

Sobre las relaciones entre la armonía, el conocimiento y la perfección en los textos de G. W. Leibniz, filósofo

A Sergio Rábade: Vir bonus docendi peritus

Cada mónada refleja el mundo, y en cada frase del sistema que expresó ese reflejo se reflejan también, *en raccourci*, la expresión, el sistema y el mundo. Podríamos pues empezar por donde quisiéramos, «*c'est ailleurs tout comme icy*»², pero el sistema sabe también de evolución y de un peculiar progreso, y acaso haya entonces razón suficiente para acudir, como a la fuente, a un texto de la madurez del filósofo. Ahora bien, Leibniz tenía sesenta y nueve años (y se encontraba ya, por ende, muy próximo a la muerte) cuando con ocasión de un intercambio epistolar con Christian Wolff escribe este largo y denso texto, del que parece desprenderse un cierto aroma a conclusión:

«Cum perfectius dico, in quo plus est observabilitatis, intelligo observationes generales seu regulas, non vero exceptiones, quae potius constituunt imperfectiones. Plus observabilitatis esse in re, est plures in ea esse proprietates universales, plus harmoniae; ergo idem est perfectionem quaerere in essentia, et quaerere in proprietatibus quae ex essentia fluunt. Miror quod quaeris quid sit regularius, cum jam ostenderit id esse, quod plures praebet regulas seu observationes universales. Nihil est regularius intellectu Divino, qui fons est omnium regularum, et producit systema mundi regularissimum seu perfectissimum et quam maxime harmonicum, adeoque plurimarum observationum universalium capax.

Vides etiam hinc, quomodo voluptatem pariat sensus harmoniae seu observatio consensuum, quia juvat perceptionem redditque faciliorem, et ex confusione extricat. Illinc scis placere consonantias, quia in iis consensus facile est observabilis. Videntur igitur mihi omnia pulcherrime conspirare in theoria et

1. «... Leibniz's philosophy has no 'beginning', that is, no unique, logically primitive set of axioms» (Benson Mates: *The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language*. New York, Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 4).

2. GP, 3, p. 348 (FP, p. 133). Cfr.: *Nuevos Ensayos*, Lib. IV, cap. XVI, pgfo. 12 (GP, 5, p. 454; NE, p. 575).

praxi, nec vel minimum esse difficultatis. Consensus quaeritur in varietate, hic placet eo magis, quo facilius observatur, et in hoc consistit sensus perfectionis. Perfectio autem in re ipsa est tanto major, quanto major est consensus in majore varietate, sive a nobis observatur vel non. Hunc ergo redit ordo et regularitas. Haec non intellexit Spinoza, quando perfectionem a rebus rejecit, tanquam chimaeram nostrae mentis, sed non minus, imo magis pertinet ad Divinam mentem. Sunt et Bruta cujusdam quasi voluptatis capacia, quia observant consensus, quamvis hoc faciant Empirice, non vero ut nos a priori sic ut rationem reddere possint. Illimitatum esse perfectius limitato, nescio an simpliciter dici possit. Illimitatum est chaos aliquod, sed observatio ejus molestiam afferet, non voluptatem. Si intellectus Divinus aequae bona ac mala produceret, illimitatus maneret, perfectus non maneret. Perfectius est existere ex possibilibus sola meliora, quam indiscriminatim bona et mala aequae existere. Est tamen et intellectus quoad optimum illimitatus in suo genere, quia infinitas producit harmonias.

(...) *Voluptas* porro est sensus perfectionis. *Perfectio* est harmonia rerum, vel observabilitas universalium, seu consensus vel identitas in varietate; posses etiam dicere esse gradum considerabilitatis. Nempe ordo, regularitas, harmonia eodem redeunt. Posses etiam dicere esse gradum essentiae, si essentia ex proprietatibus harmonicis aestimetur, quae ut sic dicam faciunt essentiae pondus et momentum»³.

Henos pues ante el único mundo concebible para un espíritu universal⁴ y poco amigo de tragedias⁵: el mejor de los posibles, el más perfecto de los pensables. Y de él cabe decir, ante todo, que se trata de aquel que goza del mayor grado de *observabilidad*: esto es, de aquel que se rige por el orden más fácil y agradable de seguir y, a la vez, del que más riqueza ofrece a una consideración⁶ atenta y minuciosa, pero también amante de la ley. En mil ocasiones ha explicado Leibniz, en efecto, que no cabe otra idea de *perfectio* que ésta que arriba se despliega, enlazando los grados de la misma con los correspondientes grados de belleza, armonía, orden, voluptuosidad; de regularidad, consenso y considerabilidad. Lo ha explicado en la propia correspondencia con Wolff, por ejemplo, cuando a la demanda de su corresponsal («Caeterum mihi pergratum foret cognoscere, quomodo E. T. perfectionem definire soleat») ha contestado precisando

3. B, pp. 170-172.

4. «...je puis peutestre dire sans vanité: 'Omnia praecepi atque animo mecum peregi'» (*Réponse aux Objections...*: GP, 4, p. 567).

5. «Je n'aime pas les evenemens tragiques» (Ak. I, VII, p. 36; FP, p. 62).

6. «Consideración»: *cum-sidus*. ¿Cuántas veces ha hecho uso Leibniz de las metáforas luminicas, del lenguaje de la luz: fulguraciones, luces, rayos, vistas? Dejemos aquí tan sólo apuntada esta línea de interpretación. Que el universo leibniziano es, básicamente, un universo «óptico», ha sido defendido, sin embargo, por G. de Santillana: «De Bruno a Leibniz», en *La science au seizième siècle*. Colloque International Royaumont, 14-Julio-1957, Hermann, París, 1960, p. 243.

7. B, p. 160.

que «perfectio, de que quaeris, est gradus realitatis positivae, vel quod eodem redit, intelligibilitatis affirmativae, ut illud sit perfectius, in quo plura reperiuntur notatu digna»⁸. «*Definitio generalissima*»⁹, sin duda, como él mismo reconoce, pero que todavía puede ser precisada haciendo notar que «quanto plus ordinis, tanto plus est observabilitatis»¹⁰. Las imperfecciones, ciertamente, «sunt exceptiones, quae regulas id est *observationes nempe universales turbant*»¹¹. Y en la medida, pues, en que el orden, la perfección y la observabilidad de lo que hay corren parejas, también podrá decirse que es más perfecto «quod est magis regulare seu plures recipit observationes nempe generales»¹². Según lo cual, anota por último Leibniz, «uniformitas seu generalitas et varietas conciliantur»¹³. Así se concilian la uniformidad y la variedad. Ahora bien: conciliar la uniformidad con la variedad ¿no es la meta final a la que tiende todo el sistema de la armonía preestablecida? Admitamos que sí. El caleidoscópico universo leibniziano no arrojaría pues tan sólo, como respuesta a la pregunta metafísica¹⁴, eso a lo que habitualmente se alude con el término «mónada», «unidad primitiva», o «sustancia individual»¹⁵. Cabría también, y con idéntico derecho, la respuesta cobijada bajo el término «perfección», así como la respuesta cobijada bajo el concepto de «armonía». Y quizá así lograra aclararse el sentido de algunas de las identificaciones funcionales que operan en los textos de nuestro autor. Tal es la hipótesis interpretativa que orienta estas páginas, dedicadas, en homenaje a un maestro, a analizar en lo posible el papel que los conceptos interrelacionados

8. B. p. 161.

9. B. p. 163.

10. *Ibidem*.

11. *Ibidem*.

12. *Ibidem*.

13. *Ibidem*.

14. «Die Frage nach der Monas ist die Frage nach dem Seienden als solchen und nach seinem Sein» (O. Ruf: *Die Eins und die Einheit bei Leibniz. Eine Untersuchung zur Monadenlehre*. A. Hain Verlag, Meisenheim am Glan, 1973, p. 164).

15. Según los distintos estratos del legado leibniziano a que se acuda. Respecto de la «mónada» podemos anotar lo siguiente: según Pierre Burgelin (*Commentaire du Discours de Métaphysique de Leibniz* P.U.F., París, 1959, p. 140) «la première mention du mot est dans une lettre à Fardella du 13 septembre 1696».

