

LA FILOSOFÍA LEIBNIZIANA DEL CONOCIMIENTO. Hacia la (re)construcción de una tradición hispanoamericana

Juan A. Nicolás. Universidad de Granada

Resumen: 1. Delimitación del objeto: aproximación metodológica. 2. Filosofía del conocimiento: delimitación temática. 2.1. El puesto de Leibniz en el cosmos filosófico. 2.2. Filosofía del conocimiento: entre lógica y metafísica. 3. Hacia una sistematización de la filosofía leibniziana del conocimiento. 3.1. Interpretaciones generales. 3.2. Posibilidad del conocimiento: polémica con el escepticismo. 3.3. Fundamentación del conocimiento. 3.4. Origen del conocimiento: el innatismo. 3.5. Niveles de conocimiento. 3.5.1. Valor y alcance del conocimiento sensible. 3.5.2. Teoría de la racionalidad. 3.5.2.1. Estructura de la razón. 3.5.2.1.1. Modelo deductivista de racionalidad. 3.5.2.1.2. Otros modelos de racionalidad: teleológico, coherencial, intuitivo, reflexivo. 3.5.2.1.3. Racionalidad teórico-práctica. 3.5.2.2. Teoría de los principios. 3.5.2.2.1. Principio de razón suficiente. 3.5.2.2.2. Otros principios. 3.6. Teoría de la verdad. 3.6.1. Criterio de verdad. 3.6.2. Tipos de verdad. 3.7. Grados de conocimiento: pequeñas percepciones, percepción, apercepción. 3.8. Método(-s) del conocimiento. 3.9. Tipos de conocimiento. 4. Conclusión prospectiva

1. Delimitación del objeto: aproximación metodológica

«*Tout est lié*». Esta conocida tesis es utilizada por Leibniz para caracterizar su ontología. Podemos aplicar en este caso, con sentido, a la caracterización de la relación que establece entre los diversos saberes. Del mismo modo que ninguna mónada es independiente, tampoco ningún saber lo es respecto de todos los demás. La Física está ligada a la metafísica y ésta a la teología; la lógica está ligada a la ontología y a lo que hoy llamaríamos teoría del conocimiento; el tema de la libertad afecta tanto a la antropología como a la teoría del conocimiento o a la teodicea; algunos principios tienen valor tanto lógico como ético u ontológico. Este hecho implica una dificultad inicial para delimitar el ámbito de la teoría del conocimiento, primer paso para hacer una presentación de lo que sobre ella se ha hecho en las últimas décadas en el contexto cultural de la lengua castellana¹. Se trata de una dificultad de carácter *filosófico*.

¹ Es de justicia señalar que la tarea de revisar las publicaciones recientes de y/o sobre Leibniz en relación con el ámbito hispánico cuenta con valiosos antecedentes. He aquí algunos de ellos: Q. Racionero, «La cuestión leibniziana», *Anales Seminario Hist. Filosofía* 1 (1980), 263-311; del mismo autor: «Leibnitiana recentiora», *Revista de filosofía*, 3ª época, VI/10 (1993), 459-466; T. Guillén Vera, «Publicaciones sobre G.W. Leibniz en revistas españolas desde 1970-1984', *Azafea*, 1 (1985), 377-414. A las obras reseñadas en estos artículos habría que añadir las dos ediciones de textos de Leibniz de mayor envergadura y diversidad hoy disponibles en español. Por una coincidencia de circunstancias no están recogidas en las publicaciones anteriores: E. Olaso (ed.), *G. W. Leibniz. Escritos filosóficos*, Ed. Charcas, Buenos Aires, 1982; A. Andreu (ed.), *Methodus vitae. Escritos de Leibniz*, 3 vols., U.P.V., Valencia, 1999-2001.

En segundo lugar, quienes se han ocupado de temas propios de la filosofía del conocimiento dentro de la obra de Leibniz han tenido en cuenta lo que en otros ámbitos culturales (principalmente alemanes, franceses, ingleses) se ha publicado al respecto. Las investigaciones en el mundo hispano y latinoamericano se han desarrollado en diálogo y discusión con investigadores de otros países, como no podía ser de otro modo. De ahí que separar lo que se ha trabajado en nuestro ámbito resulte ser una abstracción, no sólo artificial, sino de difícil análisis y sistematización, porque faltan elementos que de algún modo son ingredientes constitutivos de lo escrito aquí. También en este sentido puede aplicarse la tesis leibniziana de que «tout est lié». Esta segunda dificultad es de tipo *filosófico-cultural*.

