

THÉMATA. REVISTA DE FILOSOFÍA. Núm. 42, 2009.

LEIBNIZ Y LA TRADICIÓN HERMÉTICA

Bernardino Orio de Miguel. Sociedad Leibniz de España, Madrid

Resumen: Heredero de la Tradición Hermética y a diferencia de sus maestros, Galileo, Descartes y Huygens, Leibniz entiende la ciencia natural como una ontología de lo singular. Todas las cosas producidas por la Sabiduría Suprema están dotadas de fuerza interna: *vis insita rebus*. De esta manera, con las mismas ecuaciones recibidas, Leibniz eleva la ciencia natural a un nivel metafísico, trastocando el concepto de *inercia natural* y, desde él, las nociones de *infinito*, *expresión*, *continuidad* y *analogía*, presididas todas ellas por lo que él llamaba «mi gran principio de las cosas naturales»: *la uniformidad y variedad* de la naturaleza. Con tres siglos de adelanto, Leibniz parece vislumbrar la ciencia unificada de la *complejidad*.

Abstract: Heir to the Hermetic Tradition but unlike his teachers, Galileo, Descartes and Huygens, Leibniz understands natural science as an ontology of the singular. Everything produced by the Supreme Wisdom is endowed with internal force: *vis insita rebus*. Thus, using the same equations as his teachers, Leibniz raises natural science to a metaphysical level, transforming the concept of *natural inertia* and concomitantly the notions of *infinite*, *expression*, *continuity* and *analogy*. Governed by what he called «my grand principle of natural things»: the *uniformity* and *variety* of nature. Three centuries in advance of our time, Leibniz adumbrated the unified science of *complexity*.

1. Leibniz frente al Cartesiano.

Las especulaciones de los grandes sabios tienen la virtud de arañar, por debajo de la contingencia del tiempo en el que viven, la dimensión universal y perenne de los verdaderos problemas humanos. Tal es el caso de Leibniz. Dentro de pocos años (2016) va a cumplirse el tercer centenario de su muerte en soledad. Impulsor infatigable y sagaz espectador del nacimiento de la ciencia moderna, supo ver, por debajo de la cacharrería externa fascinante que la acompañaba, los progresos y, a la vez, los peligros que la acechaban.

«Algún día —escribía en 1696 refiriéndose al Cartesiano— los filósofos se asombrarán de cómo ha podido caerse en una opinión tan poco razonable como la de la secta maquina» (A. I, 13, n. 59, p. 88).

Veinte siglos antes, otro sabio visionario, Aristóteles, en el libro primero de la *Metafísica*, cuando andaba buscando la «ciencia deseada», la ciencia de los primeros principios del *saber*, nos había obsequiado con esta asombrosa afirmación: «Y es la más digna de mandar entre las ciencias, y superior a la subordinada, aquélla que conoce el *fin* por el que *debe hacerse* cada cosa. Y este fin es el *bien* de cada una y, en definitiva, el bien supremo de la naturaleza toda» (Met. 982b 4-6).

Y Leibniz de nuevo: «La justicia es la caridad del sabio. Y la sabiduría, la ciencia de la felicidad» (GP. VII 27, 43).

Hoy, iniciado el siglo XXI, tras un gigantesco desarrollo científico y tecnológico, la clarividencia de estos dos grandes filósofos estremece por su

precisión. Frente a la «razón mecánica» y su deriva, la «razón instrumental», ellos propugnaban la «razón orgánica». Sobre ésta última quisiera hacer algunas reflexiones. Pero antes convendrá describir en dos palabras la situación actual para entender mejor la posición de Leibniz frente al Cartesianismo y su vigencia en nuestros días. Si por brevedad se me permite la auto-cita, lo haré resumiendo un par de párrafos que escribí en 2001, cuando se iniciaba el siglo.

En efecto, la «razón mecánica», que inauguró la distinción cartesiana entre la «*res cogitans*» y la «*res extensa*» y fue elevada a categoría de principio *ontológico* con la interpretación materialista del pensamiento de Newton por la ciencia moderna, ha entrado en los últimos veinte o treinta años en una profunda crisis. Aquel sueño en un mundo objetivo —que el hombre dominaría desde fuera de la naturaleza—, perfectamente analizable y describible, predecible en los datos del sistema en origen, reversible, claro y distinto, está siendo cuestionado por los nuevos conceptos de *complejidad* y *caos*, el descubrimiento de estructuras *disipativas* en los sistemas naturales alejados del equilibrio, la irreversibilidad del tiempo natural y la entropía negativa, la idea de un universo autoorganizado, siempre abierto a la formación de nuevos sistemas orgánicos, esto es, un universo crecientemente creativo en novedad y, a la vez, suprasistémico. Se anuncia una nueva manera holística de entender la ciencia y el hombre, modelos de actividad natural que son aplicables lo mismo a la formación de rocas y cristales que al crecimiento demográfico de poblaciones, a la predicción meteorológica o a los latidos del corazón. Desde el viejo Poincaré, el apasionado Von Berthalamff, el iluminado Cantor, hasta las últimas investigaciones de E. Lorenz, Prigogine, Morin, Luhmann, R. Thom o Mandelbrot, por no citar a nuestro inspirado filósofo-teólogo Panikker, la ciencia natural empieza a *ser* también la ciencia del hombre, la ciencia unificada de lo viviente, como quería Leibniz.

Por otra parte, la «razón instrumental», que inauguró la Ilustración y tomó como modelo económico —y también ontológico— la economía clásica desde J. Bentham y A. Smith hasta el actual neoliberalismo, ha desembocado en un mundo que, cualquiera que sea el análisis interesado que se quiera hacer, ofrece en la actualidad un hecho monstruoso: la más alta sofisticación tecnológica al lado de la más inhumana miseria de millones de seres humanos. Aquella ciencia, que para Leibniz debía ser el saber de la felicidad en orden al mejoramiento de todos los seres humanos, se ha convertido hoy en el «saber del Poder», en una suerte de voraz mecanismo de «destrucción creadora», como denunció Schumpeter hace años, esto es, simple destrucción del ser, el consumo que consume toda identidad.

Nuestra pregunta, pues, como filósofos actuales sigue siendo la misma que Leibniz se formulaba: ¿podemos hacer compatible el desarrollo científico con el progreso humano? Dicho con más precisión: ¿Es posible construir una ciencia que, en su propia constitución *técnica intrínseca*, contenga los parámetros de *sabiduría*, que Aristóteles y Leibniz le pedían a la ciencia? O todavía de manera más radial: ¿Es neutral la ciencia empírica? Los sociólogos de la ciencia, evidentemente, dicen que no: los fines con los que se practica la ciencia actualmente no son los mismos que los fines de la ciencia misma. Pero nuestra pregunta no es sociológica sino ontológica, y a ella hay que volver: ¿Es cierto que la realidad del mundo natural está dividida en

dos esferas radicalmente distintas: la «pensante» y la «extensa»? La respuesta de Leibniz, y la de no pocos de los autores que acabo de citar, es: «rotundamente, no». Más allá de las disquisiciones de los expertos y de los sesudos trabajos especializados de los investigadores, este es, en mi opinión, el verdadero legado de Leibniz, esta es la herencia que nos ha transmitido, este es el reto: ¿es posible una ciencia unificada?

