

# El principio de analogía en Leibniz

Bernardino Orio de Miguel

*Lo que está arriba es como lo que está abajo, y  
lo que está abajo es como lo que está arriba,  
para que se verifique la perfecta unidad.*

(Tabla de Esmeralda)

*Mi gran principio de las cosas naturales es el del  
Arlequín Emperador de la Luna, que siempre,  
por todas partes y en todas las cosas, todo es  
como aquí.*

(Leibniz a la reina Sofía Carlota)

*Conocer la Naturaleza por Analogía*

(Leibniz a Thevenot)

---

## ABSTRACT (*The Principle of analogy in Leibniz*)

The metaphorical character of Leibniz's philosophical discourse is not mere chance. It stands upon a sound metaphysical foundation. The principle of analogy dominates his entire conception of the universe: the phenomenal order of things represents the metaphysical order of the spiritual substances. These spiritual units on their part again reflect one another analogically, so that in each and every one of these «monads», as Leibniz called them, we can find an echo of the whole universe. Deeply rooted in the theosophic-cabbalistic tradition of his time, Leibniz profusely develops throughout his works the hermetic principle that "what is above is like what is below and what is below is like what is above, so that perfect unity is achieved". With this background for reference we can understand the Leibnizian notion of universal harmony and the plasticity of expression in his metaphorical language.

---

Me propongo, en este breve escrito, llamar la atención sobre el particular carácter «analógico» del discurso filosófico de Leibniz, y bucear un poco en las razones metafísicas que lo justifican.

Todo lenguaje es metafórico desde el momento en que su propia naturaleza nos obliga a «decir» las cosas desde donde las cosas «no son» y, en definitiva, a decir unas cosas por otras. Pero el universo leibniziano es radicalmente metafórico además en un sentido particular estrictamente etimológico: cada una de las substancias espirituales que componen el universo «dice» y «expresa» éste a su modo, y a la vez «es dicha» y «expresada» por cada una de las «otras» substancias. Por su parte, el mundo sensible constituye la expresión material del «orden de coexistencia y coduración de las substancias simples espirituales», de manera que la expresión metafórica que se verifica en el orden espiritual de las substancias se reproduce, «por así decirlo», en el mundo exterior de los fenómenos como en un isomorfismo metafísico. Esto hace que determinadas fórmulas lingüísticas utilizadas constantemente por Leibniz, tales como *pour ainsi dire, à peu près comme, comme si*, y metáforas como la del espejo, la de la ciudad, el estanque lleno de peces, el rebaño, el ejército y otras mil, así como el constante salto de unos niveles ontológicos a otros, adquieran en el discurso filosófico de Leibniz un rigor y una densidad metafísica muy particulares, ausentes absolutamente en todos los filósofos de su época. Este hecho nos obliga a leer a Leibniz desde parámetros distintos de los que utilizamos, por ejemplo, en la lectura de Descartes o Locke. Deseo presentar aquí algunas ideas en este sentido, que desarrollaré brevemente en tres pasos: primeramente será el concepto leibniziano de la «Armonía universal», del que se deriva la noción de substancia simple como «expresión» del universo, para comprender así el «lenguaje analógico» del discurso filosófico de Leibniz.

### **La armonía universal**

Leibniz formuló desde joven, y fue matizando a lo largo de su dilatada carrera, los cuatro grandes principios lógicos del pensamiento y de la realidad: el principio de contradicción, el principio de razón suficiente, el principio de la continuidad y de la divisibilidad actualmente infinita de la materia, y el principio de los indiscernibles. Pero estos cuatro principios fueron descubiertos por Leibniz dentro de un «marco referencial» paradigmático en el que se movió siempre su pensamiento, y a la luz del cual debe ser entendida toda su trayectoria científica y filosófica. Esta *Weltanschauung* leibniziana es, sin duda, la idea de la *armonía universal*.

Ya Kabitz hace muchos años, y antes que él Ritter, y más tarde

Mahnke, Friedmann y otros muchos se han ocupado de esta cuestión<sup>1</sup>. Leibniz constituye el último eslabón, ya en los tiempos modernos y a veces contra corriente, del principio hermético y teosófico de la simpatía o concomitancia universal de todas las cosas del universo. Escribe así en su época de París (1672-1676):

Consideradas las cosas rectamente, establezco como principio la armonía de las cosa, es decir, que debe existir cuanto más de esencia sea posible. De aquí se sigue que hay más razón de ser para la existencia que para la no existencia. Y que, si fuera posible, existirían todas las cosas<sup>2</sup>.

La armonía se define, pues, no sólo como el mero acuerdo de unas cosas con otras, sino como la máxima exigencia de inteligibilidad de las esencias *posibles* y la máxima exigencia de que exista el máximo de esencias posibles, pues tales esencias tienden a la existencia según su grado de armonía, es decir, de inteligibilidad. Por eso hay más razón para la existencia que para la no existencia, para la afirmación que para la negación. Existe, pues, de hecho, lo que encierra más de ser o de esencia, de acuerdo con el viejo principio platónico de «lo mejor» como razón suprema de «lo que existe». Ello nos obliga a no considerar aisladamente una esencia o una realidad cualquiera, sino a razonar siempre bajo la idea de la *totalidad* de las cosas. Deberá *existir*, pues, una *pluralidad* de esencias distintas en un conjunto bien ordenado, donde cada cosa ocupe su lugar. De aquí se sigue, continúa Leibniz, que: «existir no es otra cosa que ser armónico»<sup>3</sup>. El universo será así el conjunto de todas las esencias posibles componibles y, por tanto, existentes.

Pero, si debe existir el máximo de ser posible, debe haber ser por todas

<sup>1</sup> W. KABITZ, *Die Philosophie des jungen Leibniz*, Heidelberg 1909, *Nachdruck der Ausgabe Heidelberg*, Olms Verlag, Hildesheim, 1974, pp. 4-17; H. RITTER, *Geschichte der Philosophie*, Hamburg, 1853, Zwölfter Teil, Siebentes Buch, Zweites Kapitel, pp.3-4; 163-185; D. MAHNKE, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*, Halle 1925, facs. Neudruck, Frommann Verlag, Stuttgart 1964, pp. 1-5; *Id.*, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Halle 1937, facs. Neudr. Frommann Verlag, Stuttgart 1966, pp. 16-19; G. FRIEDMANN, *Leibniz et Spinoza*, Gallimard, Paris 1944, pp. 30-33; R. HAASE, «Leibniz und die Harmonikale Tradition», en *Studia Leibniziana*, supplem. 12, 1972, pp. 123-134; W. SCHENEIDERS, «Harmonia Universalis», en *Stud. Leibniz*, Band 16, 1984, pp. 27-41; *Id.*, «Chaos und Kosmos», en *Leibniz, Werk und Wirkung*, IV Internationaler Leibniz-Kongress, Vorträge, Hannover, 14-19 nov. 1983, pp. 694-696; R.C. SLEIGH, «Notes On Harmony», en *Leibniz, Werk und Wirkung*, *op. cit.*, pp. 716-723; K. PARK, L. FASTON, L. GALISON, «Bacon, Galileo and Descartes on Imagination and Analogy», en *Isis*, vol. 75, núm. 277, pp. 287-326.

<sup>2</sup> A. RIVAUD, «Textes Inédits de Leibniz publiés par M. Ivan Jagodinsky», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1914, p. 97; véase «De rerum Originatione Radicali», en C.J. GERHARDT, *Die Philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, Olms Verlag, Hildesheim 1965, 7 vols., vol. VII, p. 303. (En adelante, citaré siempre por las iniciales *Ph.* número de volumen y página).

<sup>3</sup> A. RIVAUD, *op. cit.*, p. 97

partes. *No puede haber vacío* ni en la serie de las esencias, ni en el espacio ni en el tiempo:

De este principio (la armonía) se sigue que *no* debe haber *vacio* alguno ni en las formas, ni en el lugar, ni en el tiempo, en tanto sea posible<sup>4</sup>.

Hemos de abandonar, pues, la concepción atomista de la materia —átomos y vacío— para admitir lo lleno y, por tanto, la divisibilidad actualmente infinita de los cuerpos y el principio de continuidad, y todo ello derivado de la armonía. En un precioso diálogo titulado *Pacidius Philalethi*, que Leibniz escribió durante su travesía en barco de Inglaterra a Holanda al final de su estancia en París (1676), resume de esta forma el principio de continuidad como consecuencia de la armonía. Habla Pacidius (Leibniz):

Será preciso considerar la armonía de la materia, del tiempo y del movimiento. Así pues, mi opinión es la siguiente: no existe ninguna porción de materia que no esté actualmente dividida en muchas partes, de manera que no existe cuerpo alguno tan exiguo que no contenga un mundo de infinitas criaturas. De manera semejante, no existe ninguna parte del tiempo en el cual no se dé algún cambio o mutación para cualquier parte o punto del cuerpo. Así que ningún movimiento permanece idéntico a sí mismo por un espacio o tiempo, por pequeño que sea; de forma que tanto el cuerpo como el espacio o el tiempo están actualmente divididos hasta el infinito. No existe momento alguno del tiempo que no se defina instantáneamente, o en el que no se dé mutación, es decir, que no sea el fin del estado anterior y el principio del nuevo estado en cualquier cuerpo; sin embargo, no por ello se ha de admitir que el cuerpo y el espacio se dividen en puntos, o el tiempo en momentos, porque los indivisibles no son partes, sino extremos de partes; por lo tanto, aunque todas las cosas se subdividan, no se resuelven en mínimos<sup>5</sup>.

Pero si hemos de llegar a la verdadera concepción de la unidad de la substancia, y hay que llegar, pues «una substancia no es una, si no es *una*» —escribirá energicamente Leibniz al padre Fardella y a Arnauld—, hemos de renunciar a todo atomismo físico y a toda monadología basada en cartesianismos más o menos camuflados, como lo eran el sistema de los platónicos de Cambridge como Cudworth, H. More o Fr. M. van Helmont, y no admitir más substancia que el «átomo metafísico»; y éste, en consecuencia, no puede ser físico ni matemático, sino espiritual. El origen, lo que verdaderamente *es*, es lo uno; todo lo demás son compuestos, agregados, o puras idealidades, no substancias. Así como las líneas,

<sup>4</sup> A. RIVAUD, *op. cit.*, p. 99.