M. Cariou, por su parte, señala (*L'atomisme antique. Gassendi, Leibniz, Bergson et Lucrèce*. Aubier, París, 1978, p. 69) que «Leibniz avait déjà employé le terme 'monadique', au moins dans le 'De Arte Combinatoria', soit dès 1666». F. Courtès (*Le rationalisme kantien et la cosmologie vitaliste*. J. Vrin, París, 1972, p. 128) precisa que «... More... a parlé le premier de monades, ou plus exactement qui a, après Bruno mais avant Leibniz, reraîchi ce vocable néoplatonicien». La palabra proviene (M. Serres: *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. P.U.F., París, 1968, 2 vols. Vol. I, p. 289) del Fedón platónico, 101c. Puede rastrearse su uso, por lo demás, en el *Filebo*, así como en textos de Escoto Eriúgena y Tomás de Aquino.

de «perfección» y «armonía» juegan en la obra del polígrafo de Hannover, especialmente en orden a la reconstrucción de un mundo básica, esencial y necesariamente dotado de *inteligibilidad*.

* * *

A todo lo largo de una asombrosa carrera intelectual, Leibniz esbozó una y mil veces un sistema pluriforme y a la par simplicísimo al que, en conjunto, denominó en ocasiones «Systema meum Harmoniae substantiarum»¹⁶, o bien: «Mon Système de l'Harmonie préétablie»¹⁷. Y muchos de sus intérpretes han estimado justa tal elección. A mi juicio, sin embargo, hay razones más que suficientes para, sin rechazar como es obvio esta etiqueta, ver de reconducir la intuición que la sostiene a una noción por lo menos igual de genérica y acaso más potente que la de «armonía»: el concepto de «expresión». Efectivamente: un examen, incluso sucinto, de la producción leibniziana nos mostrará que esta idea clave recorre de punta a punta el entero ámbito de sus propuestas teóricas. Así, un texto insoslayable, el *Quid sit Idea*, que, tras haber afirmado que «exprimere aliquam rem dicitur illud, in quo habentur habitudines, quae habitudinibus rei exprimendae respondent»¹⁸, proporciona, a título ilustrativo, una lista de ejemplos cuya amplitud no deja lugar a dudas en cuanto a lo elástico y amplio de la noción de referencia:

«... modulus Machinae exprimit machinam ipsam, scenographica rei in plano delineatio exprimit solidum, oratio exprimit cogitationes et veritates, characteres exprimunt numeros, aequatio Algebraica exprimit circulum aliamve figuram»¹⁹.

Ecuaciones, oraciones, proyectos, y sus similares, son pues otras tantas «expresiones» de lo que en ellas se representa. Los ejemplos leibnizianos, sin embargo, no siempre se mueven en este espacio de los caracteres, apto para signos y relaciones exactas. En contextos no necesariamente opuestos, pero sí discernibles de éste, en efecto, Leibniz nos informará también de que, siendo en general los efectos «expresión» de las causas²⁰, y lo próximo «expresión» de lo lejano²¹, el teólogo deberá admitir que, por ejemplo, las penas «expresan» los pecados²² y el mal físico «expresa»

16. *Monadologia*, pgfo. 83 (texto latino). M, p. 144.

17. *Monadologia*, pgfo. 80 (GP, 6, p. 621). M, p. 144.

18. GP, 7, p. 263.

19. *Ibidem*.

20. GP, 2, p. 69. GP, 4, pp. 441 y 443 (*Discurso de Metafísica*, pgfos. XVI y XXVIII; LDM, pp. 76-77 y 91-92).

21. GP, 6, p. 604.

22. GP, 6, p. 142.

el mal moral²³, así como, en general, y puesto que Dios es «l'unité primitive, exprimée par toutes les autres suivant leur portée»²⁴, que «nostre essence... exprime nostre union avec Dieu même»²⁵. Más aún: si la relación causa/efecto debe ser, pues, reinterpretada en términos de «expresión», quiérese decir con ello que la propia explicación vulgar del origen de nuestros conocimientos debe ser reconstruida en un sentido concordante con el apuntado. Esta y no otra es la razón de que Leibniz sostenga que si el lenguaje corriente no yerra del todo al afirmar que los conocimientos nos llegan «del exterior» por ministerio de los sentidos, lo que el rigor metafísico exigiría decir aquí es, por el contrario, que algunas cosas «contienen o expresan» de manera más destacada que otras las razones que mueven a nuestra alma a pensar²⁶. Y es que las ideas que se expresan en las definiciones²⁷, son, antes de nada, y se las conciba o no, expresiones «qui sont dans nostre ame»²⁸.

La amplitud y la variedad de los ejemplos ya lo sugiere, pero Leibniz, en este contexto, no ha dejado de recalcar, primero, que todos estos casos manifiestan una misma estructura de relación; y, segundo, que la de «expresión» es, por lo mismo, una idea común y de alcance universal. Todos los supuestos mencionados, en efecto, en el *Quid sit Idea* parecen tener, para Leibniz, una característica común: que en ellos «ex sola contemplationes habitudinum experimentis possumus venire in cognitionem proprietatum respondentium rei exprimendae»²⁹. Ahora bien: este mecanismo es generalizable, y quizá facilite una clave interpretativa para la intelección del propio concepto de «sustancia». Pero éste es, justamente, el marco en que se desenvuelve la correspondencia con Arnauld. Porque si Leibniz se vió obligado a aclarar a este último que, en su lenguaje, «une chose exprime une autre... lorsqu'il y a un rapport constant et réglé entre ce qui se peut dire de l'une et de l'autre»³⁰, añadiendo, a renglón seguido, que «l'expression est commune à toutes les formes, et c'est un genre dont la perception naturelle, le sentiment animal, et la connoissance intellectuelle sont de especes»³¹, si ello es así, insisto, no es sino porque en el *Discurso de Metafísica*, parágrafo IX, Leibniz había afirmado que

«toute substance est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l'univers, qu'elle exprime chacune à sa façon, à peu pres comme

23. GP, 3, p. 578.

24. Gr. I, p. 126 (carta a Morell, mayo de 1698).

25. *Discurso de Metafísica*, pgfo. XVI (GP, 4, p. 442; LDM, p. 77).

26. *Idem*, pgfo. XXVII (GP, 4, P. 452; LDM, p. 91).

27. GP, 1, p. 205.

28. *Discurso de Metafísica*, loc. cit.

29. GP, 7, p. 264.

30. GP, 2, p. 112.

31. *Ibidem*.

une même ville est diversement représentée selon les différentes situations de celui qui la regarde (...) Car elle exprime quoique confusement tout ce qui arrive dans l'univers, passé, présent ou avenir, ce qui a quelque ressemblance à une perception ou connoissance infinie; et comme toutes les autres substances expriment cellecy à leur tour et s'y accommodent, on peut dire qu'elle étend sa puissance sur toutes les autres à l'imitation de la toute puissance du Créateur»³².

Tan continuado uso de la idea de «expresión» responde, como es obvio, a unos muy definidos intereses en la mente de Leibniz. En parte, la teoría de la expresión se despliega a compás de un ataque en toda regla tanto a Descartes (quien haciendo de un Dios todopoderoso el garante de la objetividad se ha vedado a sí mismo la posibilidad de fundamentar lógicamente la omni-racionalidad del cosmos)³³ como, sobre todo, a Locke, quien, como los cartesianos, al haber ignorado los lineamientos de la teoría de la expresión desconoce igualmente la existencia de relaciones no arbitrarias entre la percepción de cualidades sensibles y los movimientos corporales que responden a aquéllas³⁴. En virtud de la expresión, no hay juicio que no sea el apropiado, en tanto se trate de una producción regular del alma humana³⁵, ni sensación que no se acomode y ajuste a aquello que la ha producido en nosotros³⁶. Y por eso hay verdaderamente un mundo, no una fantasmagoría o un ensueño³⁷; y un mundo radicalmente inteligible³⁸, acerca del cual podemos contar siempre con garantía objetiva de la fiabilidad de nuestra captación³⁹.