Las dos crisis que acabo de mencionar —científica una, política la otra— no serían, quizás, sino las dos caras de un vicio de raíz: la ruptura de aquella «razón orgánica» que Leibniz quiso siempre mantener. Heredero de una vieja idea que se remonta a los llamados «*prisci theologi*» y que reciben Platón, Aristóteles y Plotino, en una formidable tradición que, atravesando la Edad Media tanto judía o musulmana como cristiana, llega hasta la Escuela de Florencia de Ficino y Pico della Mirandola y los neoplatónicos naturalistas del Renacimiento, Cardano, Cusa o Campanella, Leibniz había concebido un mundo unitario, orgánico, activo, energético, un vasto sistema de sistemas arquitectónicos, nunca clausurado por sus datos en origen sino abierto a infinitas perspectivas irreversibles, porque el mundo es el efecto completo *in fieri* de la Causa Plena, de la Razón Suprema o Principio de la Razón, que se expresa o se despliega en infinitos sujetos activos, cada uno de los cuales expresa, a su vez, de formas muy diversas a todos los demás, y donde cada nivel ontológico de la naturaleza expresa y es expresado, a su vez, por todos los demás niveles de lo real, que está gobernado por lo que Leibniz llamaba *ley de continuidad* y puede ser conocido por *razonamiento analógico*.

De acuerdo con este planteamiento, Leibniz construye su ciencia natural y, analógicamente, su ciencia moral y política, desde los parámetros que la tradición orgánica le ofrecía. Saltando por encima de todos los mecanicismos y adelantándose trescientos años, Leibniz, el «hermético ilustrado» se nos ofrece hoy más actual que nunca.

2. La Tradición Hermética

Empecemos esta vez por el final, estableciendo una definición operativa que nos permita concentrar bien nuestra atención en el terreno en el que vamos a movernos, a fin de establecer después la trayectoria hasta Leibniz.

2.1. Definición

El término «hermetismo» hace referencia en primer lugar al legendario y ficticio dios egipcio Hermes Trismegistos, que habría poseído los secretos de la sabiduría universal. Los primeros escritores cristianos, Lactancio, Clemente de Alejandría, Agustín, más tarde el Pseudo-Dionisio y Escoto Eriúgena, y finalmente los «filósofos» renacentistas, atribuían erróneamente a Hermes Trismegistos la autoría de una serie de quince libros dialogados conocidos hoy bajo el nombre de *Corpus Hermeticum*, que más tarde Isaac Casaubon (1614) descubrió eran textos gnósticos escritos durante los siglos II y III de nuestra era. Como durante siglos tales secretos eran comunicados sólo a los iniciados y eran transmitidos en lenguajes cifrados, el término «hermético» ha terminado por significar también en nuestro lenguaje ordinario todo aquello que es secreto, insondable y, en definitiva, no verificable

ni reducible a conceptos empíricamente contrastables.

De esta manera, la noción de hermetismo ha quedado tan ambigua, tan difusa de contornos, que en ella podemos incluir a todos aquellos escritores que con técnicas muy diversas trataban de descubrir, por debajo de los fenómenos sensibles, ocultos significados que los hicieran inteligibles y, a la inversa, trataban de construir sus *artefactos* de forma que éstos convocaran en los seres humanos la vivencia de lo sublime, bajo el supuesto de la unidad orgánica del mundo, el cual, más allá de lo que hoy concebiríamos como metáfora, se convertía en un inmenso *símbolo*. Así, los viejos metalúrgicos helenistas, los arquitectos y *maçons*, los alquimistas, kabbalistas, botánicos, médicos, biólogos y naturalistas, quirománticos, adivinos, filósofos iluminados, teólogos y místicos.

Este hecho, que a nosotros hoy podría parecernos en el mejor de los casos curioso o incluso divertido, fue sin embargo durante más de veinte siglos el alimento espiritual de centenares de generaciones, que se vieron escandalosamente frustradas con la inmisericorde ruptura cartesiana. Se comprende así, de momento, que Leibniz, nacido y educado en una Alemania mística y esotérica, pegado a la Tradición, se rebelara contra un mecanicismo chato y pobre e invirtiera su descomunal talento en hacer compatible aquella visión holística y unitaria con los nuevos descubrimientos de una ciencia empírica, a cuyo nacimiento había él contribuido como el que más.

Reducida, pues, para entendernos a un denominador común operativo, la noción de hermetismo podría ser descrita en tres proposiciones ontológicas y una proposición epistemológica.

Las proposiciones ontológicas son las siguientes:

2.1.1. *El ser es actividad*. Esto es, todas las cosas de la naturaleza —todas, lo mismo un mineral, una planta, un animal o el hombre— son internamente activas hasta en sus más mínimas partículas o centros de actividad. De manera que el lado *exterior* o manifestación fenoménica de las cosas es el resultado de dicha actividad *interna*. El mundo es *simbólico* (simbolismo vertical).

2.1.2. Todas las cosas *están relacionadas entre sí* en grados y niveles según su proximidad o tipo de actividad, y *se transforman unas en otras*, de manera que constituyen un *organismo holístico* (simbolismo horizontal).

2.1.3. Esto es así porque el universo está regido por la *armonía universal* o unidad en la pluralidad como *expresión* de la Causa Común. *El Todo el Uno*.

Como consecuencia,

2.1.4. El criterio universal de nuestro conocimiento del mundo es el *principio de analogía*, en virtud del cual podemos razonar de ida y vuelta desde unos sujetos a otros y desde unos niveles ontológicos a otros, con tal de que nuestra razón, que forma parte de la naturaleza misma, encuentre en ellos distintas semejanzas o integración de contrarios, pues el mundo, como expresión del Gran Hacedor, es aquel *círculo cuyo centro está en todas partes y su circunferencia o límite en ninguna*.