<sup>5</sup> L. COUTURAT, G. W. Leibniz. *Opuscules et Fragments Inédits*, Olms Verlag, Wiesbaden 1966, p. 622-623.

que son inconcebibles sin los puntos, pero no reducibles a ellos, tienen sus leyes que las gobiernan, distintas de las leyes de los puntos, así también el universo físico que vemos y tocamos con los sentidos es un conjunto ordenado de seres compuestos, gobernados por leyes propias mecánicas, que no está hecho de esos puntos metafísicos simples e indestructibles de número actualmente infinito, ni es reducible a ellos, pero sería inexistente sin ellos, lo mismo que ellos están destinados sabiamente para él. No hay, pues, substancia simple que no actúe en algún compuesto, ni alma espiritual que no posea algún cuerpo aunque sea muy sutil. Lo explica así Leibniz al padre Fardella en 1690:

El cuerpo no es substancia, sino agregado de substancias, pues siempre es ulteriormente divisible y cualquiera de sus partes contiene siempre otra parte hasta el infinito (...). Así pues, además del cuerpo y los cuerpos es necesario que se den las substancias, a las que compete la verdadera unidad; pues si se dan varias substancias, es necesario que se dé *una* verdadera substancia. O, lo que es lo mismo, si se da una pluralidad de entes creados, es necesario que se dé algún ente creado verdaderamente uno. Pues no es concebible que subsista una pluralidad de entes, sin que se conciba primero un ente uno, al qué necesariamente se refiera la pluralidad.

Por lo tanto, si no se dieran ciertas substancias individuales, no se darían cuerpos reales, sino sólo apariencias o fenómenos, como ocurre con el arco iris, si se elimina todo fundamento de la composición.

Mas no por ello se ha de decir que la substancia indivisible forma parte de la composición del cuerpo, sino que constituye más bien sólo su requisito interno esencial. Como el punto que, aunque no es parte compositiva de la línea sino algo heterogéneo a ella, se requiere, sin embargo, para que la línea pueda ser inteligible<sup>6</sup>.

Pero, ¿en qué consiste la naturaleza de estas substancias simples e indivisibles, si ellas han de *fundar* el mundo sensible de los agregados o cuerpos en el tiempo y en el espacio sin formar parte de ellos? Éste fue el problema central de todo el pensamiento del siglo XVII: cómo explicar adecuadamente la relación cuerpo-espíritu sin confundirlos, pero sin destruir a la vez la «realidad» de ambos. En la *Brevis Demonstratio Erroris Memorabilis Cartesii*, del año 1686, Leibniz había probado que el principio cartesiano de la conservación de la cantidad de movimiento ( $mv$ ) violaba el axioma básico de la dinámica que afirma la equivalencia entre la causa y el efecto, de manera que la simple extensión inercial no puede explicar integramente la acción del móvil. Debia existir, pues, en los cuerpos, una fuerza interna no extensa —por tanto, simple y espiritual—: la fuerza viva, que es la que verdaderamente permanece constante ( $mv^2$ ).

<sup>6</sup> Carta al padre Fardella, Venecia, marzo 1690, *propositio III*, en A. FOUCHER DE CAREIL, *Nouvelles Lettres et Opuscules Inédits de Leibniz*, París 1857, pp. 319-320. Cf. también carta a Arnauld, abril 1687, en Ph. II, 98.

En consecuencia, el cartesianismo no explicaba las leyes del movimiento ni el sistema del universo.

No se abría, pues, para Leibniz, en el horizonte conceptual de su tiempo, más que la vieja tradición espiritual teosófica, alquímica y cabalística, en la que de joven se había iniciado y que nunca abandonó, pero que ahora, con las nuevas herramientas conceptuales proporcionadas por las matemáticas y la dinámica, ofrecía a sus ojos la base más amplia de la anhelada *Philosophia Perennis*, a cuya construcción él podía aportar justamente el armazón racional que necesitaba. Si Dios es espíritu, decía la tradición teosófica, toda substancia creada ha de serlo. El espíritu gobierna el mundo; el espíritu es vida, y la vida —repite también Leibniz incansablemente— está «*répandue par tout*». Pero, entonces, ¿son la materia y el espíritu una misma cosa? Ésta había sido la tentación en la que había caído la amplia y ambigua tradición espiritualista y vitalista de la que Leibniz procedía. Era natural, en efecto, ampararse en la idea de que los cuerpos no fueran sino la expresión externa del grado de embrutecimiento, congelación u obscurlecimiento de los *espíritus*, que mediría el grado de alejamiento de éstos respecto de Dios por el pecado. Pero la noción de *conatus* (fuerza viva) y su expresión matemática mediante el análisis de los infinitésimos colocaba a Leibniz en condiciones de romper el dilema cartesianismo *versus* espiritualismo. La esencia de los cuerpos no consiste en la extensión. Ésta no es nunca definitoria de ninguna substancia, pues toda substancia ha de ser una y, por tanto, indivisible y espiritual. Los cuerpos no son, pues, substancias, sino agregados de substancias. No obstante, los cuerpos son una realidad, no meros fenómenos de las substancias o puros *espíritus* congelados, como pensaban los teósofos.

Por ello, Leibniz debió elaborar la noción de cuerpo como algo no substancial pero real, y distinto de la substancia, y explicar el espacio, el tiempo y todo el universo fenoménico desde el concepto *tradicional* de «punto de vista», que representa y es representado por cada substancia simple. Para ello, además, debió introducir las nociones de «expresión del universo», y de «relación de coexistencia y de duración de las substancias entre sí» como fundamento de lo sensible, junto con la doctrina de las percepciones conscientes y de las «pequeñas percepciones» que permiten explicar la conciencia, la permanencia del Yo, la extensión sensible, la duración y, en general, el mundo mecánico como algo real, con sus propias leyes, pero no substancial, lo cual era la cruz y la pesadilla de la tradición filosófica.

Leibniz parte así de la noción tradicional de armonía universal como concepción global del universo, y pasa por el concepto también tradicional —y cabalístico— de la substancia como «unidad» (sólo lo uno es

real), para desembocar en la descripción de la substancia como «expresión» del universo.

### La substancia simple como «expresión» del universo

Pero, ¿de qué manera está conectado en el pensamiento leibniziano el principio de armonía, concomitancia, conspiración o simpatía de todas las substancias con la afirmación de que cada una de ellas «expresa» el universo? Leibniz recurre aquí a la noción de *universo intelligible*. En efecto, Leibniz era heredero, y a la vez crítico, de la noción neoplatónica de universo inteligible, o conjunto de esencias posibles existentes en la mente divina y coeternas con Dios, según hemos visto en el primer texto antes citado, donde Leibniz conecta armonía, esencias posibles y existencias reales. Veamos cómo razona el filósofo.

En un extenso comentario al *Ellucidarius cabalisticus* de George Wachter, que Leibniz escribió entre 1706 y 1710, precisa estos conceptos en abierta polémica con Spinoza. Según éste, interpreta Leibniz, Dios es la única causa de todas las cosas, no sólo en cuanto a su esencia, sino también en cuanto a su existencia; es decir, Dios no sólo es causa de las cosas *secundum fieri*, sino también *secundum esse*. Leibniz replica así:

Las esencias pueden ser concebidas en cierto modo sin Dios, pero las existencias dependen de Dios. La propia realidad de las esencias en cuanto que influyen en las existencias depende de Dios. Las esencias de las cosas son coeternas con Dios. Y la propia esencia de Dios incluye todas las demás esencias, de manera que Dios no puede ser perfectamente concebido sin ellas. Pero la existencia no puede ser concebida sin Dios, que es su última razón<sup>7</sup>.

El error de Spinoza, comenta Leibniz, es haber confundido la «especie» con el «individuo»:

El axioma «a la esencia de una cosa pertenece aquello sin lo cual no puede ser ni será concebida» debe ser empleado en lo necesario o especies, no en los individuos o contingentes. Pues los individuos *no* pueden ser concebidos *distintamente*. De aquí que no tengan conexión necesaria con Dios, sino que son producidos libremente. Dios se inclinó hacia ellos «*determinata ratione, sed non necessitatus*»<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> *Animadversiones ad WACHTER'S «Ellucidarius Cabalisticus»*, 1707, editado por A. FOUCHER DE CAREIL, *Réfutation Inédite de Spinoza par Leibniz*, Mémoire de, Paris 1854, p. 24.

<sup>8</sup> A. FOUCHER DE CAREIL, *op. cit.*, pp. 25-26; véase también p. 36.

Entre lo necesario y lo fortuito —añade enérgicamente Leibniz— está lo libre:

El mundo es un efecto de Dios, voluntario, *sed ob rationes inclinantes seu praevalentes*<sup>9</sup>.

Ajustando más los conceptos, se podría incluso distinguir dos esferas, o si se prefiere, dos mundos inteligibles en Dios —escribe Leibniz en 1694 comentando un pequeño libro titulado *Seder Olam*—: el mundo de las *ideas simples*, que es el mundo del entendimiento divino, y el de los *decretos*, es decir el de las ideas *resolutivas* o *proyectadas*, que es el mundo de la voluntad divina. Y este mundo *ejecutado* es el universo de la Naturaleza, compuesto de dos reinos: el de los espíritus que Dios gobierna como Príncipe, como una persona gobierna a otras personas, y el de los cuerpos, que gobierna como arquitecto o maquinista. Estos dos reinos se penetran y se interresponden profundamente sin que el uno pertube las leyes del otro, ejecutando cada uno de ellos lo que está en el mundo *ideal* del Verbo Divino<sup>10</sup>. De esta manera, Dios, libremente mediante los decretos resolutivos, «expresa» en los dos reinos de la naturaleza el universo de las esencias o ideas simples. Pero lo producido, la substancia, el alma,

no es una idea sino fuente de innumerables ideas. Pues posee, además de la idea presente, algo activo o producción de nuevas ideas (...). El alma es, pues, algo vital que contiene fuerza viva<sup>11</sup>.

La necesidad que Leibniz experimenta de distanciarse de Spinoza le empuja a distinguir las esencias de los existentes para no convertir a éstos en puros modos de la Divinidad, no distinguibles realmente de ésta. Pero las premisas teóricas que ha establecido, probablemente correctas —distinción entre esencia y existencia—, no implican que la substancia o alma o entelequia haya de poseer precisamente *aliquid vitale*. Esta importante conclusión le viene a Leibniz por otros conductos, y es importante tenerlo bien en cuenta para comprender su peculiar modo de razonar. Uno de esos conductos es la demostración de que en las leyes de la dinámica no es la cantidad de movimiento (*mv*) lo que se conserva, sino la fuerza viva (*mv<sup>2</sup>*); según ello la sola extensión como definición de los cuerpos es insuficiente para explicar la naturaleza: hay que postular *aliquid plus*.