Pero ello no supone que Leibniz defienda un realismo acrítico. Pues la teoría de la expresión, aunque respalde matemáticamente la fidelidad de las relaciones expresión/expresado, no asegura, en rigor, otra «ressemblance» que justamente la expresiva, esto es, la relación de orden regular y constante. De este modo, entre las ideas de color o dolor y sus causas habrá una adecuación que ni es la «entière et pour ainsi dire *in terminis*» ni la arbitraria que suponen lockeanos y partidarios de Descartes, sino «une manière de rapport d'ordre»⁴⁰ que, apoyada en el valor de una lógi-

32. GP, 4, p. 434.

33. Y. Belaval: *Leibniz, critique de Descartes*. Gallimard, París, 1960, p. 373.

34. GP, 5, p. 49.

35. Y. Belaval: *Etudes leibniziennes. De Leibniz à Hegel*. Gallimard, París, 1976, p. 118.

36. F. Brunner: *Etudes sur la signification historique de la philosophie de Leibniz*. J. Vrin, París, 1950, p. 163: «La sensation est un accident que, loin de troubler l'ordre universel, l'exprime au contraire exactement quoique confusement».

37. P. Burgelin: *Op. cit.*, p. 281.

38. Y. Belaval: *Leibniz. Introduction à sa philosophie*. J. Vrin, París, 1969 (3.^a), p. 279: «...et l'entre-expression des monades assure l'intelligibilité de l'univers...».

39. W. Kinkel: «Leibnitz», en la obra colectiva *Descartes, Spinoza, Leibnitz*. Revista de Occidente, Madrid, 1925, p. 125.

40. *Nuevos Ensayos*. Lib. II, cap. VIII, pgfo. 13 (GP, 5, p. 118; NF, p. 145).

ca increada a la que el propio Dios se somete⁴¹, es «assez exact»⁴², «comme une ellipse et même une parabole oy hyperbole ressemblent en quelque façon au cercle dont elles sont la projection sur le plan, puisqu'il y a un certain rapport exact et naturel entre ce qui est projeté et la projection qui s'en fait, chaque point de l'un répondant suivant une certaine relation à chaque point de l'autre»⁴³.

Para algún intérprete, aquello que así se perfila en el concepto leibniziano de expresión no es otra cosa que el nada novedoso mecanismo de la analogía. Ahora bien, aunque cortésmente, Leibniz mismo ha declinado la posibilidad de esa reducción. Ocurre, sencillamente, que no es imprescindible. Para que haya expresión, subraya en algún pasaje, «sufficit... ut constans quaedam sit lex relationum, qua singula in uno ad singula respondentia in alio refferri possunt»⁴⁴. La teoría de la expresión, de esta suerte, aparece como una teoría de la correspondencia funcional que, como arriba he señalado, no necesita acudir a la condición formal de semejanza entre la expresión y la cosa expresada⁴⁵. No, Leibniz no desea discutir, como de costumbre, sobre palabras más o menos cargadas de tradición y de querellas. Le preocupa más bien, casi como si no hubiera leído a Foucault, hacer ver que bajo el concepto de semejanza se oculta una estructura más pura y exacta de relación, una estructura de identidad en la diferencia, o de unidad en la diversidad. Dejando aparte, en efecto, las consideraciones lógicas o físicas que han conducido a la teoría de la expresión, la raíz⁴⁶ no tanto del vocablo cuanto del contenido que Leibniz le concede es eminentemente matemático-formal⁴⁷. El ejemplo que el propio filósofo aduce para iluminar su postura⁴⁸ será así, significativamente (y como ya antes hemos tenido ocasión de insinuar) el de la representación de una figura geométrica por medio de la proyección. Y es que, como M. Serres ha demostrado con notable contundencia⁴⁹, es el modelo de la geometría proyectiva, especialmente por lo que hace al estudio de las cónicas⁵⁰, lo que constituye el nervio de este peculiar concepto leibniziano. Un modelo a partir del cual lo que nuestro autor ha hecho verdaderamente es poner las bases de eso que hoy conocemos como la teoría de la correspondencia funcional⁵¹ entre dos series, mecanismo idó-

41. Y. Belaval: *Leibniz, critique... cit.*, p. 142.

42. Nuevos Ensayos, loc. cit., pgfo. 21 (GP, 5, p. 120; NE, p. 147).

43. GP, 5, p. 118; NE, p. 145.

44. C, p. 15.

45. GP, 7, p. 264.

46. Sobre el difuso origen de la idea de «expresión», vid.: Y. Belaval: *Leibniz, critique... cit.*, p. 148, nota 3.

47. *Ibidem*.

48. GP, 2, p. 112.

49. *Op. cit.*, vol. II, pp. 656 y concordantes.

50. *Idem*, vol. I, p. 161.

51. A. Currás Rábade: «El principio de continuidad en la teoría leibniziana del

neo para conseguir tanto la transformación⁵² de una serie⁵³ en cualquier otra (al modo como puede seguirse sobre un cono, por desplazamientos insensibles y continuos de un plano secante al plano de la base del mismo, la transformación de un círculo en elipse y parábola)⁵⁴, como la reducción a forma regular de cualquier distribución aleatoria de datos⁵⁵.

Una misma cosa, en esta situación, puede ser representada, o expresada, por una infinidad de imágenes proyectivas suyas. Cada una de ellas, por ende, será diferente en cuanto al modo de expresión, e idénticas también, todas ellas, en cuanto a lo expresado común a que se remiten⁵⁶. Pero siempre habrá entre las tales una relación exacta y regular, así como entre cada una y el ejemplar compartido⁵⁷; de modo que todas las particularidades de lo expresado se encontrarán indefinidamente reproducidas, sí, pero reproducidas según una cierta deformación concordante⁵⁸, en cada una de las formas determinadas por la proyección.

La expresión, o, por mejor decir, la inter-expresión regular y constante, no puede no correr, en consecuencia, entre pluralidades seriales, entre conjuntos de elementos biunívocamente correlacionables entre sí. Esta trivial dimensión del problema, sin embargo, no es la que más ha llamado la atención de Leibniz. Su meta es, por el contrario, utilizar la potencia de la relación proyectiva para hacer ver la admirable economía de un universo, el más rentable de los posibles⁵⁹, atravesado y dominado por dos principios clásicos como pocos y entrelazados entre sí: lo simple como condición de posibilidad de lo compuesto, y la ley o principio de continuidad. Que tiene que haber sustancias simples, en efecto, puesto que es el caso que hay compuestos, es principio nunca puesto en duda por Leibniz, pero afirmado con todo vigor desde el mismo parágrafo 2 de la *Monadología*⁶⁰. Ha de haber, pues, lo simple, pero puesto que la extensión es indefinidamente divisible, eso simple que se postula habrá de ser trans-extenso y trans-matemático; dicho en otros términos: supuesta la escisión cartesiana del mundo en al menos dos sustancias, la «res cogitans» y la «res extensa», algo que sólo cabrá conceptualizar a partir del modelo del yo⁶¹.

método», en *Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad Complutense de Madrid, VII, 1972, pp. 111-151; p. 142.

52. M. Serres: *Op. cit.*, vol. I, pp. 283-284 y 267-268.

53. Y una «serie» es «multitudo cum ordinis regula» (Gr., II, p. 526), en tanto que «orden» es «...nihil aliud quam relatio plurium distinctiva» (C, p. 535).

54. GP, 2, p. 52. GM, 6, p. 129. GP, 4, p. 375.

55. *Discurso de Metafísica*, pgfo. VI (GP, 4, p. 431; LDM, pp. 62-63).

56. M. Cariou: *Op. cit.*, p. 125.

57. GP, 6, p. 327.

58. L. Brunschvicg: *Spinoza et ses contemporains*. F. Alcan, Paris, 1894, p. 245.

59. *Discurso de Metafísica*, loc. cit.