Pero la determinación de nuestro objeto encierra una tercera dificultad, procedente de la localización y acceso a lo efectivamente producido (publicado) en el contexto cultural y temporal delimitado. Se trata de un considerable número de estudiosos de la obra leibniziana cuyos trabajos se han publicado en los más diversos medios: libros, revistas de muy diferente alcance, actas de congresos, homenajes, publicaciones de universidades, etc. Tener acceso de modo exhaustivo y fiable a todo ello es una tarea prácticamente imposible, a pesar de todos los medios informáticos hoy disponibles, que sin duda facilitan mucho este aspecto del trabajo. En este caso la dificultad es de orden *material*.

He aquí tres dificultades que hay que salvar para responder a la demanda de un informe sobre lo realizado en el ámbito español y latinoamericano sobre Leibniz en las últimas décadas. En la medida en que lo consiga, esta reflexión tendrá dos aspectos, uno de análisis y sistematización de lo más significativo que se ha publicado, y otro de señalar áreas o problemas no (suficientemente) estudiados y por tanto, diseñar nuevas líneas de trabajo para el futuro.

En cuanto a la tercera de las dificultades señaladas sólo cabe reconocer la propia limitación y pedir la colaboración de quienes hayan realizado aportaciones no tenidas en cuenta aquí. El esfuerzo se centrará en superar las dos primeras dificultades apuntadas.

Para ello comenzaremos por delimitar el terreno mediante dos preguntas: ¿existe una teoría del conocimiento leibniziana? Si la respuesta no es negativa, ¿en qué sentido puede hablarse de ella? En segundo lugar, ¿existe algo así como una tradición o una perspectiva propia del ámbito cultural de lengua española, a la hora de abordar la obra de Leibniz? ¿Existen centros de interés específicos o temáticas en las que pueda hablarse de una aportación especialmente relevante? ¿Es conveniente que la haya, o es preferible que nuestra aportación se diluya o potencie el curso general de la investigación sobre Leibniz?

Comencemos por una aclaración relativa al título mismo. El rótulo 'Teoría del conocimiento' suele estar ligado hoy a la tradición kantiana («*Erkenntnistheorie*») en la que el análisis del hecho cognoscitivo ocupa una posición tan propedéutica como relevante: delimitar las capacidades de conocimiento, su alcance y sus límites. Más en particular, la tarea de la teoría del conocimiento, en el marco del método trascendental, es la de ofrecer una explicación del hecho cognoscitivo ligada al 'giro copernicano', en la que el fundamento del conocimiento lo proporcionan los elementos que la razón posee *a priori*, esto es, al margen de toda experiencia posible.

No es esta la concepción de Leibniz ni la tradición en la que se inserta, dada su anterioridad cronológica y dado que sus parámetros filosóficos están constituidos por una gran diversidad de influencias y tradiciones, desde el nacimiento de la biología hasta

la filosofía escolástica, o desde la tradición neoplatónica hasta la innovación suareziana. El conjunto arroja un resultado en el que los diversos saberes coexisten en una interacción alejada de la lineal delimitación kantiana.

Otra opción es la de «gnoseología», pero igualmente esta denominación suele hacer referencia a la tradición neoescolástica. Dado que Leibniz introduce novedades muy significativas, en su momento, respecto a la misma (crítica a la ontología sustancialista, renovación de la lógica, etc.), conviene desligarlo de esta denominación. Cuanto se utilice este término será en un sentido general y no en esta acepción más específica. Finalmente, una tercera posibilidad sería hablar de «Epistemología». Este término está referido hoy fundamentalmente a la tradición empírico-analítica. La influencia de Leibniz en algunos aspectos de esta tradición (G. Frege, B. Russell) es indudable. Pero no es la mejor perspectiva a la que asociar a nuestro filósofo. Las polémicas con el empirismo de su tiempo lo impiden. La herencia de Hume en lo concerniente a la concepción de la racionalidad que está presente en la mayoría de las actuales filosofías analíticas representa una distancia decisiva respecto a Leibniz. En otros ámbitos filosóficos tal vez no haya tanta distancia entre esa tradición y la filosofía leibniziana.