<sup>9</sup> A. FOUCHER DE CAREIL, *op. cit.*, p. 48.

<sup>10</sup> «Sur un petit livre titulé *Seder Olam*, publié environ 1693 ou 1694», *Leibniz' Handschriften*, vol. I (Theol.), V. 2d, fol.22 y 22r, en el Leibniz-Archiv de la Landesbibliothek Hannover. El texto fue publicado por A. FOUCHER DE CAREIL, *Leibniz. La Philosophie Juive et la Cabale*, París 1861, pp. 49-54. *Seder Olam* es, en efecto, un pequeño libro redactado por P. Buchius y que contiene algunas de las ideas teológicas y filosóficas del teólogo belga Francisco Mercurio van Helmont, con quien Leibniz mantuvo estrecha relación personal e intelectual.

<sup>11</sup> A. FOUCHER DE CAREIL, *Réfutation*, p. 46; cf. también p. 28.

Pero, por otra parte, este descubrimiento, del que Leibniz se sentía tan orgulloso, abría para él la posibilidad inaudita de superar a la vez el aristotelismo de la Escuela y el cartesianismo, y conectar con el espiritualismo de la tradición teosófica, sin destruir no obstante la realidad de lo sensible: es necesario un principio metafísico que dé razón de los fenómenos de la naturaleza. El espinosismo y el cartesianismo conducen ambos al naturalismo, es decir, al ateísmo. Sólo el espiritualismo vitalista racionalmente formulado es capaz de explicar las leyes de la naturaleza. Por eso, sentencia la cuestión de la siguiente manera:

Dice Spinoza (*Eth.* P.I, prop. 16) que de la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse en una infinitud de modos una infinitud de cosas (es decir, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito). Opinión falsísima, y éste es el mismo error que insinuó Descartes, a saber, que la materia puede recibir sucesivamente todas las formas. Spinoza comienza donde termina Descartes: en el naturalismo<sup>12</sup>.

No quedaba, pues, más que el espiritualismo, corrigiendo naturalmente la confusión cuerpo-espíritu. Éste es el proyecto de Leibniz.

Cómo el espiritualismo de la tradición teosófica era vitalista o pampsiquista, y cómo la Monadología de Leibniz es también vitalista, es un tema en el que ahora no conviene entrar por razones metodológicas. Retengamos solamente de lo dicho hasta aquí lo siguiente: las esencias son en la medida de su «grado de inteligibilidad», y éste es la razón de que Dios se determine libremente a hacerlas existentes; cada substancia creada es, pues, la traducción o expresión o representación individual del lugar que ocupa en el universo inteligible en la mente de Dios.

Pero Leibniz se apresta a sacar de aquí una serie de consecuencias importantes. Veamos. Como cada lugar ideal en la armonía universal es irrepetible, único, se sigue que cada substancia también lo es, y por lo tanto se individualiza por dicho lugar, por su «punto de vista», y se diferencia de todas las demás substancias más que solo numero derivado de la especie; no hay, pues, especies, sino individuos. Éste es, y no otra cosa, el famoso principio leibniziano de los indiscernibles, que Leibniz cree encontrar incluso en santo Tomás de Aquino<sup>13</sup>. Por otra parte, si cada substancia es un punto de vista de todo el universo, se sigue que podrá haber —en la medida en que sean entre sí componibles— tantas substancias como posibles puntos de vista, es decir, infinitas: éste es el principio de continuidad. De todo ello se desprende que lo que cada substancia es y será, hace o hará, nace de su propio interior, de su propia espontaneidad, de su propia naturaleza representativa, de manera que el

<sup>12</sup> A. FOUCHER DE CAREIL, A. *Réfutation*, pp. 47-48.

<sup>13</sup> Carta a Arnauld, 14 de julio de 1686, *Ph.* II, p. 54.

influjo de una substancia en otra es puramente exterior, relacional, fundando así entre todas el orden de coexistencia que determina el espacio, el tiempo y la materia sensible.

El genio de Leibniz nos ha dejado innumerables páginas, algunas bellísimas, de esto que yo me atrevería a calificar de filosofía lírica. Veamos sólo alguna, que nos conduzca ya a esclarecer lo que aquí me he propuesto: el discurso analógico.

En carta a Morell, de mayo de 1698, criticando la triada «sal, azufre y mercurio», que los alquimistas consideraban como principios de las cosas, dice Leibniz:

Yo estaría más bien con aquellos que reconocen en Dios como en todo otro espíritu tres formalidades: fuerza, conocimiento y voluntad. Pues toda acción de un espíritu requiere *posse*, *scire*, *velle*. La esencia primitiva de toda substancia consiste en la fuerza; es esta fuerza existente en Dios la que hace que Dios sea necesariamente, y que todo lo que es deba emanar de él. Después viene la *luz* o sabiduría que comprende todas las ideas posibles y todas las verdades eternas. El último complemento es el *amor*, o la voluntad, que elige lo mejor entre los posibles, y aquí está el origen de las verdades contingentes o del mundo actual. Así la voluntad nace cuando la fuerza está determinada por la luz<sup>14</sup>.

Toda substancia es, pues, una fuerza activa cuya naturaleza es representar, a su modo, la luz o sabiduría eterna. En carta al landgrave de Hesse, presentándole el índice del *Discurso de Metafísica* para ser entregado a Arnauld, dice Leibniz:

Dios produce diversas substancias según los diferentes puntos de vista que él tiene del universo, y por la intervención de Dios la naturaleza propia de cada substancia implica que lo que ocurre a una responde a lo que ocurre a todas las otras, sin que por ello actúen inmediatamente las unas sobre las otras.

La acción de una substancia finita sobre otra no consiste sino en el aumento del grado de su expresión junto a la disminución del de la otra, en tanto que Dios las ha formado de antemano, de suerte que ellas se acomoden conjuntamente<sup>15</sup>.

Y en el *Système Nouveau*, de 1695, de manera más completa se expresa Leibniz así:

Viéndonos, pues, obligados a aceptar que no es posible que el alma o cualquier otra verdadera substancia pueda recibir cualquier cosa desde fuera si no es por la omnipotencia divina, fui conducido insensiblemente a un sentimiento que me sorprendió, pero que parece inevitable, y que en efecto tiene ventajas muy grandes y bellezas muy considerables. Y es

<sup>14</sup> G. GRUA, *Textes Inédits de Leibniz*, Paris 1948, p. 139.

<sup>15</sup> Carta al landgrave Ernst von Hesse-Rheinfelds, 1/11 febrero 1686: Beilage, núms. 14 y 15, en *Ph. II*, p. 13.

que hay que afirmar que Dios ha creado *al principio* el alma o toda otra unidad real, de tal suerte que todo le debe nacer de su propio fondo *por una perfecta espontaneidad respecto de sí misma y, por tanto, con una perfecta conformidad con las cosas de fuera*. Así, no siendo nuestros sentimientos interiores (es decir, los que están en el alma misma y no en el cerebro, ni en las partes sutiles del cuerpo) más que fenómenos producidos sobre los seres externos, o bien verdaderas apariencias como sueños bien fundados, es preciso que estas percepciones internas en el alma misma se le produzcan por su propia constitución original, es decir, por la naturaleza *representativa* (capaz de expresar los seres fuera de ella por relación a sus órganos) que le ha sido dada desde su creación, y que constituye su carácter *individual*. Y esto es lo que hace que cada una de estas substancias, *al representar exactamente todo el universo a su manera y siguiendo un cierto punto de vista*, y al llegar al alma en cada momento las percepciones o expresiones de las cosas exteriores, en virtud de sus propias leyes *como en un mundo aparte* y como si no existiera nada más que Dios y ella (por servirme del modo de hablar de cierta persona de gran elevación espiritual cuya santidad es celebrada), esto es lo que hace que haya un *perfecto acuerdo* entre todas estas substancias que produce el mismo efecto que si se comunicaran conjuntamente entre sí por una transmisión de especies o cualidades, tal como lo imagina el vulgo de los filósofos. Todavía más, la masa organizada, en la que está el punto de vista del alma, al ser expresada más próximamente por ella, y encontrándose reciprocamente dispuesta a obrar desde sí misma siguiendo las leyes de la máquina corporal, en el momento en que el alma lo quiere, sin que la una perturbe las leyes de la otra, al tener justamente en el momento tanto los espíritus como la sangre los movimientos que les son necesarios para responder a las pasiones y a las percepciones del alma, *es esta relación mutua regulada de antemano en cada substancia del universo la que produce lo que llamamos su comunicación, y la única que hace la unión del alma y del cuerpo*. De esta manera se puede entender cómo el alma tiene su sede en el cuerpo por una presencia inmediata que no podría ser mayor, pues el alma está allí como la unidad está en el resultado de las unidades que es la multitud<sup>16</sup>.

Perdóñese la extensión de la cita y las incorrecciones sintácticas, que son del propio Leibniz en su afán de síntesis. Todo lo que la substancia realiza debe, pues, nacer de su propia constitución original, es decir, de su naturaleza *representativa*, del hecho de que expresa desde su punto de vista *todo* el universo; lo cual constituye su principio de individualidad. Y esta naturaleza es la que hace el perfecto *acuerdo* o *armonía* con todas las demás substancias, y del alma con su cuerpo. De manera que aquella armonía originante como inteligibilidad de los posibles de que hablábamos al principio es traducida, expresada, en cada uno de los puntos de vista que constituye cada substancia realizada en la armonía originada del universo. Toda substancia es así como un pequeño mundo, un microcos-

<sup>16</sup> *Système Nouveau de la Nature et de la Communication des Substances*, 1695, Ph. IV, pp. 484-485.

mos, que expresa el macrocosmos<sup>17</sup>, una cierta expresión o imitación o imagen de la esencia, del pensamiento y de la voluntad divina, y de todas las ideas que existen en él, que es el Sol y la Luz de las almas<sup>18</sup>. Leibniz repite incansablemente, en los más variados contextos y épocas, estas ideas, matizándolas de acuerdo con la evolución de su pensamiento hacia el vitalismo.