60. GP, 6, p. 607.

61. GP, 4, p. 558. GP, 6, pp. 488 y 493. GP, 6, p. 550. GP, 4, p. 478. C, p. 522.

Tal es el marco de surgimiento de la idea de «mónada»: ese átomo⁶² metafísico pensante, «forma animae analoga»⁶³, simple⁶⁴, inextensa⁶⁵, ingenerable⁶⁶ e incorruptible⁶⁷, originable sólo por creación, y destruible sólo por aniquilación⁶⁸; microsistema⁶⁹ en el que se concentra todo el Universo⁷⁰ para hacer de él una «parte» verdaderamente «total»⁷¹ en la que las demás mónadas se reflejan como si lo hicieran en un espejo⁷² que estuviera vivo⁷³; medalla viva⁷⁴, espejo intelectual o reduplicación del mundo que resulta ser intrínsecamente discernible de todos los demás como «imitación» o «simulacro» suyo⁷⁵; cuya presencia debe achacarse a una fulguración de la divinidad⁷⁶; resultado de las visiones sin cuento que Dios tiene del Universo⁷⁷; fenómenos de Dios u objetos de (su) ciencia de visión⁷⁸ cuya más radical particularidad es la que deriva de la omnivalidez del principio «praedicatum inest subiecto»⁷⁹: poseer una noción «si accomple» que basta para que se puedan deducir de ella todos los predicados atribuibles al sujeto a quien pertenece (que «es») dicha noción⁸⁰.

La mónada, en ese sentido, se configura como un principio y fundamento radical en la triple vía de lo dinámico («fuerza»), lo «psíquico» («alma») y lo «lógico» («forma»). Principio que se dibuja como la totalidad de una serie infinita de predicados («fenómenos», en la traducción ontológica del esquema formal) y que, en consecuencia, no puede ser sino la ley misma unificante de dicha serie, ley auto-desplegada en y a través de su propia serie; y que, también por lo mismo, no puede consistir sino en acción, fuerza, la fuente⁸¹ misma de su propia diferenciación.

62. *Monadología*, pgfo. 3 (GP, 6, p. 607). M. p. 72.

63. GP, 4, p. 512.

64. *Monadología*, pgfo. 1 (GP, 6, p. 607). M. p. 72.

65. GP, 4, p. 482. *Monadología*, pgfo. 2 (GP, 6, p. 607). M. p. 72.

66. *Idem*, pgfo. 5 (GP, 6, p. 607) M, p. 74.

67. *Idem*, pgfo. 4 (GP, 6, p. 607) M, p. 74. *Idem*, pgfo. 73 (*Id.*, 619) M, p. 138.

68. *Idem*, pgfo. 6 (GP, 6, p. 607) M, p. 74.

69. «Leibniz bestimmt die Monaden als selbständige, isolierte Mikrosysteme» (A. Polikarov: «Was sind Monaden? Versuch einer Explizierung», en *Studia Leibnitiana. Supplementa. V. XIV. Akten des II. Internationalen Leibniz-Kongresses. Band III*, p. 293).

70. GP, 4, p. 562.

71. GP, 7, p. 307.

72. GP, 6, p. 626. GP, 4, p. 434.

73. GP, 6, p. 599.

74. GP, 3, p. 315.

75. GP, 7, pp. 522-523. GP, 4, pp. 482-485.

76. *Monadología*, pgfo. 42 (GP, 6, p. 613) M, p. 108.

77. *Discurso de Metafísica*, pgfo. XIV (GP, 4, p. 439; LDM, p. 73).

78. GP, 2, p. 438.

79. B. Mates: *Op. cit.*, *passim*.

80. *Discurso de Metafísica*, pgfo. VIII (GP, 4, pp. 432-433; LDM, p. 65).

81. GP, 2, p. 278: «Facile enim vides simplices substantias nihil aliud esse posse

Superar el «memorable error» de Descartes⁸²; sustituir en las fórmulas capitales la mera «velocidad» por su cuadrado; descubrir, en otros términos, la potencia motriz, y pasar por tanto de una mecánica deficitaria y estática a una dinámica autónoma⁸³. «inventar», en definitiva, la mónada (es decir: abrir el ámbito, y resguardar el espacio atópico de la consideración metafísica) es, para Leibniz, tanto como ofrecer una posibilidad de intelección de aquello que Descartes, a su juicio, nunca pudo explicar: el fenómeno de la percepción⁸⁴. Nunca, y de ningún modo, en el sentido de una suerte de extrapolación al todo de lo real de esa expresión particular o modo determinado en que nosotros conocemos la percepción, sino más bien a la inversa: concibiendo la forma humana de representación del mundo como un caso particular del esquema general del «expresar». La mónada, efectivamente, no es sino (la ley de) la serie de sus propios predicados, la indefinida sucesión de los estados-de-mónada que tienden naturalmente a otros estados-de-mónada. Ahora bien: cuando Leibniz tiene que ofrecer una definición técnica de «percepción» aclarará que por tal entiende el estado interno de la mónada que representa cosas externas⁸⁵; no siendo a su vez el apetito, segunda de las dimensiones nucleares de la mónada, sino la tendencia a pasar de una percepción a otra⁸⁶. «No hacemos sino pensar... y los fenómenos no son sino pensamientos»⁸⁷; y de ahí que el ser de la mónada se diluya, a la postre, en una serie de representaciones naturalmente conducentes a otras representaciones que, producto como dijimos de una vista de Dios sobre el Universo, no representan, en suma, sino a las restantes representaciones de ese mismo y repetido Universo⁸⁸.

Ahora bien esta necesaria omnirrepresentación acaso ofrezca dificultades a otras hipótesis, pero no al sistema de la expresión. Porque este sentido formal en el que Leibniz entiende la percepción remite, a su vez, a un mecanismo igualmente formal de explicación que no es otro que el de la expresión. El ápice del sistema leibniziano, dejó escrito su autor, radica en que cada mónada es una concentración de todo el Universo, y cada espíritu es una imitación de la Divinidad⁸⁹. La mónada, por ende, concentra, re-úne una indefinida multiplicidad a la que representa. Pero,

quam fontes seu principia (simul et subjecta) totidem perceptionis serierum sese ordine evolvuntium...».

82. Vid.: *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii* (GM, 6, p. 117).

83. M. Guerot: *Leibniz. Dynamique et Métaphysique*. Aubier, Paris, 1967, p. 79. J. Moreau: *L'Univers leibnizien*. E. Vitte, Paris, 1956, pp. 144-145.

84. *Monadología*, pgfo. 17 (GP, 6, p. 609). M, p. 86.

85. *Idem*, pgfo. 14 (GP, 6, p. 608). M, p. 82.

86. *Idem*, pgfo. 15 (GP, 6, p. 609). M, p. 84.

87. GP, 2, p. 70.

88. GP, 2, p. 114. GP, 2, p. 481.

89. GP, 4, p. 562.

observa Leibniz, en esta reunión consiste, y no en otra cosa, la admirable naturaleza del sentir⁹⁰. La mónada «siente» en la medida en que «expresa», esto es, en la medida en que concentra lo diverso. Y no puede no hacerlo (no «es» sino eso), porque estos «simples», estas «unidades» no por metafísicas parecen dejar de regirse por el principio de continuidad, segundo de los anteriormente mencionados. Llegado que hemos, en el proceso de división, al indivisible trans-matemático, al indivisible metafísico, se diría que Leibniz argumenta, no podemos dejar de introducir en su «interior» la indefinida (de nuevo) *inquietud*, la diferencia y la relación. Pero ¿puede pensarse tal cosa de lo «simple»? Si nuestra línea interpretativa es correcta, sí. Y es en este punto donde conviene retomar el hilo abandonado de la teoría de la expresión. Porque esa correlación, ese responderse y corresponderse mutuamente las formas a que antes aludíamos no corre tan sólo, ni principalmente, entre multiplicidades seriales, sino, igualmente, entre lo simple y lo complejo, entre lo simple y la multiplicidad. Leibniz ha defendido esta suerte de paso al límite de la expresión en muchas ocasiones, y siempre con vigor: «Mais les unités, quoiqu'elles soyent indivisibles et sans parties, ne laissent de représenter les multitudes, à peu près comme toutes les lignes de la circonférence se réunissent dans le centre»⁹¹. Y en otro pasaje aduce, con resonancias muy parecidas, que un punto, por simple que pudiera parecer, no por ello deja de «envolver»⁹² al menos, en su «interior», la infinidad de relaciones que le advienen por el hecho de ser el centro de todos los ángulos dibujados por las líneas que concurren en él⁹³; lo mismo que todos los arcos de un ángulo están «expresados» en el punto de intersección de las líneas por las que el tal se define⁹⁴. Y así se fundamenta la percepción.