2.2. Breve síntesis histórica

2.2.1. Desde su primer juventud —según escribe a Nicolás Rémond al final de su vida— Leibniz se sintió fascinado por la filosofía de Platón, hasta

el extremo —le dice— de que «si alguien redujera a Platón a sistema haría un gran servicio al género humano y se vería que yo me acerco un poco a ello» (GP III 606, 637). Renunciando por brevedad a las tradiciones esotéricas egipcias, caldeas, persas y pitagóricas que confluyen en el propio Platón, iniciémonos con él pues a él se refiere Leibniz en múltiples ocasiones y él es el primer vínculo potente de la Tradición Hermética. En el *Fedón* encontramos la *Mens* ordenadora del mundo; en el *Parménides*, el Uno como causa del ser; en el *Teeteto*, la asimilación de la divinidad por parte del hombre sabio y justo; en el *Timeo*, el mundo como animal viviente, el alma del mundo. Pero, sobre todo, Platón canoniza para el resto de la historia intelectual de Occidente la doctrina de las Ideas, que recibirá infinitas variaciones a lo largo de los siglos: todo cuanto cae bajo el ámbito de los sentidos no es en modo alguno lo real, de manera que una explicación adecuada de la naturaleza visible de las cosas debe necesariamente trascender ese territorio para buscar algún principio no material que lo funde, le dé unidad y sentido, lo haga inteligible. Platón niega que la combinación de datos empíricos constituya el verdadero conocimiento de lo que un fenómeno tiene de real; su causa es distinta de las condiciones que lo hacen verificable; o como acusará Leibniz a los filósofos «materiales» de su época, «que confunden las condiciones con la causa verdadera», pues explicar cómo un movimiento se sigue de otro movimiento no es explicar nada sino trasladar el problema, mientras no averiguemos la *causa* del movimiento (GM VI 134).

2.2.2. Pero desde Platón a Leibniz han pasado muchos siglos y convenirá diseñar a grandes rasgos las líneas de fuerza que conducen del uno al otro. Tras la muerte de Aristóteles y Alejandro Magno, el mundo helenístico vive un largo período de expansión política, de ruptura de fronteras, de disolución de la *Polis*, de inseguridad espiritual y búsqueda del conocimiento. La herencia platónica se desglosa en dos grandes corrientes. Por un lado, el espectacular desarrollo de la ciencia matemática (Euclides, Eratóstenes, Aristarco, Arquímedes, Apolonio de Perga, Diofanto...), que quedará largamente en el olvido hasta la irrupción precisamente de los grandes matemáticos de los siglos XVI y XVII. Y por otra parte, la búsqueda de salvación por el conocimiento místico (neoplatónicos, neopitagóricos, las Escuelas morales, Numenio, Apolonio de Tiana, Eudoro, Albino, Plutarco, Apuleyo...). Como en tantas épocas de crisis o cambio de universo, ambas tendencias, aparentemente opuestas, son realmente complementarias y convergen en una nueva manera de pensar lo real y lo aparente, que dominará la cultura occidental hasta Plotino en el siglo III de nuestra era: es la *Gnosis*, donde matemática y conocimiento místico vuelven a hermanarse. Es el conocimiento sapiencial, una ontología del Uno trascendente que se despliega en lo múltiple inmanente, una epistemología «experiencial», ética, mediante la que el hombre descubre en lo múltiple el regreso a la Unidad. Las esencias son como los números, y el Uno, la «*Monas monadum*» está más allá de todo ser numerable siendo, a la vez, su fundamento. Es la dialéctica o aspiración cósmica a la unidad la que desencadena aquel conflicto colosal entre la materia que tiende a degradarse, a pluralizarse y anihilarse, y las formas espirituales que la sujetan y la elevan hasta lo inteligible.

2.2.3. La *Gnosis*, esto es, la dialéctica entre materia y espíritu a la búsqueda de la unidad, experimentó en los siglos sucesivos innumerables variaciones y se enriqueció con nuevos elementos. Citemos en primer lugar

el caudal judeo-cristiano, a su vez en una doble vertiente. Por un lado, la ambigua herencia de Filón de Alejandría se incorpora a la gnosis cristiana y desencadena el desarrollo autóctono judío en la Mística de la *Mérkaba* o especulación sobre el Carro de Fuego del profeta Ezequiel para culminar en el *Sefer Yetzirah* o Libro de la Creación (s. III d. C.), que es el tratado fundacional de la metafísica kabbalística numerológica, que travesará la Edad Media para desembocar en la kábbalah judeo-hispana en los siglos XII y XIII con el *Sefer Zohar* o Libro del Esplendor, y más tarde con los kabbalistas de Safed tras la expulsión de los judíos de España y Portugal, donde encontramos las admirables especulaciones de Moses Cordovero y de Abraham Cohen Herrera, en las proximidades de Leibniz.

Por otra parte, el *Corpus Hermeticum*. Es difícil exagerar la importancia de este conjunto de libros gnósticos para la historia del pensamiento organicista hasta la irrupción del Cartesiano. En estos textos encontramos las fórmulas canónicas de lo que los viejos metalúrgicos y alquimistas helenistas habían sintetizado en la figura del *ouroboros*: El Todo El Uno, que después en la Edad Media la *Tabla de Esmeralda* expresó con aquel aforismo que Leibniz reproducirá casi a la letra: «Lo de dentro es como lo de fuera, lo de arriba como lo de abajo...», para que se verifique la perfecta unidad». (GP III 339, 343; GP V 65; GP VI 545,548; 601, 617-621; GP VII 394, etc). Es decir, la corteza (lo de fuera) y el núcleo (lo de dentro) de las cosas son las dos partes de una misma cosa, que se buscan y se requieren mutuamente para constituir la realidad: hemos de descubrir y acoplar a los fenómenos aquello que *ocultan*.

2.2.4. En una síntesis muy apretada, la doctrina del *CH*, tal como la fueron variando los siglos posteriores, es la siguiente. Damos el nombre de «Dios» al Uno, que está más allá de todo ser y de toda esencia numerable. Pero si esto es así y, sin embargo, El Uno es perfecto, ha de ser necesariamente «difusivo de sí mismo», debe *explicarse*: ha de producirse un proceso dialéctico que ponga en el ser un «principiado», una esencia, una substancia que contenga en sí la infinita virtualidad de «lo dable», que sea «una» y «múltiple», que sea, a la vez, «complicación» y «explicación» del ser. De esta manera, aun no siendo número el Uno y habiendo sólo un único principiado, éste ha de expresarse de forma múltiple. La Luz infinita nuclear del Uno ha de «envasarse» o materializarse en los infinitos «moldes» de variadas formas. Estas multiplicaciones no son partes sino «fulguraciones» o «chispas» de la Unidad y difieren de ella por razón de su «limitación» y entre ellas mismas por razón de su «lugar» en el mundo. Como todas las cosas provienen del Uno, hay razón para el ser y no la hay para el no-ser; por lo tanto, es al aspecto limitativo o privativo de luz a lo que llamamos «materia» en sus infinitos grados de densidad o sutilidad. No es posible, pues, una materia puramente extensa o muerta, pero toda criatura, dotada de vida y percepción, muestra su lado material, que necesita para ser activa. Es, así, la naturaleza un compuesto orgánico hasta sus más mínimas partes. Y como cada criatura es un «lugar» del universo, es y permanecerá por siempre la misma bajo sus diversas transformaciones aparentes, reflejando desde sí misma a todas las demás y al Hacedor; es, pues, a la vez una unidad ontológica y una multiplicidad representativa. Este conjunto infinitamente jerarquizado de epifanías limitadas de la Divinidad constituye una unidad orgánica sin vacío, donde se establece una continuidad discontinua (!) de

relaciones que permite «decir» unas substancias en términos de todas las demás y argumentar transversalmente en los diversos niveles ontológicos del ser.