Por otro lado, la organización de este evento ha separado metodológicamente el análisis de lo relativo al problema cognoscitivo de la concepción de la ciencia (ciencias humanas, matemática, ciencias del lenguaje, ciencias jurídicas). Con ello se ha querido dedicar, con buen criterio, reflexiones específicas a esos campos de la filosofía de la ciencia. Esto obliga a circunscribir el ámbito de la «teoría del conocimiento» al nivel estrictamente filosófico de la filosofía primera, excluyendo la reflexión específica sobre las diversas ciencias.

Así pues, para evitar confusiones propongo utilizar la fórmula 'filosofía del conocimiento' referida a Leibniz. Con ello se utiliza una denominación no ligada a ninguna tradición particular, y abierta a precisar la posición respecto a cualquier otro planteamiento filosófico. Esto no impide que se puedan aplicar a Leibniz las expresiones «teoría del conocimiento», «gnoseología» o «epistemología», pero habría que entenderlas en un sentido preciso, distinto del habitual hoy.

La relación con Kant es clave en dos sentidos. Por un lado, en cuanto que en tiempos de Leibniz se está conformando la Modernidad, y aún no están fijados los elementos básicos que han de constituirla. Por otro lado, es importante también de cara a la evaluación que en la actualidad se está llevando a cabo precisamente de ese pensamiento teórico-práctico que se genera en los siglos XVII y XVIII y que constituye la tradición cartesiano-kantiana. Muchas de las propuestas y sugerencias leibnizianas perdieron la batalla del éxito histórico en su momento, pero se han mostrado aprovechables y fructíferas siglos después (p.e., la concepción relativa del espacio y del tiempo, el esbozo del inconsciente, las innovaciones en lógica, la metafísica individualista, la crítica del sustancialismo, etc.)² Siendo así, la revisión actual de la obra de Leibniz se convierte en una posible fuente de innovación frente a la tradición ilustrada-kantiana dominante durante los últimos siglos.

² Cfr. J.A. Nicolás, «G.W. Leibniz: ¿entre la Ilustración y la Hermenéutica?» en *Ciencia, Tecnología y bien común: la actualidad de Leibniz*, Ed. UPV, Valencia, 2002, págs. 137-147; y J.A. Nicolás, «Die Krise der Aufklärung: die leibnizische Alternative», en H. Poser (Hrsg.), *Nihil sine Ratione. Mensch, Natur und Technik im Wirken von G. W. Leibniz*, Berlín, 2001, p. 894-902.

2. Filosofía del conocimiento: delimitación temática

Teniendo en cuenta las precisiones anteriores, se abordarán los temas más relevantes de la filosofía leibniziana que tienen como objeto el hecho del conocimiento en alguno de sus aspectos. Y ello a la luz de las publicaciones de autores españoles o latinoamericanos. Conviene no perder de vista que, como se ha señalado, cualquiera de los temas epistemológicos, en virtud de la interacción entre los saberes que sostiene Leibniz, tendrá conexiones y repercusiones en otros ámbitos, como la ontología, la lógica, la geometría, la teodicea, la ética o la antropología.

Se puede abordar este aspecto de la obra Leibniz al menos desde dos perspectivas: mediante la contraposición con otros planteamientos filosóficos o bien mediante el análisis sistemático de los diversos capítulos que constituyen la filosofía leibniziana del conocimiento.

2.1. El puesto de Leibniz en el cosmos filosófico

Un modo de acceder a la obra de un escritor es mediante el contraste con otros planteamientos diferentes; esto pone de manifiesto las tesis fundamentales que sostiene, sus consecuencias, sus lagunas y las decisiones primarias que están a la base de todo su pensamiento. En el caso de Leibniz, muchas de estas contrastaciones han adoptado explícitamente la forma de discusión pública. Es sobradamente conocido el interés que Leibniz ha mostrado por discutir con los intelectuales de su época sobre todo tipo de problemáticas, y por ende, la relevancia que dentro de su obra tienen los escritos polémicos con muy diversos autores. Tal vez su formación como jurista contribuyó a desarrollar este tipo de producción intelectual. Ha sido Ezequiel de Olaso quien ha analizado la metodología de la discusión tal y como Leibniz la ha utilizado³. Pero hay otras muchas instancias filosóficas con las que se pueden confrontar las posiciones leibnizianas: todos aquellos autores posteriores a Leibniz con los que él mismo no tuvo oportunidad de medirse.