La expresión, correlación o concordancia reglada⁹⁵ en general, tiene entonces su campo más pleno de aplicación en las relaciones anudadas entre lo simple y la multiplicidad. Una y otra vez Leibniz remitirá así conceptos que la tradición concibió como diversos a una fórmula de fórmulas, «unum in multis», que en su comunidad apuntará, especialmente, a dibujar el contenido de su lema fundamental: armonía⁹⁶. Lo simple, apunta la *Monadología*, «simboliza» con lo compuesto⁹⁷, y esto quiere de-

90. GP. 7, p. 542 (FP, p. 70).

91. GP. 7, p. 542.

92. El papel fundamental desempeñado en la filosofía de Leibniz por los pares «pliegue/despliegue», «envolvimiento/desenvolvimiento» ha sido, como se sabe, recientemente acentuado, en la línea de Michel Serres, por Gilles Deleuze: *Le Pl. Leibniz et le Baroque*. Les Editions de Minuit, Paris, 1988.

93. GP. 6, p. 598.

94. GP. 7, pp. 554-555.

95. M. Serres: *Op. cit.*, vol. I, pp. 45 y concordantes.

96. Y. Belaval: *Etudes... cit.*, pp. 86-105.

97. *Monadología*, pgfo. 61 (GP. 6, p. 617) M, p. 126.

cir, ahora, que lo simple se expresa, *invertido*, en la multiplicidad. El cuadro monadológico del mundo se asentará, pues, en su totalidad, sobre una particular —y decisiva— relación expresiva, la armónica, específicamente ajustada a la asociación entre ciertas figuras y sus inversas⁹⁸: las simples y las complejas, las envueltas o complicadas y las desplegadas, desenvueltas, desarrolladas o implicadas en la identidad.

Es así como puede defenderse que la sustancia sea, ante todo, «armonía»: armonía que un sistema guarda respecto de sí mismo⁹⁹; pero ello, en el doble e inverso sentido de que tan cierto es que dicho sistema reúne en la simplicidad que les es propia la multiplicidad de sus predicados¹⁰⁰ cuanto de que ella, a su vez, se encuentra expresada en cada una de las demás. «Ser mónada», desde el momento en que esta condición se diluye en la dualidad «ser percibido/percibir»¹⁰¹ es ser reduplicadamente armónico, primero en sí mismo, y después, de cara a los demás. Identidad de una mónada y diferencia de sus predicados confluyen pues en la aprehensión como armonía de una mónada. La misma armonía que, por lo demás, agrupa en una totalidad orgánica el conjunto íntegro de las mónadas, conformando el espontáneo despliegue de su «ser-representación»¹⁰².

Desde la consideración leibniziana de las cosas, pues, podría decirse que el universo (monadológico) se constituye, ante todo, *con* y *por* «observables»; vale decir, con y por «objetos» de observación; donde por tales, según el doble —y ya apuntado— sentido de la palabra «observación», debe entenderse, me parece, perceptibilidades universales, a las que todas las demás perceptibilidades se ven obligadas a acomodar su espontáneo desarrollo interior; y que, por ende, sirven de regla (lo mismo que éstas, a su vez, le dan a ellas la regla) a todas las demás percepciones perceptibles que también con-curren a la universal armonía común.

Se viene así dibujando un sistema ideal, un sistema formado por piezas que no son sino manifestaciones del propio sistema que se invierte en ellas; de modo que el sistema y los elementos, de consuno, reúnen la doble consideración de sujetos y objetos, activos y pasivos, absolutos y relativos, expresiones e impresiones de la mismidad¹⁰³. Piezas éstas, las mónadas, que, permítaseme insistir, surgen como un simultáneo auto-determinarse y ser omni-determinadas, y cuyo «ser» se confunde con la uni-

98. M. Serres: *Op. cit.*, vol. II, p. 788.

99. Según expresión utilizada por F. Mondadori: «A harmony of one's own and universal harmony», en *Studia Leibnitiana. Suplementa. V. XVIII: Leibniz à Paris (1672-1676)*. T. II: *La philosophie de Leibniz*. F. Steiner Verlag, 1978, p. 165.

100. Y. Belaval: *Leibniz, critique... cit.*, p. 396.

101. «Existiere nihil aliud est quam percipi posse», escribía ya Leibniz en los *Elementa Philosophiae arcanae de summa rerum*, p. 14 en la edición de J. Jagodinski, Kazan, 1913.

102. GP, 7, p. 412.

103. M. Serres: *Op. cit.*, vol. II, pp. 788-790.

dad en la multiplicidad; es decir, con la armonía de sus predicados; en tanto que éstos no son sino la expresión armónica de la totalidad de los restantes. Ahora bien. ¿qué *mismidad* es ésta de la que hablamos? No otra cosa, sin duda, que la propia unidad-en-la-multiplicidad que, vimos, define para Leibniz la armonía, pero que es también (sin sorpresa posible, a tenor de lo dicho) la fórmula que da cuenta, en sus textos, de la idea de relación. Pues la relación es, en efecto, ese invariante que se transporta, idéntico a sí mismo y proyectivamente diferenciado, conservándose en su modularse¹⁰⁴, en todo ejemplo pensable de expresión. Y si es la armonía de una serie la que constituye una mónada, y es la armonía respecto a las demás la que constituye dicha serie, parece poderse concluir que en este universo la relación es el tejido mismo y el soporte del sistema, de un sistema que no se diría fundado, a la postre, sino en su propia sistematicidad¹⁰⁵.

* * *

Hasta qué punto es admisible en Leibniz, pese a todo, una interpretación como ésta, es una cuestión sumamente delicada de responder. Dejémosla, sin embargo, a un lado por el momento, y abramos el segundo frente de nuestra investigación. Conciérne al sentido y al peso que tiene, en este contexto, una idea ya aparecida al principio de este análisis, la idea de perfección. Lo primero que al respecto cabe decir es que la lectura de los numerosos textos en que Leibniz ha hecho uso (o mención) expresa de la misma garantiza plenamente, a mi juicio, que el marco teórico en que se inscribe, y los intereses especulativos (también prácticos) a que responde es el mismo que nos ha guiado hasta ahora, vía el concepto de expresión, a la propia noción de armonía. Sabemos, en efecto, ya desde el primero de los textos citados, que algo (por ejemplo, un mundo) resulta ser tanto más armónico, para Leibniz, cuanto más perfecto sea, y viceversa. Pero la lógica de las posiciones que nos han conducido, justamente, al concepto reseñado de armonía, parecerían pedir que se trate entonces, cuando hablemos de «perfección», o de «perfecciones», de algo que milite en el lado de la simplicidad; y, específicamente, de una simplicidad que reúne o envuelva una infinita multiplicidad. Pero éste es precisamente el caso. Porque Leibniz, que alguna vez atribuyó sus palabras a un cierto «Teó-filo», y que nunca desprecia la tradición, no podía dejar de analizar una noción como la de perfección, cuando el concepto más usual de Dios, en la tradición, o al menos en la tradición de la que él depende, es el de «un estre absolutment parfait»¹⁰⁶. Con mayor motivo, por lo demás, cuando buena parte de su interés teórico-apologético se cifra

104. *Idem*, vol. I, p. 137.

105. *Idem*, vol. II, p. 738.

106. *Discurso de Metafísica*, pgfo. I (GP, 4, p. 427; LDM, pp. 57-58).

(como es de sobra sabido) en apuntalar mediante un paso por la posibilidad el demasiado apresurado argumento que «demuestra» la existencia de Dios apelando a la vinculación necesaria entre «existencia» y «perfección».