Este conjunto de proposiciones ontológicas y epistémicas produce en los escritores herméticos y organicistas desde el siglo XV al XVII un específico tipo de razonamiento que definimos como *principio de analogía*: la unidad desplegada en «multiplicidad» sin dejar de ser «una». Esta será la herencia que Leibniz elaborará técnicamente en su «mónada», concepto éste que la Tradición Hermética había dejado diseñado de forma animista en la metáfora de los «espejos vivientes» o «globos de mercurio» que, esparcidos en infinitas unidades, reflejan y son reflejados cada uno por todos los demás.

2.2.5. Para terminar este epígrafe, permítaseme ahora desplegar una pequeña taxonomía y una breve nómina de autores herméticos que pueblan el Renacimiento. No pretendo con ello ningún alarde de erudición; quisiera solamente que el lector se sienta abrumado, como yo lo estoy, ante una masa de obra escrita que es literalmente inabordable.

Encontramos, en primer lugar, la *Tradición armónico-musical*, que hunde sus raíces en el pitagorismo y en la concepción mística de la matemática. Dios, el gran Geómetra del universo, habría hecho las cosas armónicamente, según peso, número y medida. De acuerdo con esto, el principio de unidad y armonía universal sería un principio formal/numérico, del que se derivarían las cualidades materiales del conjunto de las cosas. Johannes Kepler, Robert Fludd, Athanasius Kircher, John Dee, Giordano Bruno, Gerónimo Cardano, Erhard Weigel... serían algunos representantes de esta corriente.

En un segundo grupo y en conexión con el anterior, asistimos al impacto producido por el *Neoplatonismo Cristiano* y los *Kabbalistas cristianos*, que se inicia con Ficino y Pico. El Espíritu es una substancia sutil que penetra todos los poros de la realidad cósmica y permite la interpretación unitaria de las cosas con el hombre-microcosmos en el centro. El cuerpo no sería más que un espíritu condensado y el espíritu nada más que un cuerpo sutilizado. La tradición gnóstica del *Pimander* y el *Asclepios* del *CH*, las traducciones de Platón y de Plotino así como la especulación kabbalística en torno al *Sefer Zohar*, constituyen las principales fuentes del neoplatonismo cristiano. Agrippa de Netesheim, Guillaume Postel, Giordano Bruno, Athanasius Kircher, Chr. Knorr von Rosenroth, los Helmontianos, Lady Conway...serían algunos nombres.

Una tercera manifestación del principio de unidad y armonía universal la constituye el esfuerzo *sincretista* por conciliar el cristianismo con el judaísmo y, en general, con todas las filosofías paganas. La verdad es una y debió de revelarla Dios a los «Antiguos Teólogos». A través de ellos se transmitió a los hombres. Pero la maldad o debilidad humana hizo que aquella riqueza originaria de la sabiduría ancestral se oscureciera, y es necesario rastrear sus huellas ocultas bajo la escoria de ritos, herejías o errores. Dos son los caminos para conseguir este objetivo. Uno es la búsqueda de la *Verdadera Filosofía*, depurando las doctrinas erróneas mediante la Razón y la Escritura, los dos Libros del conocimiento. El otro es el intento enciclopedista por descubrir la *Lengua Universal* o la *Lengua Adámica*, que permitiría reconstruir partiendo de nociones simples y mediante cálculo la racionalidad coherente y sistemática de todas las verdades. Sincretistas y

enciclopedistas coincidían en el presupuesto metafísico de la magia natural, de la unidad entre el ser y el pensar, entre las palabras y las cosas: sería la *Teurgia* y la *Pansofía*. Desde los proyectos del *Ars Magna* de Lulio, los sincretistas y enciclopedistas del Renacimiento son legión. Entre los primeros, Agostino Steuco, Francesco Giorgio, Rapine de Saint-Marie, Philip Couplet, Herbert of Cherbury, Paul Berrier, Philip Mornay, Ponthus de Tyard, Symphorien Champier, Lefebvre d'Etaples, Rosenroth, F. M. van Helmont... Y entre los enciclopedistas, Ludovico Lazarelli, Comenius, Petrus Ramus, John Wilkins, Heinrich Alsted, George Dalgarno, Heinrich Biesterfeld, Sebastián Izquierdo, Juan Caramuel, Athanasius Kircher, todos ellos convencidos del poder mágico-operativo que anida en el fondo de las cosas y de sus correspondientes palabras. Podríamos añadir a esta doble serie la figura de Leibniz.

Un cuarto grupo lo encontramos en la obra y herencia de Paracelso, los paracelsistas, los helmontianos, los *Filósofos Químicos*. Frente a galenistas y aristotélicos, su visión místico-mágica del mundo basada en la lectura de los dos Libros, la Biblia y la Naturaleza, su concepción de una nueva medicina y una nueva noción de enfermedad, hicieron de los paracelsistas el símbolo de una verdadera revolución filosófica. Los filósofos químicos se dedicaron al estudio empírico de los procesos fisiológicos de la naturaleza interpretándolos como procesos químicos —la Yatroquímica: Dios habría sido el primer químico—; introdujeron estos estudios dentro del aparato «conceptual» de la filosofía, para poner finalmente a ésta al servicio de una concepción religiosa del mundo. Herederos, sin duda, del platonismo de la Escuela de Florencia, del hermetismo teosófico y kabbalista, y expertos como nadie en el arte de la magia, los encantamientos y las correspondencias universales, los paracelsistas y helmontianos produjeron, dentro de sus mutuas discrepancias y polémicas, la mezcla explosiva de una filosofía vitalista, a la vez que experimental y religiosa. Algunos paracelsistas importantes fueron Peter Severinus, Günter von Andernach, Joseph Duchesne, Turquet de Mayarne, Robert Fludd, Juan Bautista van Helmont y su hijo Francisco Mercurio, con quien Leibniz mantuvo una estrecha amistad y cuyo vitalismo animista intentó el filósofo traducir a un vitalismo racional.

3. Leibniz y la Tradición Hermética¹

En una breve exposición sólo es posible señalar algunos rasgos generales que nos permitan vislumbrar el modo como Leibniz asume esta Tradición. He sugerido al comienzo —y esto es esencial— que su proyecto consistió en hacer entrar por los cauces de la nueva ciencia moderna los cuatro ejes que definen el hermetismo. Veámoslo un poco más de cerca.

