafísica).

No necesitamos pronunciarnos sobre tales cuestiones. Si la historia del cosmos conocido, la de nuestra galaxia o la de nuestro amado planeta Tierra es ascendente, zigzagueante, descendente, circular u otra cosa lo podemos dejar de lado. Lo que nos interesa es señalar que este principio también tiene una vertiente como principio de filosofía práctica: es la temporalidad la que da sentido a nuestra vida y a nuestra acción, con nuestros planes de vida

orientados al futuro y con el bagaje que nos proporcionan las adquisiciones del pasado, atesoradas en la memoria.

Son bellas las frases del poeta Jorge Manrique (un poco en la línea del *Tractatus* de Wittgenstein): «Pues si vemos lo presente, cómo en un punto se es ido y acabado, si juzgamos sabiamente, daremos lo no venido por pasado». Habiendo un fondo de razonabilidad en eso, tiene sus límites. No podemos dar lo no venido por pasado, ya que es justamente su rasgo de no-haber-pasado y de, por consiguiente, poder aún (en ciertos casos) no pasar lo que da un margen para nuestro ser proyectivo, para nuestra marcha hacia el porvenir, en la cual tenemos siempre que pensar en un antes y un después, en un primero esto y luego lo otro.

Uniendo este principio con el de continuidad, resulta el lema de la evolución paulatina y cumulativa, de la sucesión acompasada, del avance por pasos consecutivos.

La memoria del pasado es un elemento indispensable porque sin ella no podemos dar sentido a nuestras vidas, que comportan siempre esa dualidad de lo recordado y de lo proyectado, del pasado y del futuro; un futuro que habrá de proseguir unas veces los afanes pretéritos y otras veces apartarse radicalmente de ellos, pero que sólo tiene sentido en esa relación íntima con el pasado del cual viene. Y eso vale no sólo para los individuos sino para las colectividades humanas de todo tipo.

Principio Nº 8: principio del vínculo sustancial. Aunque inicialmente la idea del vínculo sustancial le vino —tardíamente— sugerida a Leibniz por una cuestión teológica relativa a la unión hipostática del Verbo divino con un ser humano para constituir una sola y misma persona, ese concepto ya se encontraba un poco implícito en sus teorizaciones anteriores cada vez que abordaba cuestiones relativas a las personas jurídicas, a las multitudes, incluyendo el cuerpo humano como muchedumbre de corpúsculos, habiendo siempre una mónada dominante para cada pluralidad así que actúa de algún modo como unidad.

Del principio del vínculo sustancial podemos brindar una lectura que no se ajusta sin duda a la ortodoxia leibniziana, que es la de que varios entes pueden constituir juntos una unidad que sea un verdadero ente, al cual quepa atribuir verídicamente una serie de cualidades y de acciones, las cuales, naturalmente, estribarán de algún modo en cualidades o vicisitudes de los individuos integrantes, sin que ese estribar (o sobrevenir) sea una relación de identidad.

Este principio del vínculo sustancial nos permite así entender la realidad de las colectividades y cómo éstas pueden ser agentes y pacientes, siendo a la vez sujetos de derechos, obligaciones y responsabilidades, todo lo cual de algún modo (variable según los casos) sobreviene sobre afecciones de sus miembros integrantes (o de muchos de ellos o al menos de algunos de ellos cuando concurren ciertas circunstancias calificativas). *E pluribus unum*.

Y es que la metafísica leibniziana no es una ontología del aislamiento (aunque la mónada no tenga ventanas), sino, al revés, es una cosmovisión no sólo holística sino reconocedora de muchas totalidades, de infinitas pluralidades cada una de las cuales está internamente aunada para desempeñar el rol metafísico de un ente con su propio perfil óntico.

Sin algo así como el principio del vínculo sustancial, no existirían los países, ni los planetas, ni las sociedades, ni los acontecimientos históricos, ni las épocas de la historia, ni los idiomas, ni el propio cuerpo humano, sino que debajo de cada una de tales denominaciones sólo tendríamos múltiples entes dispares y dispersos (como en la metafísica atomística de Peter Unger).