Surge así ese ya clásico análisis leibniziano de la distinción (es el primer párrafo, celeberrimo, del *Discurso de Metafísica*) entre aquellas «formas ou natures» que son susceptibles del último grado, como el saber o el poder (y que, por ende, si merecen propiamente el nombre de «perfecciones») y aquellas otras a las que creemos, por cierto, poder elevar al último grado, pero que en esta operación (caso de velocidad, de la figura, del número) manifiestan lo internamente contradictorio de tal ilusión. Las auténticas perfecciones, susceptibles del último grado, se ubican pues en el lado de la intensión, y todo el nervio probatorio de un texto clave, *Quod Ens perfectissimum existit*, radicará precisamente en hacer ver que tales perfecciones son compatibles entre sí. Razón: que llama perfección a «omnem qualitatem simplicem quae positiva est et absoluta, seu quae quiquid exprimit, sine ullis limitibus exprimit»¹⁰⁷

Ahora bien: la cualidad, tomada en este sentido, «simplex est, ideo est irresolubilis sive indefinibilis», y bajo tal suposición previa «non est difficile ostendere, omnes perfectiones esse compatibles inter se, sive in eodem esse posee subjecto»¹⁰⁸.

Toda realidad puramente positiva o absoluta es pues una perfección. «Perfectio est realitas pura, seu quod in essentia est positivum atque absolutum»¹⁰⁹. Dios, en tal sentido, es la causa de todas las perfecciones en tanto que causa de toda realidad considerada como puramente positiva¹¹⁰. En efecto: se dice de las perfecciones que son «formas simples»¹¹¹. Pero de tales formas simples se añade memorablemente, en otro contexto, que, así como los pensamientos simples son los elementos de la Característica, ellas son la fuente de las cosas (y por eso, observa Leibniz, aquello que funda la Característica es asimismo el fundamento de la demostración de la existencia de Dios)¹¹². Cualidades simples, nociones primitivas¹¹³, que son la fuente de las cosas... Es en ellas, por tanto, en las que Leibniz piensa cuando, discutiendo la concepción lockeana de la infinitud, señala (en el cap. XVII del Libro II de los *Nuevos Ensayos*) que el verdadero infinito sólo es el sincategoremático o absoluto, el infinito ante-

107. GP, 7, p. 261.

108. *Ibidem*.

109. Gr., I, p. 324.

110. EF, pp. 574-575.

111. GP, 7, p. 261.

112. Ak., I, II, p. 438 (FP, p. 57).

113. GP, 4, p. 425. *Discurso de Metafísica*, pgfo. XXIV (GP, 4, pp. 449-450; I.DM, pp. 87-88), G. Deleuze: *Op. cit.*, pp. 56 y ss.

rior a toda composición y no formado por adición o suma de partes¹¹⁴. Tales absolutos, atributos de Dios o «primeros posibles», fuente de las ideas, ilimitados, reciben el nombre de «perfecciones» por lo mismo que la *Monadología* nos advierte que la perfección no es sino la magnitud de la realidad positiva tomada precisamente, poniendo aparte los términos o límites de las cosas que los poseen; de modo que en Dios, donde no hay límites, la magnitud de esa perfección es y tiene que ser absolutamente infinita¹¹⁵. Pero en un texto de vejez Leibniz ha precisado que «*Quantitas seu Magnitudo est, quod in rebus sola compraesentia (seu perceptione simultanea) cognosci potest*»; en tanto que, por contra, «*Qualitas autem est, quod in rebus cognosci potest cum singulatim observantur, neque opus est compraesentia*»¹¹⁶.

«Perfección» es, por tanto, el grado de la esencia, pero cuando ese grado es el de infinitud, el supremo, la magnitud alcanzada por tal cualidad no es nada distinto de la propia cualidad, vale decir: de la totalidad de los grados, reunidos en una simplicidad, de que ella es capaz. Lo cual parece tanto como decir que las perfecciones divinas, el poder, el saber, el querer (que las mónadas reflejan como fuerza, percepción y tendencia a la percepción), medidas absolutas de los seres, no son sino: su propia infinitud, su propia perfección. Perfección, es decir, grado máximo de lo que es reunión-en-la-simplicidad de una infinitud de grados que no son, a su vez, sino el grado más imperfecto en que una perfección se expresa. Perfección: una posibilidad que no puede no ser «real», que incluso «es» pura realidad, en tanto no le resulta contradictorio (siendo la no-contradicción la marca misma de la posibilidad) alcanzar el grado supremo de una propia posibilidad; vale decir, llegar al infinito de su propia (capacidad de) perfección. Es por ésto por lo que si, como hemos dicho, decir perfección es en Leibniz tanto como decir cantidad de esencia o de realidad (pues la perfección no es más que la cantidad de esencia)¹¹⁷, otros textos sinonimizan, sin más, la perfección con la realidad¹¹⁸, la perfección con la armonía¹¹⁹, la perfección con la felicidad¹²⁰. Las mónadas, en este sentido, no «son» perfecciones. «Tienen» perfección. Si se les llama «entelequias», nos recuerda la *Monadología*, es porque «habent... in se certam quandam perfectionem»¹²¹. Ahora bien: lo que una mónada posee, y ello la constituye, es, radicalmente, fondo o base, percepción y ape-

114. GP, 5, pp. 144 y ss. (*Nuevos Ensayos*, Lib. II, cap. XVII; NE, pp. 181 y ss.) Cfr. la carta a Des Bosses del 1-IX-1706 (GP, 2, pp. 313-315).

115. *Monadología*, pgfo. 41 (GP, 6, p. 613). M, p. 108.

116. GM, 7, pp. 18-19.

117. GP, 7, p. 303.

118. C, p. 22.

119. Vid. texto nota 3, *supra*. Vid. nota 150.

120. GP, 7, p. 549 (FP, p. 79).

121. *Monadología*, pgfo. 18 (GP, 6, p. 610). M, p. 88.

tición. Pero otros textos, por su parte, identificarán el considerar la perfección de las cosas con el considerar la omnipotencia, la omnisciencia y la bondad de Dios; es decir: con el considerar las propias perfecciones o atributos de la divinidad¹²².

Es por esto por lo que puede decirse que, mostrándose la perfección, ante todo, en la fuerza para actuar¹²³, y reduciéndose en última instancia a fuerza las cualidades de los seres¹²⁴, resulta válido el principio según el cual las perfecciones divinas se hallan ocultas en todas las cosas; de modo que, envolviendo todo ente cierta perfección, en la medida en que ésta emana de Dios, Dios mismo está presente en aquél, envolviendo por su parte en toda su pureza dicha perfección¹²⁵. El mundo es una ciudad formada con la última perfección posible¹²⁶. Las mónadas, en tal supuesto, no son como hemos dicho perfecciones. Pero, en la medida en que se conciben como no otra cosa que expresiones de una esencia divina que, a su vez, no es sino la suprema perfección¹²⁷, lo mejor que hay en el Universo¹²⁸, de ellas puede también decirse que no son sino la manifestación, en un grado determinado, de la perfección; que no son sino la finitización, en un grado determinado, de la absoluta infinitud (que a su vez se mantiene, y vive, de su propia actividad).

Si esta interpretación es correcta, a la caracterización anteriormente arriesgada del sistema leibniziano (esto es, la de un sistema que no consiste sino en su propia sistematicidad) habría que añadir otra, similar y concordante, desde la óptica de la perfección: este mundo no es otra cosa que su propia perfección. Perfección autocondensada en una perfección de la perfección, «Dios», en el que la posibilidad se hace pura necesidad; y automanifestada, esa perfección, en expresiones graduales de sí. De tal forma que un grado mayor de perfección (es decir, de reunión en unidad de lo diverso) se traduce automáticamente en un grado mayor de fuerza, de armonía y de distinción en la percepción; y también, y por lo mismo, en un mayor grado de acción, o de capacidad para dar razón a priori de lo acontecido en una mónada de grado inferior¹²⁹. Porque lo que de «pasivo», «determinado» y «confuso» tenga una mónada no se remite sino a la imperfección con que traduce, bien a Dios, bien al Universo, siendo así que, en el límite, la sustancia infinitamente perfecta, cuya exigencia de existir es infinita¹³⁰, esta sustancia, decimos, no puede dejar de ser máxi-

122. GP, 6, p. 508 (FP, p. 122).

123. DS, I, p. 422.

124. GP, 4, p. 400.

125. EF, pp. 574-575. GP, 6, pp. 602-603.

126. EF, p. 240.

127. EF, p. 574.

128. GP, 7, p. 543 (FP, p. 70).

129. *Monadología*, págs. 49 y 50 (GP, 6, p. 615). M., pp. 114-116.