Muchos han sido los investigadores que han adoptado esta orientación en la etapa y ámbito que constituyen el objeto de nuestra revisión. Algunos ejemplos: la relación entre Leibniz y Newton ha sido (casi) exhaustivamente analizada por A. Pérez de Laborda⁴. No menos detallado ha sido el análisis que ha dedicado B. Orio de Miguel a la relación entre Leibniz, el pensamiento hermético-cabalístico de tradición neoplatónica y F.M. van Helmont⁵. J. de Salas ha dedicado sendos estudios a la confrontación de Leibniz con D. Hume⁶ y con J. Ortega⁷. La discusión con Clarke ha sido objeto de análisis por

³ Véase más adelante los trabajos de E. de Olaso citados en el apartado sobre metodología del conocimiento.

⁴ Pérez de Laborda, A., *Leibniz y Newton*, 2 vols., UPS, Salamanca, 1977 y 1981.

⁵ Véase los trabajos de B. Orio de Miguel citados más adelante en las notas 42 y 43.

⁶ Salas Ortueta, J. de, *El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz*, Univ. Granada, 1977.

⁷ Salas Ortueta, J. de, *Razón y legitimidad en Leibniz*, Tecnos, Madrid, 1994; del mismo autor, «Leibniz und Ortega y Gasset», *Studia Leibniziana*, 21 (1989), 87-97. También García Gómez, J., «Lo actual y lo posible según Leibniz y Ortega», *Revista de estudios orteguianos*, 3 (2001), 167-208.

parte de E. Rada⁸. Varios han sido los investigadores que, en diversas perspectivas han abordado la relación entre Leibniz y Descartes: L. Cabañas⁹, C. Chaves¹⁰, J.L. Fuertes¹¹, D. Morillo-Velarde¹² o J.A. Nicolás¹³. J. Locke ha sido tematizado en su interacción con Leibniz por T. Guillén Vera¹⁴, mientras que C. Roldán¹⁵ y M.J. Soto¹⁶ se han ocupado de Spinoza. Por su parte a la confrontación de I. Kant con Leibniz han dedicado estudios L. Arenas¹⁷ y J. Olesti¹⁸. La evaluación de Leibniz en el contexto del idealismo alemán ha sido la perspectiva adoptada por A. Andreu¹⁹. Ya en el siglo XX, han sido numerosos los trabajos dedicados al análisis de la influencia y recepción del pensamiento leibniziano en diversos contextos filosóficos. Así, además de los trabajos citados sobre J. Ortega, se ha analizado la influencia de Leibniz en la tradición analítica. F. Rodríguez Consuegra ha analizado la recepción del pensamiento leibniziano desde la perspectiva del atomismo de B. Russell²⁰; J. de Lorenzo y V. Crespo han revisado la relación de Leibniz con Frege²¹ y J. Echeverría ha estudiado la posible convergencia con Wittgenstein²². En otra orientación muy diferente, G. Deleuze ha sido el objeto de algunos trabajos

⁸ Rada, E., *La polémica Leibniz-Clarke*, Taurus, Madrid, 1980. También Ponce Alberca, C., «Consideraciones en torno a la polémica Leibniz-Clarke», *Espiritu*, (1987), 79-90; y Benitez, L., «El universo físico y la vía de la reflexión crítica en la correspondencia Leibniz-Clarke», *Revista patagónica de filosofía*, 2 (2000), 23-44.

⁹ Cabañas, L., «Leibniz' Kritik am cartesischem Wahrheitskriterium», en *Leibniz. Werk und Wirkung*, IV Internationaler Leibniz-Kongress, Hannover, 1983, 103-109.

¹⁰ Chaves, C., «La teoría de la ciencia en Descartes y Leibniz», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 29/70 (1991), 147-153.

¹¹ Fuertes Herreros, J.L., «Saber, cálculo y enciclopedia. De Descartes a Leibniz», *Ciencia, Tecnología y bien común: la actualidad de Leibniz*, UPV, Valencia, 2002, 415-439.