No me es posible detenerme ahora más, pues no pretendo exponer el pensamiento completo del filósofo, ni siquiera en lo tocante al concepto de expresión<sup>19</sup>. Pero pueden ser interesantes, por lo que afectan al discurso analógico, un par de fragmentos de su larga correspondencia con Arnauld. En carta de septiembre de 1687, Leibniz define el concepto de expresión:

Una cosa expresa a otra (en mi lenguaje) cuando hay una relación constante y regulada entre lo que se puede decir de la una y de la otra.

Y añade el siguiente ejemplo ilustrativo:

Es de esta manera como una proyección de perspectiva expresa su (original) geométrico<sup>20</sup>,

no siendo necesario que las cosas que se expresan mutuamente sean semejantes: basta con que exista entre ellas una cierta ley de relación: «así una elipse —escribe a Foucher— puede expresar un círculo visto de lado, de suerte que a cada punto del círculo responda uno de la elipse y viceversa. Así —prosigue— cada substancia individual expresa el universo a su manera, como una misma ciudad es expresada de formas diferentes según los diversos puntos de vista. Ahora bien, “todo efecto expresa su causa”, y la causa de cada substancia es la resolución que Dios tomó de crearla en relación con todo el universo»<sup>21</sup>.

Obsérvese cuidadosamente las metáforas de Leibniz, y se comprenderá que la representación es un hecho cósmico, universal; por tanto, es perfectamente aplicable a cada una de las específicas y concretas representaciones: con el mismo derecho ontológico se dan en el universo geométrico, en el orden espiritual de las almas o en la vida cotidiana. Lo dice así expresamente en su diálogo con Arnauld:

La expresión es común a todas las formas, y es un género del que la percepción natural, el sentimiento animal y el conocimiento intelectual

<sup>17</sup> *Discours de Méthaphysique*, núm. XVI, *Ph.* IV, p. 441.

<sup>18</sup> *Discours de Méthaphysique*, núm. XXVIII, *Ph.* IV, p. 453.

<sup>19</sup> Puede leerse el interesante libro de Michelangelo Guio *Il concetto di espressione in Leibniz*, Turin 1979.

<sup>20</sup> Carta a Arnauld, septiembre 1687, *Ph.* II, p. 112. Cf. también *Quid sit Idea*, de 1678, *Ph.* VII, p. 264.

<sup>21</sup> Carta a Foucher, 1686, *Ph.* I, pp. 383-384.

son *especies*. En la percepción natural y en el sentimiento basta con que lo que es divisible y material y se encuentra disperso en diversos seres sea expresado o representado en un solo ser indivisible o en la substancia que está dotada de una verdadera unidad<sup>22</sup>.

Leibniz generaliza el concepto de expresión o representación aduciendo «como razón» el «ejemplo del alma». Estamos así al borde del círculo vicioso: nos sentimos inclinados, por una parte, a afirmar que las substancias representan al universo porque observamos representaciones y proyecciones por todas partes; mas por otro lado, no nos debe extrañar encontrar representaciones en el universo de las cosas, pues el alma es un claro ejemplo de este fenómeno. Dice así Leibniz:

No se puede en absoluto dudar de la posibilidad de una bella representación de muchas cosas en una sola, puesto que nuestra alma nos ofrece de ello un ejemplo<sup>23</sup>.

Por si fuera poco, Leibniz añade a renglón seguido que la «razón» de tal representación es la simpatía universal de las substancias. Uno no sabría ya decir si simpatizan porque representan o representan porque simpatizan:

Por tanto, esta representación se da por todas partes, porque todas las substancias *simpatizan* con todas las otras y reciben algún cambio proporcional en respuesta al más mínimo cambio que se opera en el universo<sup>24</sup>.

Naturalmente, el círculo se rompe, porque simpatizar y representar son una misma realidad percibida desde dos puntos de vista. El *prius* y el *posteriorius* deductivo no sirven para «expresar» un universo que consiste en la coexistencia de los infinitos espejos que representan y son representados mutuamente unos en otros, como expresión colectiva —finita— del Gran Espejo o Luz que es Dios. Observamos así cómo el discurso de Leibniz se constituye lingüísticamente de acuerdo con lo que dice de la realidad ontológica. Su discurso es así también una armonía preestablecida; por eso incorpora en él, de manera no deductiva sino analógica, todos los elementos que él cree compatibles de la vieja tradición, sea filosófica, teosófica o matemática, y de los nuevos descubrimientos científicos, como hizo por ejemplo con las investigaciones biológicas de Leeuwenhoek en torno a los microorganismos, o con los infinitésimos o las leyes de la dinámica<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Carta a Arnauld, *ibid.*, *Ph.* II, p. 112.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>25</sup> MICHEL SERRES ha desarrollado brillantemente esta idea en *Le Système de Leibniz et ses Modèles Mathématiques*, PUF, París 1968, dos vols. Véase vol. I, p. 17 y nota 1.

Otro pasaje memorable de la correspondencia con Arnauld, que ha hecho correr ríos de tinta, es aquel en que Leibniz conecta la doctrina de la «espontaneidad de la substancia» con el famoso principio lógico *«prae-dicatum inest subjecto»*. De manera elemental, la analogía consistiría en afirmar que cada substancia expresa desde su fondo interior todo lo que le ocurre y ocurrirá, de la misma manera que en toda proposición afirmativa verdadera la noción del sujeto contiene la noción de cualquier predicado que le pueda ser aplicado.

Una manera de intentar entender a Leibniz sería pensar el hecho de la espontaneidad de la substancia como una *consecuencia lógica* del lenguaje. Así lo hizo Bertrand Russell: los principios o axiomas de la lógica vendrían a fundamentar la metafísica leibniziana. Otra interpretación, opuesta a la anterior, supondría como origen la armonía pre establecida de todas las substancias, de la que se derivaría a modo de corolario el principio lógico de los juicios analíticos, y de aquí el principio de razón suficiente. Así lo hicieron, por ejemplo, G.H.R. Parkinson y otros. Lo grave del dilema es que Leibniz nos ha dejado abundantes textos que pueden dar pie a cualquiera de ambas interpretaciones. Pero, en mi opinión, las dos olvidan algo que acabo de enunciar hace un momento: también el discurso filosófico de Leibniz es una armonía pre establecida; y, por lo tanto, es al menos un abuso del lenguaje creer que en su discurso algo se deduce de algo en el sentido estricto mecánico-algorítmico del término. No. Todo su discurso filosófico es un gigantesco círculo, o si se prefiere, una inmensa analogía circular: nada es lineal en él, todo es rotativo, todo vuelve a todo, todo está en todo, nada comienza ni termina; es como la ciudad en la que uno puede entrar por todas partes, y cuyas calles y plazas, todas ellas, conducen a todas. Las conjunciones consecutivas que Leibniz hilvana constantemente en su discurso pueden a veces convertirse *simpliciter* y mantenerse no obstante el discurso con perfecta lógica. A su vez, las conjunciones casuales no siempre representan una verdadera relación causa-efecto, sino la imagen, representación o equipotencia de diversos niveles de la realidad. Pondré luego más ejemplos de este particular uso del lenguaje por parte de Leibniz. Ahora leamos el texto que nos ocupa y que es, a este respecto, muy interesante, y además nos permite profundizar en la noción leibniziana de representación como definición de la substancia individual.

Se trata de la carta de Leibniz a Arnauld, de 14 de julio de 1686. El tema de debate se centra en la siguiente proposición sobre la espontaneidad de la substancia: «toda substancia individual encierra en sí de una vez por todas todo lo que le ocurrirá para siempre». A lo que Arnauld objeta que, en tal caso, de la suposición de que Dios haya resuelto crear a Adán, todo el resto de los acontecimientos humanos ocurridos a Adán y a su

posteridad se seguirán por una necesidad fatal<sup>26</sup>. Leibniz, a fin de preparar la solución de la dificultad, necesita exponer a su corresponsal de manera nítida la diferencia que hay entre la noción de «especie» y la de «substancia» individual (tal como lo vimos más atrás en su polémica con Spinoza):

Las nociones específicas más abstractas no contienen más que verdades necesarias o universales que no dependen de los decretos de Dios (...); pero las nociones de substancias individuales, que son completas y capaces de distinguir enteramente su sujeto, y que encierran por consiguiente las verdades contingentes o de hecho y las circunstancias individuales de tiempo, lugar y otras deben también encerrar en su noción, tomada como posible, los decretos libres de Dios, tomados también como posibles, pues estos decretos libres son las principales fuentes de las existencias o hechos, mientras que las esencias están en el entendimiento divino antes de la consideración de la voluntad<sup>27</sup>.

De acuerdo con esta distinción, la conexión entre Adán y los acontecimientos humanos incluidos en la substancia de Adán y, por lo tanto, predicables de ella, es *intrínseca* pero *no necesaria*, independientemente de los decretos libres de Dios,

pues los decretos libres de Dios, tomados como posibles, entran en la noción de Adán posible, y son la causa del Adán actual al hacerse ellos actuales (...). Pues las posibilidades de los individuales o de las verdades contingentes encierran en su noción la posibilidad de sus causas, a saber, los decretos libres de Dios; y en esto se diferencian de las posibilidades de las especies o verdades eternas, que dependen del solo entendimiento divino, sin suponer la voluntad<sup>28</sup>.

Por lo tanto, la conexión de los acontecimientos, aunque sea cierta, no es necesaria, y yo soy libre para hacer o no hacer un viaje a París, pues, aunque esté incluido en mi noción que yo lo haré, está también incluido en ella que lo haré libremente. Si Leibniz resuelve o no el clásico conflicto entre la libertad humana y la presciencia y potencia divinas no es un tema que ahora nos ocupe. Lo que nos interesa señalar aquí es que Leibniz establece una *conexión* entre la noción o substancia individual y todo lo que de ella se puede predicar. Y es en este momento cuando Leibniz introduce la formulación lógica:

(...) Pero, puesto que es cierto que yo lo haré, es necesario que haya alguna conexión entre yo, que soy el sujeto, y la ejecución del viaje, que es el predicado, *semper enim notio praedicati inest subiecto in propositione vera*<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Carta a Arnauld, 14 julio 1686, *Ph.* II, p. 48.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 52.