130. Frente a la puramente relativa a su cantidad de esencia que tienen las demás

mamente armónica, máximamente feliz, proyectora del mejor de los planes posibles para construir un universo donde reine la mayor de las variedades en el mayor de los órdenes¹³¹.

No un universo que, sobre ser, resulta ser el mejor de los mundos posibles; sino uno que no consiste sino en su propio grado de perfección, a saber, el más alto de los posibles, el más armónico¹³². De esta suerte, el mejor de los mundos posibles aparece como el más inteligible. Un universo, disuelto en su propia e indefinida autorreproducción especular, que no es sino la expresión de la más perfecta armonía *posible*, de la más perfecta perfección *posible*. De nuevo, pues, pareceríamos aproximarnos a una conclusión similar a la ya apuntada al principio: henos ante un mundo que es armónico, ordenado, inteligible y perfecto, pero sólo por esto: porque no consiste sino en (el más alto grado posible de) armonía, orden, inteligibilidad y perfección; esto es: de diferencia en la identidad; pura expresión finita de una pura perfección infinita, de una pura plenitud.

Debemos afrontar ahora, por tanto, las consecuencias interpretativas a que una lectura como la presente parece conducir. ¿No se cierne, en efecto, sobre estas proposiciones, el «peligro» de disolver el universo en una inmensa fantasmagoría, todo lo «bien fundada» que se quiera en su conexión constante, pero puro juego, al fin, de espejos, espejos que se reflejan sencillamente a sí mismos, a su propia reflexión? Hermeneuta ha habido, en esta línea, que ha entendido literalmente la mónada como la autorrepresentación de un Dios que no es a su vez, en sí mismo, sino la pura nada, el vacío de todo ser¹³³. Emparejando a nuestro filósofo, de esta manera, con ese campo común de especulación que aproxima al pensamiento oriental con el occidental más o menos «místico», esta conclusión resulta atractiva. Pero quizá también precipitada, y violenta. Claro es que también lo sería, pese a la letra aparente de algunos textos de Leibniz, la conclusión contraria, esto es, aquella que hiciere hincapié en el hecho de que, pese a todo, el Dios de Leibniz sigue siendo un Dios típicamente onto-teo-lógico, «autor», «fuente» o «raíz» primigenia de la armonía constituyente a que se reduce la trama universal. Más bien, la correcta interpretación del de Hannover debería ser buscada, a mi entender, en una vía media entre ambas lecturas. Interpretación a cuyo tenor «Dios», en Leibniz, no es sino: la propia armonía, la propia perfección. La armo-

realidades posibles: GP, 7, p. 194. GP, 6, p. 603. *Monadología*, pgfo. 54 (GP, 6, p. 616; M, p. 118) GP, 7, p. 303... etc.

131. GP, 6, p. 603.

132. Según la ecuación general «mayor armonía = mayor posibilidad» establecida, ya muy tempranamente, por Leibniz.

133. «Gott ist das Absolut-Nichts, welches bei jeder Monade als Individuum sich selbst repräsentiert. Die Monade ist nichts anderes als die Selbstbestimmung des absoluten Nichts» (Y. Shimomura: «Zu Leibniz Monadologie. Die logische Bestimmung des Monadenbegriffs», en *Akten des Internationalen... cit.*, v. I. Band I, p. 180).

nía misma que reúne en su diferencia a las infinitas series de mundos posibles de un modo tal que, en el punto mismo en que tal perfección y armonía vuelve absolutamente sobre sí, saturándose hasta el extremo, se ha transmutado ya siempre en un Dios que, sin embargo, no deja de ser, ante todo y sobre todo, no fundamento, sino fundamentación.

Es claro, en este sentido, que son muchos los textos en los que Leibniz alude a Dios como a la última razón extramundana, asiento y responsable final de la coordinación armónica del mundo¹³⁴. Pero tales textos, a mi juicio, deben completarse con aquellos otros, acaso no más secretos, pero sí más discretos, en los que Leibniz alude, bien al poder activo y creador, auténticamente causal, que la propia armonía ostenta de por sí¹³⁵, bien al hecho de que la cadena regresiva en pos de una última fundamentación no puede pasar, en rigor, más allá de la armonía. Así, cuando en carta a Magnus Wedderkopf escribe:

«Quae ergo ultima ratio voluntatis divinae? Intellectus divinus. Deus enim vult quae optima item harmonicotata intelligit eaque velut seligit ex numero omnium possibilium infinito. Quae ergo intellectus divini? Harmonia rerum. Quae harmoniae rerum? Nihil»¹³⁶.

Es así como una y otra vez, en efecto, la armonía se manifiesta con vitola de razón de razones, de respuesta última al omnipresente «cur». De ser ello así, sin embargo, se entenderá cómo es que Leibniz, también una y otra vez, deja aparecer proposiciones en las que «Dios» resulta identificado con la armonía misma que define el sistema del mundo. ¿No suele toparse el lector de Leibniz, por cierto, con expresiones como éstas: «Ratio ultima rerum seu Harmonia universalis, id est Deus»¹³⁷; «... et maxima harmonia mentis, seu felicitas in concentracione harmoniae universalis, id est DEL...»¹³⁸; «Igitur Deum, id est harmoniam universalem amantis...»¹³⁹; «...atque incusationibus naturae, harmoniae universalis, Dei...»¹⁴⁰; «...existentiam Dei, seu harmoniam rerum...»¹⁴¹; «...harmonia rerum, sive Existentia DEL...»¹⁴²? Y si tales expresiones se toman al pie de la letra, como a mi juicio conviene tomarlas, habrá que admitir que el universo leibniziano

134. Como, por ejemplo, en el *De rerum originatione radicali*: GP, 7, pp. 302-308; p. 303.

135. «...illam ipsam harmoniam tam mirabilium causatricem...» (CPB, 102; CPS, p. 122).

136. Ak., II, I, p. 117.

137. GP, I, p. 61.

138. CPB, p. 28; CPS, pp. 34-36.

139. CPB, p. 90; CPS, p. 108.

140. CPB, p. 94; CPS, p. 112.

141. CPB, p. 56; CPS, p. 68.

142. CPB, pp. 52-54; CPS, p. 66.

no, sistema que no consiste, en definitiva, sino en su propio consentimiento, su propia co-sistencia, su propia co-ordinación, su propia correspondencia, con-comitancia o, en fin, con-spiración¹⁴³, pende en último caso de un Dios-Armonía, de un Dios-Perfección; de la pura concentración, infinitamente perfecta, de lo múltiple en la unidad. ¿Resultará entonces, de nuevo, que habría de producirse el desvanecimiento en la nada de todo ese mundo, pura escala de perfección, junto con su Dios auto-exigido? Quizá no. Y quizá sea ahora la ocasión de remitirse a uno de los más curiosos textos leibnizianos, una carta del 4 de Septiembre de 1716, en la que nuestro autor hace las siguientes precisiones, a mi entender de muy largo alcance:

«Substantiatum ego apello aggregatum ex monadibus. Omne vivum appellari posset *Monadatum*, quod ab una scilicet Monade dominante vegetatur. Vicissim posset dici omnem Monadem *Monadare*, seu corpus aliquod vivum vegetare, sed non ipsam *Monadari*»¹⁴⁴.