3.1. Galileo, Descartes, Huygens, Newton, todos ellos entendían la ciencia natural como aquel conjunto de leyes formales abstractas que gobiernan el funcionamiento de las cosas. La experiencia empírica de lo cotidiano es despojada de su singularidad para ser entendida abstractamente desde el experimento matemático de la razón. Todos ellos, siguiendo a

¹ Un tratamiento extenso y técnico de los párrafos que siguen puede verse en mis libros *Leibniz y el Hermetismo*, Univ. Polit. de Valencia, 2 vols. Valencia 2002. *Leibniz. Matemática - Física - Metafísica*. en www.oriodemiguel.com, y en mi último trabajo *Aspectos herméticos del racionalismo matemático de Leibniz*, ibidem.

Galileo, identificaban mundo *matemático* con mundo *físico*, con mundo *real*.

Leibniz, por el contrario, contra viento y marea y basándose en un concepto anticartesiano de *substancia*, pretende nada menos que una ciencia natural que no abandone la *ontología de lo singular*. Lo singular es irrepetible, lo singular es indefinible por conceptos finitos abstractos, lo singular es lo único real. Por lo tanto, cualquier ciencia de la naturaleza cuya estructura técnica no contenga la *vis insita rebus*, la *actividad interna de cada cosa* en la teorización abstracta de sus conceptos no será nunca una ciencia *stricto sensu* (a de Volder, GP II 234, 276s).

3.2. Esta escandalosa afirmación, que a nosotros mismos hoy nos desconocía, es el eje transversal de todo el edificio científico de Leibniz, la precondition epistémica y ontológica esencial de su ciencia natural. Cuando, siguiendo la cinemática de Galileo y Huygens, trata de demostrar contra Descartes que no es la cantidad de movimiento sino la fuerza viva lo que se conserva en el choque de los cuerpos, Leibniz *sobredimensiona* estas ecuaciones introduciendo en ellas previamente la *fuerza o potencia interna* del cuerpo, que ha de manifestarse *después* en el choque; de manera que en la ecuación resultante la acción externa proveniente del cuerpo chocado es sólo la *condición* para que se muestre la verdadera *causa* del efecto producido, que son las respectivas *fuerzas internas* de ambos cuerpos. Esta afirmación nos lleva a comprender la noción de *conatus* o tendencia elemental infinitesimal del cuerpo, que ya no es tampoco, contra lo que pretendían Aristóteles y los Escolásticos, una mera disposición necesitada de agente exterior sino el *embrión mismo* de la actividad de cuerpo. Por lo tanto, no sólo no basta la extensión e impenetrabilidad cartesianas para explicar las leyes de los choques; tampoco una mera consideración cinemática es suficiente; hay que pensar que *algo más* hay en los cuerpos. Este *algo más* es el *conatus o fuerza muerta* que se desplegará en *fuerza viva* (cfr. *Brevis Demonstratio*, GM VI 117-123, y carta a Bayle, GP III 48; *Specimen Dynamicum I*, GM VI 241s).

3.3. A la luz de esta idea directriz, Leibniz tiene que trastocar todos los conceptos recibidos, empezando por el de *inercia*. Ningún cuerpo es indiferente al estado de reposo o de movimiento uniforme rectilíneo (como pretendía Descartes). Se lo dice Leibniz a de Volder de esta manera:

«Dos cosas en las que yo siempre me apoyo, los resultados de la experiencia y la razón del orden, me han hecho reconocer que la materia ha sido creada por Dios dotada internamente de cierta repugnancia al movimiento o, por decirlo con una sola palabra, dotada de aquella resistencia por la que un cuerpo se opone por sí mismo al movimiento, de manera que, si está en reposo, resiste a todo movimiento, y, si está en movimiento, a todo movimiento mayor aun en la misma dirección, rompiendo así la fuerza del que le impele (GP II 170s).»

El cuerpo *resiste* porque se autolimita *con ocasión* del choque a fin de conservar el equilibrio interior entre la *entelequia* y la *materia prima* o contra-actividad de toda substancia, de las que *resulta* la actividad del cuerpo (GP II 170s). Esta nueva afirmación es no menos extraña y escandalosa que la anterior. De forma muy sumarísima es lo siguiente. Según Leibniz, como la medida de la *extensión*, lo mismo que la del tiempo, el

espacio, el número o la cantidad, está sometida a la *continuidad fenoménica ideal homogénea* de nuestra imaginación matemática, resultará que ninguno de estos parámetros puede dar razón directa de la variación, diversificación y heterogeneidad *actualmente infinita* de la actividad del mundo, a menos que entre nuestras medidas fenoménicas (fuerzas derivativas medibles en los cuerpos) y la estructura ontológica de lo que él llama «*to dynamikón*» (fuerzas primitivas: la entelequia y la materia prima o resistencia, que constituyen la substancia simple) pueda establecerse alguna relación, alguna *analogía estructural*, que sea algo más que una mera elaboración semántica de conceptos, y permita legitimar el *tránsito* del nivel epistémico de la substancia, que es simple e inextensa, al nivel epistémico de la medida exterior de los choques, que es algo compuesto y extenso. Esta *analogía* entre lo interior y lo exterior, entre lo simple y lo compuesto, entre la actividad interna de las substancias y la actividad externa de los cuerpos, es necesaria pues, de lo contrario, nada de lo que ha dicho hasta ahora serviría, su sistema sería una pura ensoñación y, en definitiva, nos veríamos abocados al callejón sin salida de Platón, el «*Jorismós*», ruptura entre lo formal y lo material, y se nos escaparía de las manos la unidad del universo, de la que habíamos partido. (Recordemos, de pasada, que ésta era la dificultad que Leibniz quería resolver del platonismo y de su heredero, el hermetismo, a fin de poderlo reducir a sistema). Así pues, ¿cuál es la relación entre las Ideas, lo formal, y las cosas sensibles, lo material?).

3.4. Para establecer esta relación y justificar su nueva noción de *inercia natural de los cuerpos*, Leibniz ha de reelaborar también otros cuatro conceptos fundamentales para él, que inevitablemente nosotros hemos de exponer secuencialmente, pero cuyo contenido se *circulariza*, esto es, podemos empezar o terminar por cualquiera de ellos pues todos se contienen en todos; tales conceptos son *el infinito, la expresión, la continuidad, la analogía*.

3.4.1. Empecemos por la noción de *infinito*, su siempre prometida y nunca terminada *Scientia Infiniti*. Es la crucial distinción entre infinito *ideal* e infinito *actual*,

«no nos vaya a ocurrir —advierte Leibniz— que, confundiendo lo ideal con las substancias reales, pretendamos buscar partes actuales en el orden de los posibles y partes indeterminadas en el agregado de los actuales, y nos precipitemos así en el laberinto del continuo cayendo en contradicciones inexplicables (GP II 282).»