La conjunción causal *enim* no puede significar aquí el fundamento o razón lógica de la espontaneidad de la substancia individual, algo así como si Leibniz hubiera llegado a concebir el vasto universo de la armonía de las substancias desde el análisis lógico de las proposiciones analíticas. Más bien las proposiciones analíticas «muestran», «son testimonio» o ejemplos o formulaciones lingüísticas isomórficas con una realidad ontológica. Ésta es, creo, la única interpretación coherente con el discurso que Leibniz viene haciendo a su correspondencia sobre el universo inteligible, como lo confirman las palabras que añade a continuación:

Pues, si yo no hiciera este viaje, habría una falsedad que destruiría mi noción individual o completa, o sea, lo que Dios concibe o concebia de mí antes incluso de decidir crearme; pues esta noción encierra *sub ratione possibilitatis* las existencias o verdades de hecho o decretos de Dios, de las que dependen los hechos<sup>30</sup>.

La diferencia entre una «substancia individual» y su «noción», es decir, la diferencia entre el nivel ontológico y el lógico-lingüístico de la realidad, no preocupa a Leibniz, es irrelevante o, mejor, inexistente. No es, por lo tanto, un problema averiguar cuál de los dos es antes, o quién depende de quién; ambas son formas distintas de expresar una misma realidad: la armonía y la coexistencia de las substancias individuales. Lo que preocupa al filósofo es dejar bien claro que la substancia individual Leibniz o, lo que es lo mismo, la noción individual «Leibniz» se individualiza por sí misma, por el lugar único e irrepetible que ocupa en la armonía del universo inteligible, y que por lo tanto es la misma la que estuvo primero en París y luego está en Alemania. Mas, para poder explicar esta continuidad y hacerla compatible con el concepto de unidad de toda substancia, no tenemos más remedio que admitir que cada substancia lleva en sí, desde su creación, todo lo que le ha de ocurrir: de lo contrario, no sería una y la misma. Y si lo que ha de ocurrirle será un acto libre, tendremos que afirmar que en la noción de tal substancia individual, al ser pensada como posible, han de quedar incluidos también como posibles todos los decretos libres de Dios al decidir crearla. De ahí que incluya en su noción todo lo que en cualquier momento hubiera de ocurrirle.

Pero obsérvese ahora la aparente circularidad del argumento leibniziano: la noción de la substancia individual Leibniz debe ser completa y encerrar todo lo que le ocurra en el tiempo...; y, por lo tanto, el hecho de que hará un viaje a París. Pero, si no lo hubiera hecho, sería *incompleta* y, por lo tanto, falsa. Luego en la noción «Leibniz» está incluido que haría libremente el viaje a París. Parece fuera de lugar atribuir a Leibniz

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 52.

tan burda definición circular: la substancia individual debe ser completa, es decir, verdadera; y para ello ha de incluir en sí todos sus posibles predicados o acontecimientos; porque de lo contrario no sería completa y verdadera, sino incompleta y, por tanto, falsa. Lo que ocurre, en mi opinión, es que el concepto de verdad que maneja Leibniz aquí —verdad analítica— y su correspondiente proposición analítica (*praedicatum inest subiecto*) no es otra cosa sino la expresión lógico-lingüística de la armonía pre establecida, que es la que exige el concepto de noción completa, es decir, substancia *una* o hecha de una vez por todas: de ahí la equivalencia entre substancia individual, noción completa, noción verdadera y «lo que Dios concibe». Por eso cada substancia —o cada noción verdadera— es una representación completa, a su modo y desde su lugar o punto de vista, de todo el universo. Existe así una necesaria correspondencia biunívoca o equipotente entre el universo de la realidad y el universo del lenguaje. Por eso el término «demonstración» utilizado por Leibniz en estos contextos significa «mostrar esto por aquello», «hacer ver esto desde aquello», y no «deducir esto de aquello»: la mejor muestra —prueba analógica— de que la substancia individual encierra en sí todos sus posibles acontecimientos, la encontramos en el hecho de que en toda proposición verdadera la noción del sujeto encierra la noción de cualquier posible predicado, pues tanto en un caso como en otro debe haber *algún fundamento de la conexión* de los términos, que debe encontrarse en sus nociones. Y tal conexión es, en definitiva, el lugar representativo que cada substancia ocupa en la armonía universal y que se manifiesta en todos los órdenes del ser. He aquí el resumen que hace Leibniz:

En fin, ya he dado una razón decisiva, que para mí es como una demonstración: y es que siempre, en toda proposición afirmativa, verdadera, necesaria o contingente, universal o particular, la noción del predicado está comprendida en cierta manera en la del sujeto, *praedicatum inest subiecto*; pues, si esto no es así, yo ya no sé qué es la verdad.

Así pues, yo no pido aquí más conexión que la que se encuentra *a parte rei* entre los términos de una proposición verdadera, y es sólo *en este sentido* en el que digo que la noción de la substancia individual encierra todos sus acontecimientos y todas sus determinaciones, incluso las que vulgarmente llamamos extrínsecas (es decir, las que no le pertenecen más que en virtud de la conexión general de las cosas y de lo que en ella expresa todo el universo a su manera), pues es necesario que haya siempre algún fundamento de la conexión de los términos de una proposición, que debe encontrarse en sus nociones<sup>31</sup>.

Es decir, que, de la misma manera que para que una proposición sea verdadera es necesario que haya alguna conexión entre la noción del predicado y la del sujeto y, por tanto, aquélla ha de estar de alguna

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 56-57.

manera incluida en ésta, así también para que una substancia individual sea una, verdadera y completa, debe tener siempre conexión con todo lo que en el futuro le ocurrirá y, por tanto, ha de tenerlo ya desde siempre incluido en ella.

Así, el lugar que ocupa cada esencia posible en el universo inteligible es «expresado» mediante el punto de vista de cada substancia individual, la cual, para ser una y completa, debe sacar de sí misma —es decir, de su punto de vista o *situs*— todo lo que le ocurrirá; lo cual sólo puede darse cuando lo que le ocurra no sea sino el desenvolvimiento del orden de coexistencia con el resto de las substancias individuales, la armonía universal<sup>32</sup>.

Éste es el sentido fuerte del concepto de analogía leibniziana: una substancia se dice y se expresa por otra, pues cada una es una «concentración del universo» en armonía<sup>33</sup>.

### El lenguaje analógico de Leibniz

No creo necesario entrar aquí en más precisiones. Lo dicho puede bastar para que se abra a los ojos del lector un nuevo horizonte de lectura del imprevisible genio de Leibniz. Ya Cassirer advirtió que el principio de analogía es una ley metafísica del leibnizianismo<sup>34</sup>, y últimamente Bernhard Sticker se ha ocupado de la analogía en el estudio leibniziano de la naturaleza<sup>35</sup>, pero en este terreno está casi todo por hacer, a pesar de la ingente producción bibliográfica ya existente sobre el filósofo. Ya he dicho más atrás que la analogía es una expresión de la armonía universal, pero la increíble osadía con que Leibniz traspasa todos los niveles y la voraz utilización (que algunos han llamado «sincretista») que el filósofo hace de todos los materiales a su alcance nos obliga a preguntarnos dónde está situada la mónica Leibniz y cuál es su punto de vista, si queremos entender su lenguaje. En mi opinión, Leibniz está inmerso en lo que vagamente llamamos «tradición teosófico-cabalística», y su proyecto vital

<sup>32</sup> Escrito a Clarke, núm. 91, *Ph.* VII, 412.

<sup>33</sup> *Éclaircissement des Difficultés que Mr. Bayle a trouvées dans le Système Nouveau de l'union de l'âme et du corps*, 1698, *Ph.* IV, p. 518. Cf. también *Extrait du Dictionnaire de Mr. Bayle*, Art. Rorarius, 1702, *Ph.* IV, pp. 524, 553, 562. Considero innecesario multiplicar las referencias que Leibniz hace constantemente al concepto y al análisis de la «representación». Puede leerse en cualquiera de sus páginas de la correspondencia con Arnauld, con Foucher, en el *Discurso de Metafísica* y en la polémica con Bayle con ocasión de la publicación del *Dictionnaire Historique* de este último en 1701-1702.

<sup>34</sup> E. CASSIRER, *Leibniz' System in seinen Wissenschaftlichen Grundlagen*, 1902, Olms Verlag, Hildesheim 1962, p. 398.

<sup>35</sup> Bernhard STICKER, «Naturam Cognosci per Analogiam. Das Prinzip der Analogie in der Naturforschung bei Leibniz», en el vol. *Erfahrung und Erkenntnis*, Verlag Gerstenberg, Hildesheim 1976.

e intelectual consistió en introducir orden, claridad y razón en esta corriente universal de pensamiento que él llamaba *Philosophia Perennis*. En este sentido espero poder ofrecer algunas cosas en una tesis que presentaré en breve.

Por el momento, y para terminar esta breve presentación de las piruetas analógicas de Leibniz, nada mejor que dejarle hablar a él mismo con el mínimo de mediación por nuestra parte.

Desde el *De Principio Individui* del año 1663, hasta la *Monadología* y los *Principios de la Naturaleza y de la Gracia*, escritos en vísperas de su muerte, toda la abrumadora obra de Leibniz está atravesada de parte a parte por la analogía y la unidad ontológica del universo, de la que él hace uso lingüístico en todo momento. Copiaré sólo algunos ejemplos, rogando al lector observe cuidadosamente las formulaciones comparativas, causales y consecutivas del discurso de Leibniz.

a) En múltiples ocasiones Leibniz formuló explícitamente el principio de analogía con una riqueza de matices admirable y con evocaciones históricas muy significativas.

En la *Hypothesis Physica Nova* del año 1671, Leibniz recoge la tradición teosófica del macro-microcosmos, y la definición recursiva del universo hasta lo infinitamente pequeño de los «mundos incluidos en otros mundos», doctrinas que desarrollará «racionalmente» a lo largo de toda su vida. Tal concepción del mundo tiene un fundamento ontológico que es la *uniformidad* y la *continuidad* de las leyes de la naturaleza, de las que deriva la utilización analógica de todos sus elementos:

Conviene saber, como ya observaron aquellos preclaros micrógrafos Kircher y Hook, que la mayoría de las cosas que nosotros observamos en los fenómenos grandes, algún lince lo aprehenderá *en proporción* en lo pequeño, y si se sigue el proceso hasta el infinito, lo cual es ciertamente posible pues el continuo es infinitamente divisible, cualquier átomo será como un cierto mundo de especies infinitas, y se darán mundos incluidos en otros mundos hasta el infinito<sup>36</sup>.