¹² Morillo-Velarde, D., *Descartes y Leibniz: método y realidad en la filosofía racionalista*, Mare Nostrum, Madrid, 1992.

¹³ Nicolás, J.A., «La noción de sustancia de Leibniz frente a la de Descartes», *Cuadernos de Filosofía y Ciencia*, Valencia, 4 (1983), pp. 161-172.

¹⁴ Guillén Vera, T., «Analogía y expresión en la polémica sobre lo innato en el libro I de los N.E.», en Q. Racionero, C. Roldán (comps.), *G.W. Leibniz. Analogía y expresión*, Ed. Complutense, Madrid, 1995, 201-210; también Parellada, R., «La crítica al nominalismo en los Nuevos Ensayos», *Ciencia, Tecnología y bien común: la actualidad de Leibniz*, UPV, Valencia, 2002, 491-494.

¹⁵ Roldán Panadero, C., «Crítica de Leibniz al determinismo absoluto de Spinoza», *Revista de Filosofía*, 2ª serie, VII (1984), 327-337.

¹⁶ Soto, M.J., «Univocidad y analogía en la teoría de la expresión: Spinoza y Leibniz», en Q. Racionero, C. Roldán (comps.), *G.W. Leibniz. Analogía y expresión*, Ed. Complutense, Madrid, 1995, 537-544.

¹⁷ Arenas, L., «¿Es Leibniz un filósofo pos-kantiano?», *Ciencia, Tecnología y bien común: la actualidad de Leibniz*, UPV, Valencia, 2002, 391-395.

¹⁸ Olesti Vila, J., *La interpretación kantiana de Leibniz*, UAB, Barcelona, 1992. También Gómez, R.J., «Totalidades analíticas: un eslabón perdido entre Leibniz y Kant», *Análisis filosófico*, 11/2 (1991), 133-140.

¹⁹ Andreu, A., *La inteligencia en la torre: razón y misterio en la ilustración leibniziana*, UPV, Valencia, 2001. También Pino, E., «La relación de Leibniz con Spinoza a juicio de Schelling», *Ciencia, Tecnología y bien común: la actualidad de Leibniz*, UPV, Valencia, 2002, 495-8.

²⁰ Rodríguez Consuegra, F., «La interpretación russelliana de Leibniz y el atomismo metodológico de Moore», *Dianoia*, (1990), 121-156.

²¹ Lorenzo, J. de, «Leibniz-Frege, utopías de la razón conceptual?», *Theoria*, 6/14-15 (1991), 97-114; V. Crespo, *Sobre la identidad en Frege y Leibniz*, UCM, Madrid, 1980.

²² J. Echeverría, *Semiótica de la ciencia: Leibniz y Wittgenstein*, Episteme, Madrid, 1996.

de J.L. Pardo, J.A. García y A. Gallardo²³. Por último, se han dedicado esfuerzos a explorar las posibilidades de aprovechamiento del pensamiento leibniziano en el presente contexto tanto de la crisis de la Modernidad y el surgimiento de la hermenéutica²⁴, como del desarrollo de la sociedad de la información, del progreso tecnológico y de la transformación del conocimiento que ello conlleva²⁵.

A la vista de esta primera aproximación a la filosofía de Leibniz, desde la perspectiva de los autores relacionados con él, pueden extraerse al menos dos conclusiones provisionales:

1ª) En el ámbito español y latinoamericano se ha puesto a Leibniz en conexión con una amplia gama de autores, anteriores, contemporáneos y posteriores a él. No obstante, hay autores prácticamente 'inéditos' en su confrontación con Leibniz. Algunos ejemplos: Aristóteles, G. Occam, Tomás de Aquino, F. Suárez, G.W.F. Hegel, F. Nietzsche, L. Feuerbach, M. Heidegger. Estos son algunos de los autores cuya relevancia en relación con Leibniz es indudable, bien por la influencia que ejercieron sobre él, bien porque hicieron de él uno de sus principales interlocutores filosóficos, y en ese sentido, han sido objeto de su influjo.