Puede decirse que «omnem Monadem Monadare». Toda mónada monadea, y al encontrar aquí un ejemplo más de esa típica forma de lenguaje común —por ejemplo, y la coincidencia no me parece en absoluto casual— a un Duns Scoto, a un Heidegger, el intérprete tiene la impresión de haber tropezado con una intuición de fondo, acaso final. Si la mónada no es —permítaseme la frase— sino el unificar mismo de lo unificado por ella (es a saber: ella misma, en cuanto actividad omni-expresante y a la vez auto-expresiva), resultaría entonces que en verdad, y como sospechaba ya el físico post-cartesiano, de la mónada se habla mejor con verbos que con sustantivos; se trata de una pura vibración, de una armonía que no es sino el armonizarse mismo, el ordenarse mismo de unos procesos cuya sucesión se ordena a la sucesión de otros procesos. Y lo mismo se diga de Dios, de quien no en balde afirma la *Monadología* que la potencia es en él «la source du tout»¹⁴⁵. El Dios-Armonía, o el Dios cuya existencia se confunde con la armonía de las cosas, viene por lo tanto a ser, en su fondo, poder. Un poder-de-fundamentar que, no consistiendo sino en su fundamentar mismo, y siendo auto-fundado, no subsiste sino fundamentando, y fundamentando por ende a la totalidad. Un Dios que no se separa del Dios spinoziano sino por el hecho de que la misma idea de perfección que a Spinoza le condujo a defender la omnimoda efectua-

143. Vid.: GP, 6, p. 546. GP, 5, p. 65. GP, 2, p. 516. GP, 4, p. 356. GP, 2, p. 486. GP, 6, p. 533. GP, 5, p. 48...etc.

144. D. V, p. 173. Vid.: H. Ropohl: *Das Eine und die Welt. Versuch zur Interpretation der Leibniz'schen Metaphysik*. S. Hirzel Verlag, Leipzig, 1936, pp. 104-105. Debo la localización del texto leibniziano al generoso interés de Jaime de Salas Ortueta.

145. Págo. 48 (GP, 6, p. 615). M, p. 114.

ción de todos los posibles, exige en cambio para Leibniz, y también justamente por perfección, la auto-limitación de ese mismo poder¹⁴⁶.

Armonía, conocimiento y perfección enlazan así sus manos a todo lo ancho de un sistema auto-consistente cuyo ápice, Dios, o la perfecta perfección; Dios, o la armonía misma, se concibe como una plena auto-expresividad, necesariamente auto-restringida, que se replica a sí misma en el infinito de sus expresiones. Tal Dios, en consecuencia, no es sino la infinitud infinitamente infinita, la absolutamente perfecta perfección; pero aquello que de él emana, a su vez, no es sino la expresión finita de tal infinitud. He aquí la receta para construir el más observable de los mundos posibles; o, si se quiere, aquel que no puede dejar de ofrecerse a la observación, dado que los elementos que lo constituyen no son sino las infinitas formas en que puede manifestarse, auto-graduándose cada vez, *la manifestación misma*, la inteligibilidad, «Nihil aliud enim realitas quam cogitabilitas»¹⁴⁷, anotó un día, entre paréntesis, este profesional de la Historia que nunca vió obstáculos al progreso indefinido, del mundo y de cada sustancia, y sobre todo de aquellos que celebran la gloria de Dios¹⁴⁸. En verdad todo «con-viene» en este mundo, todo ajusta y se acomoda. Y ninguna perturbación meramente local, si la realidad no es más que pensabilidad, podría pues alterar la compleja verdad contenida en la combinación de estas dos intuiciones de base: una, la que asegura que «veritates facti primae tot sunt quot perceptiones immediatae sive conscientiae, ut sic dicam»¹⁴⁹. Otra, aquella que en otro idioma, desde otro registro teórico, pero con idéntica voluntad de reunión, nos invita a ver «wie Glückseligkeit, Luft, Liebe, Vollkommenheit, Wesen, Kraft, Freiheit, Uebereinstimmung, Ordnung und Schönheit an einander verbunden, welches von

146. Como ya observó, entre otros muchos, Couturat: «What rescued him from (Spinozistic) fatalism was the consideration of the possibles which are not realized and which, indeed, will never be realized» («On Leibniz's metaphysics», en *Leibniz. A collection of critical essays*, H. G. Frankfurt ed. University of Notre Dame Press, Londres, 1976, pp. 19 y ss.; p. 27).

147. GP, 1, p. 272.

148. GP, 7, p. 543 (FP, pp. 70-71). *Principios de la Naturaleza y de la Gracia...*, pgfo. 18 (GP, 6, p. 606; EF, p. 606). Es inútil advertir que los temas de la gloria de Dios, el perpetuo progreso de los espíritus en la mejor gobernada de las Repúblicas y la especial providencia de Dios respecto de sus súbditos no rebeldes permean todas las grandes obras leibnizianas: *Teodicea, Discurso de Metafísica, Principios de la Naturaleza...* etcétera.

149. GP, 4, p. 357. En este mismo pasaje se encuentra aquella fórmula luego tantas veces citada: «Itaque veritates facti primas non incommode refertur licebit ad has duas: Ego cogito, et: Varia a me cogitantur. Unde consequitur non tantum me esse, sed et me variis modis affectum esse» (*Ibid*). Vid. P. Cerezo Galán: «El fundamento de la metafísica en Leibniz», en *Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad Complutense de Madrid, 1966 (1.º), pp. 75-105.

Wenigen recht angesehen wird»¹⁵⁰. Convicción de progresista, se dirá. Si; pero también, a su juicio, simple resultado, e insoslayable, de un análisis formal.

Jorge PÉREZ DE TUDELA VELASCO
(U.A.M.)

Advertencia sobre el sistema de siglas

Las distintas ediciones de textos leibnizianos se citan, en este trabajo, con arreglo a la siguiente convención:

AK: G. W. Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe*. Herausgegeben v. d. Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlín, 1923-.

B: *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*. Herausgegeben v. C. I. Gerhardt. G. Olms, Hildesheim, 1963 (Halle, 1860).

C: L. Couturat: *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*. G. Olms, Hildesheim, 1961 (París, 1903).

CPB: G. W. Leibniz: *Confessio Philosophi. La profession de foi du philosophe*. Ed. Y. Belaval, J. Vrin, París, 1961.

CPS: G. W. Leibniz: *Confessio Philosophi*. Hrsgb. v. Otto Saame. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1967.

D: *G. W. Leibniti Opera Omnia*. Ed. L. Dutens. 6 vols. Ginebra, 1768.

DS: G. W. Leibniz: *Deutsche Schriften*. Herausgegeben von G. E. Guhrauer. 2 vols. G. Olms, Hildesheim, 1966 (Berlín, 1838).

EF: G. W. Leibniz: *Escritos Filosóficos*. Edición de Ezequiel de Olaso. Charcas, Buenos Aires, 1982.

FP: G. W. Leibniz: *Filosofía para princesas*. Ed. de Javier Echevarría. Alianza Editorial, Madrid, 1989.

GM: *Die mathematischen Schriften von G. W. Leibniz*. Herausgegeben von C. I. Gerhardt. G. Olms, Hildesheim, 1971. 7 vols. (Londres/Berlín, 1850 —vols. I y II—; Halle, 1855/1863 —vols. III-VII—).

GP: *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*. Herausgegeben von C. I. Gerhardt. G. Olms, Hildesheim, 1960-1961. 7 vols. (Berlín, 1849-1863).

Gr: G. Grua: *G. W. Leibniz. Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*. 2 vols. P.U.F., París, 1948.

LDM: Leibniz: *Discurso de metafísica*. Edición de J. Marias. Alianza Editorial, Madrid, 1942, 1981.

NE: G. W. Leibniz: *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*. Ed. de J. Echevarría Ezponda. Editora Nacional, Madrid, 1977.

M: G. W. Leibniz: *Monadología*. Ed. trilingüe. Introducc. de G. Bucno. Traducc. de J. Velarde. Pentalfa Ediciones, Oviedo, 1981.

150. DS, I, pp. 422-423 («... cómo felicidad, placer, amor, perfección, ser, fuerza, libertad, armonía, orden y hermosura están mutuamente ligados, cosa que pocos aprecian como es debido»: EF, p. 397).