La *Proteogea*, escrita por Leibniz en 1691, es desgraciadamente una de las obras menos conocidas del filósofo, y, sin embargo, posee, aunque el tema no lo parezca, un enorme interés filosófico. En ella se plantea nada menos que la hipótesis de la analogía como «fundamento de la verdad»: puesto que las piedras que salen de las manos de la naturaleza no hablan ni permiten conocer su origen, se pregunta Leibniz si no podremos encontrar alguna situación de origen análogo en la vida y en la producción de las obras de los hombres. Esta pregunta remite a otra importante cuestión

<sup>36</sup> «*Hypothesis Physica Nova: Theoria Motus Concreti*», núm. 43, *Ph. IV*, p. 201; véase también núm. 44.

de la que ya se había ocupado la tradición teosófico-alquímica: ¿existe límite o separación entre las obras de la naturaleza y las obras del arte? De la misma manera que desde Kepler hemos conocido la homogeneidad de las leyes de los cuerpos celestes y los cuerpos terrestres, así también existe la continuidad en *todas* las obras de la naturaleza. «Neque enim aliud est *Natura* quam *Ars quaedam Magna*», afirma Leibniz haciendo una explícita referencia a la metafísica alquímica. Y esto es así —comenta Sticker<sup>37</sup>— porque Leibniz estaba convencido de la unidad de todas las cosas naturales y de su clarificación unitaria. Leamos este bello fragmento de la *Protegoea*:

Creo que hará una buena cosa quien relacione con cuidado los productos de la naturaleza extraídos del subsuelo con las producciones de los laboratorios (así llamamos a las oficinas de los químicos), puesto que aparece con frecuencia una admirable semejanza entre las cosas naturales y las artificiales. Porque, aunque el riquísimo padre de las cosas tiene poder para asignar múltiples causas a una misma cosa, prefiere sin embargo la *constancia* en la variedad. Cosa grande es, para el conocimiento de las cosas, conseguir una *única* razón de su producción: lo mismo que los geómetras derivan de un *único* modo de describir una figura *todas* sus propiedades. Por otra parte, cuando aparecen instrumentos y envases relacionados, tales como fuego con azufres, aguas con sales, y clases de tierras y piedras, que son comunes a nuestras oficinas y a las de la naturaleza, es más seguro asignar un origen semejante a cuerpos relacionados entre sí que imaginar a priori un origen diverso sin ningún experimento. Pues la naturaleza no es otra cosa que un gran arte: no siempre se distinguen perfectamente las cosas naturales de las artificiales; y poco importa que una misma cosa pueda ser descubierta en la fragua por un Décalo Vulcano o la saque a la luz un cantero de las entrañas de la tierra<sup>38</sup>.

El período que va de 1700 a 1710 constituye la época más feliz de la vida de Leibniz. Universalmente reconocido como filósofo y científico, mimado y venerado por la reina Sofía Carlota de Prusia, Leibniz redacta en esta época alguno de los escritos más precisos y ajustados de su inagotable producción. La *Teodicea*, los *Nuevos ensayos*, las *Consideraciones sobre el Espíritu Universal Único*, las *Consideraciones sobre las naturalezas plásticas*, la admirable correspondencia con lady Masham y con la propia Sofía Carlota, que fue la inspiradora de casi todos estos escritos. Leibniz formula con más precisión que nunca el principio de analogía, y nos ofrece las síntesis más perfectas de la *Philosophia Perennis* que jamás salieran de su pluma.

<sup>37</sup> «Hypothesis Physica Nova», *Ph.* IV, pp. 160-163.

<sup>38</sup> «G.G. Leibnizii PROTOGAEA sive de Prima facie Telluris et antiquissimae historiae vestigiis in ipsis naturae monumentis dissertatio, es schedis manuscriptis viri illustris in lucem edita a Christiano Ludovico Schedio», en L.G.G. DUTENS, *Leibnizii Opera Omnia*, Ginebra 1768, part. IX, vol. II, 2, p. 209.

Lady Masham era hija del platónico de Cambridge Ralph Cudworth, con quien Leibniz mantuvo la polémica sobre las naturalezas plásticas. En casa de lady Masham se alojó Locke en sus últimos tiempos, y en ella murió (1704), siendo la dama inglesa, junto con el diplomático Burnett de Kenney, la intermediaria entre Leibniz y Locke. Tuvo, pues, buen cuidado el filósofo de matizar, corregir y reescribir sus cartas con la máxima precisión.

En mayo de 1704 escribe Leibniz a lady Masham:

Como yo estoy totalmente por el principio de uniformidad que creo que la naturaleza observa en el fondo de las cosas al mismo tiempo que varia en sus maneras, grados y perfecciones, toda mi hipótesis viene a reconocer, en las substancias alejadas de nuestra vista y observación, una suerte de proporcionalidad respecto de las que están a nuestro alcance. Así, dando por sentado ahora que hay en nosotros un ser simple dotado de acción y percepción, concluyo que la naturaleza estaría poco ordenada si esta partícula de materia que hace nuestros cuerpos estuviera sola, dotada de lo que la hiciera infinitamente diferente del resto (incluso en física) y completamente heterogénea respecto a todos los otros cuerpos conocidos. Esto me permite juzgar que hay por todas partes tales seres activos en la materia, y que no existe más diferencia que en la manera de la percepción (...).

Mas para conservar la *analogía* tanto del futuro o pasado como de los otros cuerpos con lo que nosotros experimentamos en el presente en los nuestros, yo sostengo que no sólo estas almas o entelequias tienen todas ellas una clase de cuerpo orgánico con ellas *proporcionado* a sus percepciones, sino que lo tendrán siempre y siempre lo han tenido, mientras han existido; de suerte que no sólo se conserva el alma, sino incluso el animal mismo (o lo que el animal tiene de analogía con el alma, para no disputar de nombres), y que así la generación y la muerte no pueden ser más que desenvolvimientos y envolvimientos, de lo que la naturaleza nos da visiblemente algunas muestras según es su costumbre, para ayudarnos a adivinar lo que oculta (...). Esto me hace opinar también que no hay espíritus enteramente separados de la materia, a excepción del primero y soberano Ser, y que los genios (espíritus superiores), por maravillosos que puedan ser, están siempre acompañados de cuerpos dignos de ellos. Lo que debe decirse *también* de las almas separadas de este cuerpo grosero. De aquí podrá usted ver, Señora, que todo esto no es más que suponer que *por todas partes y siempre todo es como entre nosotros y en el presente* (exceptuando lo sobrenatural), siendo sólo los grados de perfección lo que varía; y dejo a su juicio opinar si puede haber una hipótesis más simple, por lo menos, o más inteligible<sup>39</sup>.

Como era su costumbre, Leibniz da cuenta a Sofía Carlota de la larga carta enviada a lady Masham.

en la que le explico —dice— que mi gran principio de las cosas naturales es el del Arlequín Emperador de la Luna (...), y es que siempre

<sup>39</sup> Tercera carta de Leibniz a lady Masham. Hannover, mayo 1704, Ph. III, pp. 339-340.

y por todas partes y en todas las cosas todo es como aquí. Es decir, que la naturaleza es *uniforme* en el fondo de las cosas, aunque haya variedad en más y en menos y en los grados de perfección<sup>40</sup>.

Y en el resumen final de las *Consideraciones sobre los principios de vida y sobre las naturalezas plásticas* matiza así:

Antes de terminar será quizás bueno resaltar, entre otras ventajas de mi sistema, la de la *universalidad de las reglas* que yo empleo, y que no sufren excepción en una filosofía general, lo que no ocurre en los demás sistemas. Por ejemplo, ya he dicho que las leyes mecánicas no son jamás violadas en los movimientos naturales; que se conserva siempre la misma fuerza y la misma dirección; que todo se obra en las almas como si no hubiera cuerpos, y que todo se obra en los cuerpos como si no hubiera almas; que no hay parte de espacio que no esté llena; que no hay parte de la materia que no esté actualmente dividida y no contenga cuerpos orgánicos; que hay también almas por todas partes como hay cuerpos por todas partes; que las almas e incluso los animales subsisten siempre; que los cuerpos orgánicos no están jamás sin almas y que las almas no están jamás separadas de todo cuerpo orgánico; aunque es cierto, no obstante, que no hay porción de materia de la que se pueda decir que está siempre afectada de la misma alma. No admito, pues, que haya almas enteramente separadas por naturaleza, ni que haya espíritus creados enteramente desprendidos de todo cuerpo, en lo que sigo la opinión de muchos antiguos Padres de la Iglesia. Sólo Dios está por encima de toda materia, puesto que es su autor; pero las criaturas libres o liberadas estarían apartadas de la unión universal y *serían como desertoras del orden general*. Esta universalidad de las reglas está justificada por una gran cantidad de explicaciones, puesto que la *uniformidad* que yo creo observar en *toda* la naturaleza hace que por todo, en todo tiempo y en todo lugar se pueda decir que *todo es como aquí*, según grados de tamaño y de percepción; y que así las cosas más alejadas y las más ocultas se expliquen *perfectamente* por la *analogía* de lo que es visible y próximo a nosotros<sup>41</sup>.

El principio hermético-alquímico «lo que está arriba es como lo que está abajo, y lo que está abajo es como lo que está arriba, para que se realice la perfecta unidad», que había sido alimento espiritual y punto de arranque de la especulación teosófica, que encontramos formulado en la *Tabla de Esmeralda* medieval, y al que no fue ajena —véase Koyré y Kuhn— la formulación de las Leyes de Kepler, recibe en Leibniz su expresión sistemática con la incorporación de los descubrimientos matemáticos (cálculo diferencial o integral), con las leyes de la dinámica (fuerza viva y concepto de *conatus*), y con los descubrimientos biológicos en torno a la existencia y evolución de los microorganismos (Leeuwenhoek). Por eso Leibniz termina siempre sus resúmenes anunciando la utilización

<sup>40</sup> Carta del 8 de mayo de 1704 a Sofía Carlota, *Ph.* III, p. 343.

<sup>41</sup> *Ph.* VI, pp. 545-546.

universal de la analogía, aun a costa de adentrarse lógicamente en teorías tan poco «modernas» como la del cuerpo sutil, la de la no existencia de almas separadas de alguna materia, la negación del nacimiento y de la muerte, e incluso un cierto grado de transmigración de las almas, a pesar de la repugnancia natural que experimentaba respecto a esta teoría en la que los teósofos, sus amigos, no habían tenido más remedio que caer.