Dicho más en concreto en dos palabras: la *materia secunda*, o sea, lo que comúnmente llamamos materia corpórea o masa de los cuerpos, está *actualmente* dividida, diversificada hasta el infinito sin término alguno (no hay átomos físicos indivisibles) como *expresión* que es de la diversificada y siempre variada actividad de las substancias, de las que aquélla *resulta*; por el contrario, la *extensión*, lo mismo que el espacio, el tiempo, el número o la cantidad, son producto *ideal*, abstracto, *continuo*, indefinido y siempre interminado de nuestra imaginación matemática. Obsérvese que ni en la *realidad* física ni en la *idealidad* matemática hay mínimos últimos; en esto lo real y lo ideal coinciden; pero difieren, y de forma radical, en que lo ideal es un producto subjetivo de nuestra imaginación, mientras que lo real está

ahí, concreto, actual. Ahora bien, señala Leibniz siguiendo en esto la posición más extrema del hermetismo, si no hubiera unidades reales o «primeros constituyentes» (GP II 267) (las substancias simples, lo que la Tradición Hermética llama «fulguraciones de la Divinidad»), no habría pluralidades reales (la materia extensa o «los extensos»); pero, ni desde las pluralidades matemáticas (que son ideales) ni desde las pluralidades físicas (que están diversificadas actualmente sin término) es posible alcanzar las unidades reales (o el Uno), que son de otro orden no físico ni matemático (GP IV 578s). Pero, entonces, seguimos atrapados en el mismo problema de antes: ¿cómo es posible este *salto* ontológico de lo Uno a lo múltiple, por una parte, y de lo ideal a lo actual, por otra? El principio de solución de este problema es la *teoría de la expresión*.

3.4.2. La noción de *expresión*, esto es, la convicción según la cual el ser de cada cosa consiste en *representar a todas las demás desde su particular «situs» en el universo*, era una idea comúnmente admitida y practicada en la Tradición Hermética desde tiempos muy antiguos y había sido formulada bajo el símil de los «globos de mercurio» o «espejos vivientes» que, esparcidos por el ancho mundo, representan y son representados cada uno por todos los demás. La «*Monas Monadum*» o Uno no es causa física de los seres numerables sino el Prototipo o Referencia Universal o Concentración de toda posible representación. De esta manera, la *expresión* adquiere en la pluma de Leibniz una significación cósmica, holística, de manera que no sólo cada substancia representa y es representada por todas las demás *in infinitum*, sino también unos niveles ontológicos *dicen* a otros y *son dichos* por otros cada uno desde su *propio* lenguaje técnico o, dicho en otros términos, todos estos niveles contienen principios que son entre sí *distintos* pero *equipotentes*. Esto es, por poner sólo aquí un ejemplo, será lícito argumentar desde la aproximación infinitesimal de las variables en la construcción geométrica de una curva, a la aproximación siempre inagotable entre las percepciones de dos substancias: las reglas matemáticas del cálculo son distintas que las leyes metafísicas de las substancias, pertenecen a órdenes ontológicos distintos; pero unas y otras son *equipotentes*, es decir, expresan cada una en su terreno *un mismo universo cósmico de recursividad infinita*, aunque en el primer caso se trate de un infinito ideal, y en el segundo de un infinito actual, esto es, de la irrepetible singularidad de cada sujeto del mundo.

3.4.3. Esto significa, y al mismo tiempo justifica, lo que Leibniz llama «la ley de la continuidad»: en el terreno de nuestras representaciones fenoménicas *todo es continuo*, aunque en el terreno de las substancias y de los cuerpos reales *todo es discreto, discontinuo*. La continuidad, que, siempre hay que repetirlo, sólo se da en la medida de los fenómenos, no es en origen un principio de la razón deductiva ni es tampoco en origen un concepto matemático, sino una *verdad de hecho* que deriva del principio de perfección: Dios pudo haber hecho un mundo fenoménicamente discontinuo, y no hay más razón teórica para la continuidad en los grados de movimiento que la pueda haber en los grados de perfección de las criaturas, esto es, ninguna razón teórica; la continuidad sólo tiene un origen: la *ley del orden* (GP II 168, 182). Tampoco es sólo la ausencia de saltos. La continuidad es, en las manos de Leibniz, lo siguiente: Cuando la experiencia y la razón descubren aproximaciones insensibles entre variables de un sistema dado, es lícito buscar aproximaciones en otro sistema «con tal de que se conserve una

cierta *analogía*», aunque entre los dos sistemas no haya ninguna semejanza (GP III 51-55; GP II 112s; GP VII 263s), de manera que lo que se produce es una *relación especular* o representativa entre órdenes o niveles ontológicos distintos. «La ley de la continuidad —le dice Leibniz a Johann Bernoulli— ha sido violada por los matemáticos *sobre todo en el terreno ajeno a la Geometría*» (GM III 742; GP II 282)

3.4.4. Con ello resulta que la continuidad se convierte en un mecanismo epistémico o *principio arquitectónico* que nos permite operar en nuestras investigaciones precisamente en virtud de la *expresión cósmica* (GP VII 279). La naturaleza de las cosas observa una actividad de aproximación por grados insensibles, propia de cada uno de estos niveles, que puede ser atribuida como algo *analógicamente común* a todos ellos, de manera que mutuamente *se expresan* en la unidad. «Yo diría —sugiere Leibniz en los *Nouveaux Essais*— que hay una manera de semejanza no entera o, por así decir, *in terminis*, sino *expresiva* o de relación de orden» (GP V 118). Observamos, así, que el procedimiento *analógico* en el razonamiento acerca de los fenómenos naturales amenaza con caer en cualquier capricho arbitrario, como frecuentemente les ocurría a tantos herméticos, kabbalistas y alquimistas. Pero vemos también que el razonamiento *analógico* es de una potencia heurística descomunal, que hunde sus raíces precisamente en una concepción del mundo organicista, que hoy llamaríamos *complejidad*, y que entonces se situaba en los antípodas del razonamiento deductivo mecanicista. Leibniz llamaba *Ars Inveniendi* a este razonamiento analógico.

3.5. Así pues, para evitar desviaciones fantasiosas, estos cuatro conceptos, *infinito*, *expresión*, *continuidad*, *analogía*, o el uso novedoso y cósmico que Leibniz hace de ellos, requiere ahora dos cosas: un *fundamento* superior que los unifique y haga válidos; y un *criterio* para su aplicación. El criterio no puede ser otro que la experiencia y la razón, dice Leibniz. Mas no una experiencia baconiana puramente inductiva de contabilidad de hechos ni tampoco sólo una razón matemática, sino lo que Leibniz reitera innumerables veces a de Volder, *la razón del orden*, de la que la lógica de nuestra razón es vicaria (GP II 168s). Y el fundamento de unificación y validación operativa de estos mecanismos arquitectónicos es lo que el filósofo llamaba *mi gran principio de las cosas naturales*, el *principio de uniformidad / variedad de la naturaleza* (GP III 339, 345; GP VI 533-535; C. 11-16; GP VI 152, etc.), que yo me permito llamar *principio hermético*, que convierte a Leibniz en el «último de los herméticos» o, si se quiere, en un «hermético ilustrado». Digamos, pues, dos palabras sobre este principio último del conocimiento de las cosas naturales.