En filosofía práctica este principio del vínculo sustancial nos enseña que hemos de regir nuestra conducta por reglas que tengan en cuenta esa realidad de las colectividades (una veces benéfica y otras maléfica) y que siempre hay que buscar una conjugación armónica de lo individual y lo colectivo.

Principio Nº 9: principio de eudaimonía. Es un principio exclusivamente de filosofía práctica, que tiene una significación equivalente a alguna de las formulaciones del consecuencialismo: la guía para la adopción de reglas de conducta individuales y colectivas ha de ser la de que las acciones y las omisiones que decidamos contribuyan causalmente a alcanzar resultados que proporcionen eudaimonía, bienestar, siempre que por tal entendamos un combinado de propiedades que puede ser internamente contradictorio (en la medida en que se realicen algunas de ellas, otras no podrán estarse realizando), pero que, en su conjunto, comporten una plenificación entitativa. Creo que podríamos así alcanzar una versión del consecuencialismo o incluso quizá de un utilitarismo, que no estaría a la postre tan alejada de las ideas originarias de Bentham, J.S. Mill y Sidgwick; más cerca de nosotros, podríamos inspirarnos en el postulado del florecimiento (*flourishing*, *épanouissement*) de filósofos como Martha Nussbaum, cuya concepción me parece muy leibniziana, porque hace estribar esa eudaimonía, esa meta de nuestros comportamientos y nuestras reglas de conducta, en una plenificación óntica o vital de nosotros y de los demás seres con los que nos relacionamos (humanos o no), siempre en la medida de lo com-posible. Personalmente creo que la palabra «prosperidad» sería un término apropiado para expresar esa idea.

Pero, ¿es la prosperidad el único valor? Lo dudo, porque es difícil demostrar que todos los demás se deducen de él. Seguramente es más cauto, y más verídico, pensar que se trata de uno de los principales valores y que ningún otro puede tener una supremacía absoluta sobre éste de la busca de la prosperidad de la especie humana —asociada, en lo posible, a la de las otras especies con las que nos toca compartir este trozo del cosmos.

El sentido básico de este principio de eudaimonía es el de proponer éticas materiales o de contenidos frente a las éticas formales o

procedimentales, que de Kant a Rawls pasando por Habermas, Apel e incluso quizá Gewirth aspiran a suplantar la regulación axiológica de la praxis por una máxima extraída de la racionalidad procedimental. No es éste el lugar de enfrascarnos en una discusión de tales propuestas —que pueden ser muy interesantes incluso como ejercicios racionales para descubrir los límites del procedimentalismo—. Lo único que pretendo aquí es señalar la significación de esta propuesta leibniziana, la de mirar directamente a los contenidos, la de una ética teleológica en la que las reglas de la acción vienen seleccionadas con vistas a la obtención de lo mejor, al *bonum*, y los criterios de justicia se determinan en función de esa teleología meliorista y no al revés. La justicia está hecha para el bien y no viceversa.

Principio Nº 10: principio de colaboración. Igual que hay una diversificación entitativa que contribuye a la plenitud metafísica de la realidad, igual que hay una sucesión temporal en el despliegue de las fases que atraviesa cualquier ente, cualquier trozo del cosmos, cualquier pluralidad, hay una diversidad de esfuerzos materiales e intelectuales de los seres humanos que sólo pueden alcanzar sus metas mediante una doble colaboración, trabajando juntos: la una sincrónica y la otra diacrónica.

Si somos enanos a hombros de gigantes no es porque nuestros antepasados fueran más inteligentes o más fuertes que nosotros, sino porque se han sucedido a lo largo de muchísimas generaciones, aprovechando cada generación los logros de las precedentes, colaborando así a lo largo del tiempo para ir acumulando un acervo colectivo de realizaciones, de saberes, de experiencias.

Ya hemos visto la importancia de la memoria colectiva como recordación del pasado común. Uno de los sedimentos de su flujo es la acumulación de lo que nos han aportado quienes nos precedieron. Muertos están, pero nunca del todo, porque su legado permanece y con ellos tenemos que volver a relacionarnos. En filosofía eso es particularmente obvio: hemos de dialogar con Heráclito, con Aristóteles, con Séneca y con Avicena.