Para no alargar demasiado este escrito, recomiendo la lectura de los siguientes pasajes de los *Nuevos Ensayos*: Prefacio (Ph. V, 50-52); Libro I, cap. 1 (Ph. V, 63-66); Libro II, cap. 27, parr. 8 (Ph. V, 216-217); Libro II, cap. 27, parr. 15 (Ph. V, 222-223), donde se descubrirá hasta qué extremos llevó Leibniz las consecuencias del principio de analogía y su convencimiento de haber llegado con él al centro mismo de la *Philosophia Perennis*.

b) Despues de ver cómo y desde qué perspectivas «formula» Leibniz el principio de analogía, detengámonos un momento en ver *cómo lo usa*. Los pasajes son innumerables y las situaciones de lo más variado. Me limitaré sólo a un ejemplo poco conocido, pero muy significativo, del estilo analógico de Leibniz. Se trata de una carta que Leibniz escribe a la duquesa Sofía el 28 de octubre (4 de noviembre) de 1696.

El 2 de agosto de aquel año, la duquesa de Orleans escribe desde Port Royal a su tía, la duquesa Sofía, una carta acerca de la inmortalidad del alma según las doctrinas del famoso teósofo belga Francisco Mercurio van Helmont, amigo de ambas familias y de Leibniz. Sofía, como era su costumbre, pasa la carta a Leibniz, y éste se entrega a una inagotable actividad literaria, casi febril, redactando cartas, comentarios, informes, de los que la carta que nos ocupa es el último y como el resumen de la serie. Leibniz redactó un primer borrador de la carta en alemán, que luego tradujo él mismo al francés, para que, al ser enviado a la duquesa de Orleans, ésta pudiera darla a conocer en Francia. Pero luego escribió una segunda redacción un poco más breve, que es la que realmente envió a la duquesa Sofía. Voy a reproducir casi en su integridad el primer borrador, según la transcripción hecha por los editores de los *Sämtliche Schriften*, en cuyo volumen 13, serie 1, aparecerá. Agradezco al doctor Heinekamp, director del Leibniz-Archiv de Hannover, su siempre generosa amabilidad por la fotocopia y otros materiales que puso a mi disposición.

La carta es una aplicación perfecta del principio de analogía, y se comenta por si sola. Desde la uniformidad y universalidad de las reglas de la naturaleza expresadas en la unidad y el infinito, Leibniz recorre, mediante su particular uso lingüístico de las comparaciones y las conjunciones consecutivas y causales, todos los órdenes del ser, desde la física hasta la matemática, la metafísica y la psicología. Me limitaré a señalar

algunas observaciones a pie de página, para no interrumpir el discurso de Leibniz:

A Madame la Electora<sup>42</sup>.

Me alegra infinitamente la aprobación que una de las más grandes princesas otorga a algunas meditaciones que yo había esbozado en un pequeño escrito alemán<sup>43</sup>. Esto me confirma mucho más que si veinte doctores la hubieran firmado. Admiro, no obstante, cómo una princesa ocupada en el gran mundo en el que es tan importante haya podido entrar en pensamientos tan abstractos y que parecen casi un discurso semejante al de los quietistas. Esto es poseer ciertamente un espíritu universal. La verdad, con ser poco aparente, tiene la ventaja de encontrar cabida en las almas elevadas. El señor Arnauld, gran espíritu de otro estilo y afiliado al cartesianismo, habiendo conocido algunas cosas de mis opiniones sobre la comunicación al landgrave Ernesto, y habiéndolas tomado superficialmente como ocurre con frecuencia, las atacó. Pero, tras una aclaración que recibió a través de este principio, me escribió una carta expresamente para retractarse, cosa bien rara en un gran doctor y jefe de partido, y me confesó que había cosas en mi respuesta que le habían dejado sorprendido. Todavía le ocurrió más a un excelente filósofo y matemático italiano que conocí de pasada en mi viaje, ya que me aseguró que yo le había cambiado de un golpe todo su sistema de filosofía, y en la actualidad trabaja en una obra en la que desarrolla estas nociones<sup>44</sup>. De todo esto me encuentro muy satisfecho, a pesar de que estoy demasiado ocupado para desarrollar por mí mismo las semillas de todos los pensamientos que he concebido; y la misma felicidad se me produce en las matemáticas al dar a otros la ocasión de perfeccionar la ciencia. Pues, habiendo encontrado algunos nuevos artificios en el arte de razonar matemáticamente, o de contar, como dice el señor Helmont; y habiendo publicado pequeños borradores, todo esto ha gustado tanto a algunos excelentes espíritus, tanto en Francia como en Inglaterra, que han decidido trabajar en ello, sobre lo que el señor Marqués de l'Hospital acaba de publicar expresamente un libro, donde me hace un honor que no merezco.

Esta manera de contar que yo he propuesto está fundada sobre el

<sup>42</sup> El borrador que reproduczo está todavía inédito en el momento en que redacto este escrito. Se encuentra en *Leibniz Briefwechsel* (LBR), carpeta 389, fol. 62-70 de la Landesbibliothek, Hannover, y, como ya he dicho, aparecerá en Reihe I, Band 13 de los *Sämtliche Schriften und Briefe*. El segundo borrador, que fue la carta definitiva, fue publicado por O. KLOPP, *Correspondance de Leibniz avec l'Electrice Sophie*, vol. II, pp. 14-18; y más tarde reproducida, algo mutilada, por Ph. VII, pp. 541-544.

<sup>43</sup> Se refiere Leibniz a uno de los primeros comentarios que redactó con ocasión de la carta de la duquesa de Orleans de 2 de agosto de 1696. El texto empieza con las palabras: «Es ist nicht ohne...», y se encuentra aún inédito en *Leibniz' Handschriften* (LH) IV (*Philos.*), III, 8c, fol. 7-8; y en LBR, 389, fol. 1-6.

<sup>44</sup> Se trata del padre Fardella, profesor de matemáticas en Padua, con quien Leibniz mantuvo una importante correspondencia entre 1690-1696, editada por A. FOUCHER DE CAREIL, *Nouvelles Lettres et Opuscules Inédites de Leibniz*, París 1857, pp. 317-328. En estas cartas expresa Leibniz algunas de sus más precisas formulaciones relacionadas con la matemática y la metafísica, que podríamos haber tomado para ejemplificar el principio de analogía utilizado por Leibniz.

*infinito*<sup>45</sup>. Y es una cosa admirable que se pueda calcular con el infinito como con fichas y que, a pesar de todo, nuestros filósofos y matemáticos apenas hayan caído en la cuenta de cómo el *infinito* está mezclado en todo. Pues no hay gota de agua ni mota de polvo ni átomo que no contenga un mundo, una infinidad de *criaturas*. Además, el universo todo entero, aunque no tiene límites, es sin embargo todo de una pieza, como el agua de un gran vaso; y así como en un vaso lleno de agua, por grande que sea, el menor movimiento se extiende hasta los bordes aunque sea insensible por la distancia, así también en este gran vaso del universo que no tiene límite es preciso que el más pequeño movimiento se extienda y se dilate hasta el infinito. Esta misma propagación infinita tiene lugar no sólo respecto de los lugares, sino también respecto de los tiempos. Pues todo movimiento que se produce en el presente, por débil que sea, se conserva para *toda la eternidad*, sin que jamás pueda ser destruido naturalmente. Todo lo más que puede ocurrirle es que, estando mezclado con una infinidad de otros movimientos que también se conservan como él, se haga insensible. Lo que hace que haya *apariencia* de reposo, aunque en realidad *nada reposa* jamás enteramente: es la composición de dos movimientos contrarios lo que hace que las cosas parezcan reposar. Si un barco se moviera sobre el Sena de oriente a occidente, y un hombre se moviera dentro del barco en sentido contrario con una velocidad exactamente igual a la del barco, el hombre parecería estar en reposo en aquel momento a quien lo viera desde el río. Así pues, jamás una acción es contraria a otra, ni incompatible con ella.

Esta eterna *conservación* de todas las acciones hace no solamente que todas las *almas* subsistan, sino además que todas sus impresiones permanezcan y que *nada* se desvanezca en absoluto: lo que hace que *nosotros* no olvidemos nada enteramente, aunque no podamos estar siempre pensando en todo, porque la multitud de los nuevos pensamientos envuelve y oculta los antiguos, que no dejan de resucitar a veces según las ocasiones nos puedan hacerlos recordar. La *muerte* misma no es otra cosa que una *disminución* y un recogimiento por el cual un animal es *simplemente reducido* a volumen pequeño y despojado de los añadidos que el nacimiento y el alimento le han dado: por eso la muerte no puede destruir los rasgos de las acciones pasadas, y, cuando el animal fuera reducido a la pequeñez de un átomo, este átomo no dejaría de ser una especie de *mundo* y de representarlo todo *recursivamente*. La diferencia está solamente en que entonces las percepciones pueden ser menos distintas, casi como en el sueño. Pero todo tiene su *orden* y sus períodos; es necesario que a todo sueño le siga su despertar, y, estando la naturaleza toda ella *regulada* por un *orden* maravilloso, no hay que dudar de que tal despertar se produzca para hacer morir y perfeccionar a aquellos mismos que se despiertan. De manera parecida a como nuestro sueño visible sirve para la digestión y las fuerzas, así también el orden de la naturaleza está destinado a llevar las cosas a su madurez. Es verdad que

<sup>45</sup> En el segundo borrador dice Leibniz con más precisión: «Mis meditaciones fundamentales giran en torno a dos cosas, a saber, la *unidad* y el *infinito*. Las almas son unidades, y los cuerpos son multitudes, pero infinitas, de manera que el más mínimo grano de polvo contiene un mundo de una infinidad de criaturas. Los microscopios han mostrado a nuestros ojos más de un millón de animales vivos en una gota de agua». Ph. VII, p. 542.

en la vida visible se muere y se envejece, porque hay que acercarse a la muerte. Pero en la vida entera y perfecta (de la que esta vida sensible no es más que un *fragmento*, y como un simple cambio de *teatro*), al no haber muerte, tampoco hay envejecimiento, y se avanza siempre sin retroceder, pero también sin llegar jamás a la última perfección, a causa de la naturaleza misma del progreso infinito. Y si no se avanzara a pesar de las apariencias que nos parecen retroceder, la naturaleza universal no tendría destino o carecería de ejecutor.