4. Uniformidad / variedad: El reencuentro de Leibniz con el Hermetismo

4.1. En efecto, el principio de *uniformidad / variedad* no es estrictamente platónico ni aristotélico; pertenece a la herencia del platonismo, es hermético y afecta directamente a la noción —y sobre todo al *uso*— que la Tradición hace de la noción de *materia*. Hunde sus raíces, como ya sugerí al comienzo, en la noción tradicional de *símbolo* como «envase materializador» en el que inevitablemente ha de manifestarse y corporizarse la actividad divina para ser realmente activa *extra se*, tal como los kabbalistas y más

tarde los Filósofos Químicos habían mostrado en sus especulaciones y experimentos. Se trata, pues, de la materia como una esencial *auto-resistencia*, como la *contra-parte* que la *actividad* ha de ponerse a sí misma para ser activa, lo que define ya el universo declinante de los múltiples grados de actividad de que se compone el mundo y cada cosa. De esta manera, lo exterior o resistente en sus variados grados no es distinto de lo interior o núcleo activo, sino sólo su exteriorización o «cáscara».

Como sugerí al principio, los viejos metalúrgicos, los neoplatónicos, los botánicos y alquimistas, los «filósofos» renacentistas, designaron este principio bajo el anagrama *El Todo El Uno*, que, recogido en la *Tabla de Esmeralda*, fue transmitido durante siglos a aquéllos que querían conocer los secretos de la naturaleza, lo que Leibniz llamaba la *summa rerum*, esto es, la búsqueda de la *causa* del movimiento, no sólo el *modo* como éste se produce, se modifica y se transmite (GM III 728). En su peculiar *Ars Inveniendi* físico-metafísico-ético, aquellos hombres antiguos trataban de descubrir el interior de las cosas y del hombre mismo desde la transformación o «*metánoia*» de su propia envoltura exterior: esta era la verdadera metafísica alquímica, y no la mera búsqueda del oro. Ni la materia era, para ellos, la pura indeterminación que anhela una forma que desde fuera les adviene, ni las formas, almas o espíritus, andan por ahí vagando ajenas a la materialidad. «Convertir lo corpóreo en incorpóreo —decían—, lo sólido en volátil, *solve et coagula* («analiza y sintetiza», traducirá Leibniz), porque naturaleza se alegra con naturaleza, naturaleza vence a naturaleza, naturaleza contiene naturaleza; lo de dentro es como lo de fuera, lo de arriba como lo de abajo, para que se verifique la perfecta unidad» (Pseudo-Democritus, *Physica et Mystica*, s. II d. C. ed. St. Linden: *The Alchemy Reader*, Cambridge 2003, p. 38-47)

4.2. Desde sus años jóvenes, cuando asiste y participa en la polémica de sus maestros y guías entre Platón y Aristóteles, entre Antiguos y Modernos, Leibniz había seguido esta Tradición y había definido el cuerpo como «*mens momentanea*» y la mente como aquel punto central del que extrae su lugar el cuerpo (GP I 52s). Pasado el sarampión foronómico mecanicista y liberado también del yugo de Aristóteles (GP IV 478), Leibniz renuncia al movimiento como esencia de los cuerpos para reducirlo a pura idealidad (GM VI 122s), puro tránsito accidental y mudable, sólo sustentado en algo esencial y permanente: la actividad interna de los cuerpos, la *fuerza* (GP II 251-252, 270). Con ello Leibniz retoma la vieja idea hermética de la concepción de la substancia como una unidad real *actividad-resistencia*, *dentro-fuera*, *núcleo-corteza* y, por lo tanto, inseparable de la materialidad: la substancia leibniziana, no siendo corpórea (pues ha de ser fundamento, no parte de lo extenso), ha de estar *esencialmente incorporada* para ser realmente activa y no desertora del orden cósmico producido por el Autor de las cosas (GP III 340, 345s; GP VI 601, 617-621, etc). Mientras haya entelequias o almas o lo análogo a ellas, habrá siempre una materia más o menos sutil en la que se incorporen y mediante la que se trasladen a *otro teatro...*, transformándose sin perder su individualidad. La noción de «semilla», que Leibniz utilizará para designar las mónadas orgánicas que, creadas todas desde el origen del mundo, transforman su envoltura exterior, ejemplifica, mejor que ninguna otra, este concepto (GP III 565; GP II 75; Grua 127; Couturat 16; GP V 309; GP VI 534).

De esta manera, y con todas las distinciones y mecanismos epistémicos señalados, Leibniz traslada el viejo principio hermético a su nuevo gran *principio de las cosas naturales*, que ahora formula así:

«Siempre y en todas partes y en todas las cosas todo es como aquí, es decir, que la naturaleza es *uniforme* en el fondo de las cosas [esto es, todas ellas son activas, subsistentes], aunque haya *variedad* en el *más* y en el *menos* y en los *grados* de perfección [esto es, cada una con su propio módulo de actividad, que determina la sucesión de sus variadas manifestaciones].» (GP III 343-348).

A partir de 1695, Leibniz utiliza masiva y universalmente su *ley de la continuidad* fundándola en este *principio de uniformidad / variedad* como término medio de sus demostraciones dinámicas y metafísicas. Lo hace programática y explícitamente refiriéndose siempre a su primera formulación de la continuidad en 1687 (carta en respuesta a Malebranche, GP III 51-55), en su primera carta a Varignon de 1702 a propósito de la continuidad matemática (GM 91-95), en el *Tentamen anagogicum* de 1690-95 (GP VII 278), en su correspondencia con G. Grandi de 1713 (GM IV 219), con Christian Wolff en 1713 (GM V 385), con Johann Bernoulli (GM III 438, 543, 742), en la polémica con P. Bayle (GP IV 568) y en los *Nouveaux Essais* (GP V 48-49). Y lo utiliza pragmáticamente en momentos decisivos. Enumero sólo algunos.