A diferencia de Descartes —cuya metodología solipsista lleva a hacer filosofía sin fijarse en lo que hagan o hayan hecho los demás y sin, por lo tanto, tener que expresar nunca reconocimiento de lo que debe a sus predecesores—, el modo leibniziano de filosofar es inter-subjetivo, colaborativo y, por consiguiente —para empezar—, reconocedor de la herencia recibida y atento a interpelar los textos de los grandes maestros del pasado, volviendo a las fuentes, a los clásicos.

Si ésa es la faceta diacrónica, aún más importante es la sincrónica. La labor del filósofo siempre tiene algo de individualista y ensimismada. El filósofo es una mónada muy adentrada, mucho más pendiente de sus propias reflexiones que de la interacción con los demás. Sin embargo, llevar ese ensimismamiento demasiado lejos trae consecuencias catastróficas. El quehacer del filósofo sólo es fructífero y útil, para sí mismo y para la sociedad,

cuando se realiza en colaboración, en interacción con la crítica ajena, teniendo en cuenta las propuestas alternativas, discutiéndolas, propiciando un debate fecundo para que, en tales disputaciones, emerja la verdad. No podemos sacarnos el mundo de la manga ni filosofar como si nada ni nadie nos hubiera precedido y tratáramos de construir un mundo a solas, aislados en una cabaña, sin leer nada ni dejarnos influir por nadie. Un filosofar sin libros, sin lecturas, sin prestar atención a lo que han aportado y siguen aportando los demás está condenado al fracaso y a la inoperancia.

Hoy el reconocimiento de este principio puede parecer una verdad de Pero Grullo, porque se tiende más bien a reemplazar el trabajo individual por el de grupo de investigación —lo cual no deja de encerrar sus peligros, pues, conducido demasiado lejos, amenaza con producir un pensamiento clónico y despersonalizado. Pero el principio de colaboración implica que los grupos también colaboren, que no se ignoren unos a otros, que no se caiga en el autismo de grupo.

Quizá podríamos expresar de otro modo el principio leibniziano de colaboración, como una regla de atención al otro, de escucha del otro, no sólo cortés, sino agradecida, incluso especialmente cuando nos critican, aunque la crítica sea injusta o errónea.

La manera cartesiana de hacer filosofía llevaría a ser indiferentes por completo a la discusión y a la crítica (o, cual le sucede al cartesiano Malebranche, reaccionar sólo para defender nuestro honor). La manera leibniziana es una busca del contraste con los pareceres de cuantos más interlocutores mejor, sabiendo aprovechar las críticas para mejorar, para rectificar o hasta quizá simplemente para aclarar nuestros puntos de vista.

En esa suma de los diez principios enumerados cifraría yo el sentido que tiene, a pesar de las diferencias, la propuesta de ser leibniziano hoy. Si nuestro filosofar leibniziano, si nuestro leibnizianismo, fuera igual al del propio Leibniz —¡casi tres siglos después de su muerte!—, seríamos infieles al principio de colaboración diacrónica, desoyendo todo lo que nos aportan nuestros contemporáneos y lo que nos han aportado las nueve generaciones que nos separan del filósofo de Leipzig (o más bien que nos unen a él).

No creo que quienes optan por volver a Santo Tomás, a Spinoza, a Kant, a Husserl, a Carnap o a cualquier otra figura del pasado pretendan hacer exactamente la misma filosofía o limitarse a defender sus ideas frente a las incomprendiones de los ignorantes, como si el tiempo no hubiera transcurrido o no hubiera aportado nada bueno. En cualquier caso, un planteamiento así, anti-cumulativo, es lo más opuesto al ideal leibniziano.

Nuestro leibnizianismo de hoy es leibnizianismo pero también es de hoy, es nuestro, responde a nuestros problemas, utiliza nuestros instrumentos conceptuales (pulidos por la filosofía analítica), está atento a las

interpelaciones de los hombres y las mujeres de nuestro tiempo y aspira a solucionar las cuestiones hodiernas, con los conocimientos actuales, con las inquietudes y las aspiraciones de la sociedad moderna, en un mundo globalizado (acorde con el pan-humanismo o panantropismo de Leibniz). Eso sí, es leibnizianismo, y por lo tanto presenta propuestas filosóficas inspiradas en lo que escribió y nos transmitió el autor de la *Monadología*.