Así de verdadero es, pues, que *nada se desprecia ni se pierde* en el universo, incluso los perros de Madame, que sin duda son máquinas como todos los animales, pero máquinas animadas cada una por su unidad siempre subsistente, que es lo que llamamos alma, y que es como un *centro* en el que se reúne toda percepción o más bien sin el cual no habría percepción alguna en la máquina, y nada se diferenciaría de un péndulo<sup>46</sup>. No obstante, esta *alma* no está jamás enteramente separada de su cuerpo, y permanece en él como una *quintaesencia*, y lo conserva siempre para constituir un animal por pequeño que pueda ser, a pesar de todas las revoluciones del mundo. Pues las máquinas de la naturaleza tienen de maravilloso, más allá de las del arte, que no se las puede destruir, porque su Autor, que es infinito, él mismo las ha hecho a prueba de todo accidente y las ha dotado de una infinidad de órganos y de miembros *envueltos* los unos en los otros, de manera parecida a como las pieles en las cebollas y en las perlas o como el gran número de vestidos de Arlequín, de los que yo le he visto despojarse de uno tras otro, que parecía que nunca se acababa. Así la vida y la muerte aparente, no siendo sino *envolvimientos* y *desenvolvimientos* de una vida verdadera y continua, no hacen sino estrechar a los animales cuando parecen haberlos destruido. Por eso el señor Kerkring, residente de Toscana en Hamburgo, holandés de nacimiento y médico de profesión, que V.A.E. ha conocido, decía muy bien que es difícil señalar el momento en que un animal está completamente muerto. Porque lo que ha sido roto se renueva, y lo que se ha enfriado se vuelve a calentar para hacer volver el movimiento ordinario. La vida y el sentimiento se volverán a ver al mismo tiempo. Así dice la Escritura que Lázaro estaba sólo dormido, aunque el cadáver comenzaba ya a corromperse y a oler mal. Cuando yo era niño, experimentaba placer en ver resucitar a las moscas sumergidas en caliza pulverizada. Si supiéramos cómo están, las haríamos resucitar todavía más tarde. Por eso un médico de la antigüedad, cuyos escritos son lo bastante estimados para ser atribuidos a Hipócrata,

<sup>46</sup> Segundo borrador: «Las unidades, aunque indivisibles, representan a las multitudes, de manera parecida a como todas las *líneas* de la *circunferencia* se reúnen en el *centro* que mira a todas partes, aunque él mismo no tenga extensión». *Ph. VII*, p. 542; LBR, 389, fol. 63. La metáfora del «centro y la circunferencia» fue, a lo largo de siglos, uno de los símbolos centrales de la filosofía hermética y teosófica, y Leibniz la recoge en muy variados contextos y hace de ella un uso analógico aplicándolo tanto a Dios como a las criaturas y trasvasando constantemente elementos matemáticos, metafísicos y psicológicos. Puede verse, por ejemplo, *Ph. IV*, p. 553; 562-563, en sus respuestas a la segunda edición del *Dictionnaire de M. Bayle*; *Ph. VI*, pp. 603-605, Principios de la naturaleza y de la gracia. Véase D. MAHNKE, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Halle 1937, pp. 16-19.

tes, dijo que, en sentido riguroso del término, no existía la muerte<sup>47</sup>.

Ya he tratado estas cosas en un pequeño ensayo que publiqué en el *Journal de Scavans*<sup>48</sup>. Y personas muy penetrantes han opinado que muy bien podía yo haber dicho la verdad. Pero veo que hay entre los señores cartesianos en Francia algunos que murmuran y creen que se hace una ofensa a los hombres al no otorgarles el privilegio exclusivo de tener alma. Pero es tener una idea bien pequeña de las riquezas de la naturaleza el *reducirla* a unos límites tan estrechos. Algunos que me habían amenazado con objeciones se han rendido o, por lo menos, han comenzado a dudar. Y yo espero que algún día los filósofos se extrañen de cómo se ha podido caer en una opinión tan poco razonable como la de la secta maquinal.

Tras este recorrido cósmico, Leibniz concluye así en el segundo borrador de la carta a la duquesa Sofía:

De esta manera se puede demostrar *matemáticamente* que toda acción, por pequeña que sea, se extiende *hasta el infinito* tanto respecto de lugares como de tiempos, extendiéndose sus rasgos, por así decirlo, a todo lo largo del universo, y conservándose por toda la eternidad. Así, no sólo las almas, sino inclusive las *acciones* se conservan siempre, e incluso la acción de cada una se conserva en cada una de las restantes de todo el universo, a causa de la conspiración y de la simpatía de todas las cosas, pues el mundo está todo entero en cada una de sus partes, pero de forma más distinta en unas que en otras, y *en esto* consiste el avance de los espíritus a cuyo servicio la Soberana Inteligencia ha hecho todo lo demás, a fin de hacerse conocer y amar, *multiplicándose*, por así decirlo, en estos *espejos vivos* que la representan<sup>49</sup>.

Podría uno pensar que éste es el lenguaje «familiar» que Leibniz utiliza con «sus queridas duquesas» para poner a su alcance pensamientos difíciles. Pero no es así. Pueden leerse el *Système Nouveau*, la carta a Bernuilli del 28 de diciembre del año 1696, la correspondencia con Morell, o las cartas al matemático padre Fardella, todas ellas de la misma época que la carta a la duquesa, o el primer escrito a Burguet de 1708, por citar sólo algunos ejemplos<sup>50</sup>.

El principio de analogía se sitúa en el nivel del *conocer* y del *decir*, a diferencia de los principios de armonía y continuidad, que pertenecen al nivel del *ser*. Pero el universo leibniziano está constituido por substancias

<sup>47</sup> Leibniz hace referencia al famoso libro *De la dieta*, atribuido a Hipócrates, en el que se afirmaba la no existencia de la muerte. Leibniz cita con frecuencia este libro como confirmación de su doctrina de la muerte como «envolvimiento» del animal. Cf. *Système Nouveau*, Ph. IV, p. 481; Dut. II, 1, pp. 57-64.

<sup>48</sup> Se refiere Leibniz al *Système Nouveau*.

<sup>49</sup> Ph. VII, 544.

<sup>50</sup> Carta a Bernuilli, 28 diciembre 1696, en *Mathemat. Schriften*, vol. II, p. 348; a Morell, 4/14 mayo 1698, en GRUA, *op.cit.*, pp. 125-127; correspondencia con el padre Fardella en A. FOUCHER DE CAREIL, *op. cit.*, pp. 317-328; primer Escrito a Burguet, Ph. III, pp. 544-545.

que se individualizan por su *situs*, por su punto de vista desde el que «representan» a todo el universo, del que cada una es una «concentración» o universo en recursiva. De esta manera, ninguna substancia puede modificar el estado interno de las demás, sino que cada una saca de su propio interior todas sus acciones en la relación exterior de coexistencia y coduración con las demás. Esta espontaneidad interna y esta relación externa son las que fundan —sin formar parte de él— todo el universo de los fenómenos sensibles. Y como la universalidad de las reglas se extiende por todas partes —todo es como aquí— «todas las cosas han de explicarse perfectamente por la *analogía* de lo que es visible y próximo a nosotros», concluye Leibniz. Y no podía ser de otro modo con las premisas expuestas.

El principio de analogía establece, pues, como conclusión la utilización de la metáfora no como elemento ilustrativo, sino *constitutivo* del conocimiento de las cosas, de manera que el significado de las palabras realiza el *trasvase* de los tradicionales niveles del ser, adquiriendo un carácter polisémico esencial en el discurso leibniziano. «La naturaleza pasa siempre por una infinidad de grados, y jamás por saltos», dice Leibniz a Thevenot en una importante carta del año 1691, tras haber afirmado poco antes: «Yo estoy completamente persuadido de este principio: *naturam cognosci per analogiam*»<sup>51</sup>.

\* \* \*

Sólo he pretendido aquí sugerir el tema. Todavía está por hacer, que yo sepa, un estudio sistemático del uso de la analogía y la metáfora por Leibniz a la luz de su sistema filosófico. Estoy convencido de que descubriríamos «otro» Leibniz, poco conocido todavía.

Quiero terminar con una breve reflexión. Decir que Leibniz es el único pensador importante de nuestra cultura occidental de quien todavía no existe una síntesis comprehensiva podría parecer por mi parte una afirmación presuntuosa. Ahí están los grandes editores de la obra del filósofo, y nombres como Kabitz, Baruzzi, Couturat, Russell, Gueroult, Belaval, Rescher, Serres, Heinekamp y otros mil. Pero, conforme uno se adentra en ese mar inagotable lleno de rumores y de voces, de sugerencias y de evocaciones que es la obra —a la vez reiterativa y siempre nueva— de Leibniz, se experimenta la desazonante sensación de que siempre hay algo —¡esencial!— que se nos escapa. Yo no sé qué «modelo biográfico» habría de utilizarse para apresar al genial, versátil, huidizo y orgulloso bibliógrafo de Hannover. Creo saber, sin embargo, que no me serviría el mismo modelo que podría utilizar para entender a Kant o a Descartes. Y

<sup>51</sup> Carta a Thevenot, 24 de agosto (3 septiembre) 1691, en *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe I, vol. 7, pp. 354-355.

utilizo el término «modelo» en sentido fuerte, como instrumento epistemológico de comprensión que, al menos en el caso de Leibniz, debería formar parte del objeto mismo a comprender.

Nadie como Leibniz ha utilizado elementos no científicos en la formulación de conceptos científicos considerados como rigurosos, y me sorprende que nuestros filósofos de la ciencia no se hayan adentrado seriamente en el universo leibniziano con instrumentos de análisis más generosos y flexibles, y más en consonancia con el espíritu de la época en que Leibniz vivió: descubrirían, sin duda, cosas increíbles. Al mismo tiempo, me llama la atención que historiadores generales del Renacimiento y de la revolución científica del siglo XVII, como E. Garin, F. Yates, P. Rossi, W. Pagel, O. Kristeller, A. Debus, R. Westfall, D.P. Walker y otros, me hayan hecho descubrir un Leibniz que no encontré en las historias de la filosofía al uso y en los estudios filosóficos.

El estudio del leibnizianismo podría ser para el futuro no sólo un terreno abonadísimo para la investigación filosófica, sino sobre todo una ocasión para afilar las armas de nuestros métodos de investigación. El «fenómeno Leibniz» está ahí. Es el Aleph de Borges. La filosofía de la complejidad.