4.2.1. La dimensión metafísica del cálculo diferencial. Esto es, el triángulo característico es el módulo técnico matemático que concentra en sí la ley de la sucesión de los distintos puntos de una curva, de la *misma* manera que la substancia simple es el módulo técnico metafísico estable que se expresa en la sucesión de sus modificaciones temporales. Cuando sus colegas afirmaban que la *dx* expresa o representa la variación de un término de la sucesión en el movimiento de un cuerpo, las palabras «expresión», «movimiento», «cuerpo», estaban referidas a la extensión o cuerpo matemático bajo la ley de la inercia newtoniana y, por lo tanto, algo completamente ajeno a cualquier actividad interna de los cuerpos; mientras que Leibniz, sin dejar de utilizar las mismas ecuaciones, las trasciende, las *sobredimensiona*, las refiere, bajo su nueva noción de *expresión y continuidad*, al dinamismo interno de los cuerpos, de manera que la variación en la naturaleza no es un mero problema que afecte a la extensión y al número, que son cosas ideales y continuas, sino a «lo extenso», esto es, a los cuerpos o agregados, que son cosas reales y heterogéneas como *expresión* de la actividad de las substancias.

4.2.2. El proceso de la Dinámica. La expresión hermética dirige también el tránsito de la *fuerza muerta* a la *fuerza viva*, o sea, desde la ley de equilibrio de las fuerzas muertas (en la palanca) a la ley de *equipolencia entre la causa plena y el efecto entero* (en el ímpetu adquirido por los cuerpos) mediante las nociones dinámicas de *conatus* y de *impetus* como expresión de inteligibilidad de la actividad sucesiva del cuerpo (GM VI 218; GP II 154-156).

4.2.3. Leibniz vuelve a utilizar este principio transversal en el argumento central de la Dinámica, a saber, cuando necesita de la *elasticidad* esencial de todos los cuerpos, a fin de cohonestar la acción-resistencia de éstos

con el equilibrio interior del «*to dynamikon*» de cada substancia simple (GM III 544s; GM II 151, 157, 170, 177, 199; GP III 504; GM III 565s, etc).

4.2.4. Igualmente, este principio es el fundamento de todo su tratamiento de los organismos, la preformación orgánica de los mismos, los pliegues y repliegues de los seres vivos y su transformación orgánica, como puede verse en sus últimos escritos vitalistas.

4.2.5. Y cuando, finalmente, acorralado por de Volder, se ve obligado a dar una demostración *a posteriori* de la *activitas* de toda substancia, este principio es el término medio de su argumentación. Lo dice así: «Si nosotros experimentamos nuestras percepciones y apetitos, tiene que haber en nosotros, aunque fenoménicamente no lo percibamos, un *principio activo* como origen de dichas experiencias, pues *todo lo accidental o mudable debe ser modificación de algo esencial y perpetuo*» (GP II 251, 252, 257, 262, etc). Esta constatación, según Leibniz, es *a posteriori*. Ahora bien —añade—, en este principio de acción se contiene un gran fondo de *inteligibilidad* universalizable, pues en él hay algo *análogo* a lo que reside en nosotros, la percepción y el apetito (...), ya que, al ser *uniforme* la naturaleza de las cosas, no puede ser la nuestra infinitamente distinta de todas las demás substancias simples de las que se compone todo el universo» (GP II 270, 264, 272, 282; GM III 756); (...) «de lo contrario, habría demasiado salto, y la naturaleza escaparía demasiado de su carácter de *uniformidad* por un cambio esencial inexplicable» (GP III 340, 345). Es, pues, esta uniformidad de la naturaleza la que hace analógicamente inteligible la existencia universal de principios activos, argumento éste, que no es en absoluto *a posteriori*, sino radicalmente hermético, tal como se había hecho desde siglos.

5. Conclusión provisional

En síntesis, a diferencia de sus maestros y colegas, Leibniz accede a participar en los nuevos descubrimientos de la ciencia moderna desde su previa convicción inalterable de que el universo producido por la Causa Común es un conjunto infinito (esto es, mayor que cualquier número dado) de sujetos activos, subsistentes, dotado cada uno de su propio módulo de actividad, que representa o *dice* de manera más o menos confusa o distinta a todos los demás. Esta es la complejidad ontológica del mundo que, salvando evidentemente la distancia de tres siglos, viene al encuentro de las nuevas teorías acerca de la complejidad en los sistemas alejados del equilibrio, esto es, en sistemas abiertos indefinidamente al tiempo irreversible. Por lo tanto, desde el punto de vista epistémico o acceso a esa complejidad, el sistema natural de Leibniz no puede ser «secuencial» formado por principios o axiomas abstractos lógicamente independientes, de los que se deduzcan de forma sucesiva conclusiones no reversibles, como ocurre en la Lógica, en la Matemática y en la Ciencia Newtoniana. El sistema de Leibniz ha de ser «circular» y existencial, esto es, la descripción de dicho estado de cosas, sustentadas en estructuras conceptuales *equipotentes* (esto es, que mutuamente se expresan diciéndose unas a otras), pero *distintas* (esto es, diciendo analógicamente cada nivel desde su propio lenguaje técnico), que iluminan desde variados puntos de vista la coherencia del sistema «como las calles y las plazas de una ciudad, de las que se puede partir y a las que se puede llegar desde cualquier otra» (GP VI 616), un sistema de sistemas siempre

abierto a nuevas estructuras.

En una palabra, los ejes arquitectónicos utilizados por Leibniz, la *expresión* como estructura del ser, la *analogía* como estructura del pensar sobre el ser, la *continuidad* como mecanismo de aproximación asintótica al ser, integrados bajo el *principio hermético*, esto es, no mecanicista, de la unidad orgánica y holística del mundo, deben formar parte intrínseca de su argumentación, de su experimentación, de su matemática, de su mecánica, de sus ecuaciones de movimiento. No hacerlo así, dejarlos pasar o evocarlos simplemente como si fueran «*pensées périmées*», como tantas veces se hace, sería, en mi opinión, no hacer justicia al pensamiento científico de Leibniz, aunque hoy no nos guste, y quizás cerrar el camino a nuevas intuiciones acerca de lo que podría ser una ciencia unificada de la naturaleza y del hombre.

En el Escrito 25, junio 1703, le dice Leibniz a de Volder a propósito de los matemáticos y científicos, sus colegas:

«En general, los hombres, contentos con satisfacer a su imaginación, no se preocupan de las razones, y por eso han surgido tantas cosas monstruosas contra la verdadera filosofía. Quiero decir, que no han empleado más que nociones incompletas y abstractas, o sea, matemáticas, que el pensamiento sustenta, pero que, desnudas en sí mismas, la naturaleza no reconoce, como la de tiempo, la de espacio o extensión puramente matemática, la de masa meramente pasiva, la de movimiento matemáticamente entendido, etc, con lo que pueden los hombres fingir lo diverso sin alcanzar la diversidad real.» (GP II 249).

Hoy, en la era de la nueva complejidad que él de alguna manera vislumbró, y abrumados por las nuevas amenazas de un futuro incierto, parece que la radicalidad profética de Leibniz todavía nos produce miedo.

* * *

Bernardino Orio de Miguel
Sociedad Leibniz de España
www.oriodemiguel.com