2ª) De entre los autores mencionados que han sido objeto de estudio en el marco de la investigación leibniziana, muchos lo han sido de modo muy puntual. Estamos muy lejos de un análisis suficientemente detallado de esas relaciones. En realidad, salvo los tres mencionados en primer lugar, el resto están aún pendientes de un tratamiento textualmente riguroso, amplio y profundo en sus relaciones (reales o posibles) con Leibniz.

De lo anterior se deriva ya una primera línea de trabajo consistente en abordar de modo explícito, monográfico y con suficiente detenimiento las conexiones filosóficas (sea por coincidencia o por confrontación) que pueden establecerse con el pensamiento leibniziano desde todas las épocas históricas. Esta tarea admite (y requiere) un doble aspecto: por un lado un análisis exclusivamente histórico y por otro, un tratamiento sistemático cuya explotación principal sea arrojar luz sobre los problemas filosóficos que hoy tenemos planteados. En conjunto se avanzaría en la línea de determinar el puesto de Leibniz en el cosmos filosófico del siglo XXI.

Puesto que en la realidad los problemas no están separados por autores o por materias, cambiemos ahora de estrategia. Abordemos el análisis de los trabajos dedicados exclusiva o principalmente a aspectos de la filosofía del conocimiento de Leibniz. Con ello damos un paso más hacia la delimitación de nuestro objeto.

²³ Pardo, J.L., «El Leibniz de Deleuze y la ontología claroscuro», en Q. Racionero, C. Roldán (comps.), *G.W. Leibniz. Analogía y expresión*, Ed. Complutense, Madrid, 1995, 507-520; y J.A. García González, A. Gallardo, «La expresión en Leibniz a juicio de Deleuze», *Ciencia, Tecnología y bien común: la actualidad de Leibniz*, UPV, Valencia, 2002, 440-446.

²⁴ Quintanilla, I., «Leibniz ou la modernité perdue», *Leibniz. Tradition und Aktualität*, V. Internationaler Leibniz-Kongreß, Hannover, 1988, 770-776; Nicolás, J.A., «Die Krise der Aufklärung: die leibnizsche Alternative»; y Nicolás, J.A., «G.W. Leibniz: ¿entre la Ilustración y la Hermenéutica?» (citados anteriormente).

²⁵ Dascal, M., «Leibniz y las tecnologías cognitivas», *Ciencia, Tecnología y bien común: la actualidad de Leibniz*, UPV, Valencia, 2002, 159-188; Herrera, A., «Conocimiento, tecnología y la noción leibniziana de progreso», *Ciencia, Tecnología y bien común: la actualidad de Leibniz*, UPV, Valencia, 2002, 197-205.

2.2. Filosofía del conocimiento: entre lógica y metafísica

No es fácil delimitar el lugar de la filosofía del conocimiento en el conjunto de la obra de Leibniz, al menos por dos razones. En primer lugar, porque esta parte de su pensamiento depende de la interpretación general que se haga del mismo. En este punto ha habido las más contrapuestas posiciones²⁶. Habitualmente se ha entendido que la interpretación del pensamiento leibniziano se juega fundamentalmente en la relación que se establezca entre su lógica y su metafísica. Pero ni esta relación está unívocamente establecida (hay interpretaciones que ponen a cada una de ellas como fundamento de la otra), ni siempre constituyen los ámbitos nucleares del pensamiento de Leibniz (hay autores que proponen como centro unificador el interés político o el religioso). En el ámbito hispánico se reproduce toda esta disparidad. Así, podemos encontrar por un lado, a F. Martínez Marzoa, quien sostiene que «en todo Leibniz se trata de una sola cosa», que viene expresada por el binomio del título «cálculo y ser»²⁷; o también a J. Echeverría, quien considera, en otra perspectiva distinta, que para Leibniz «hay una pluralidad de principios que son interdependientes, y por eso cabe hablar de un sistema de principios, que está a la base de todos los saberes»²⁸. Por su parte, Q. Racionero muestra detalladamente cómo en la génesis del pensamiento leibniziano se entrecruzan motivaciones y estímulos de orden muy distinto: lógicos, jurídicos, metafísicos, políticos y teológicos²⁹. Todos ellos confluyen en la configuración del «núcleo más profundo del sistema leibniziano», a saber, «la ciencia de lo histórico» cuya tesis fundamental es «que en el mundo todo es contingente, pero todo aparece determinado». En el marco de una historia «naturalizada» tiene lugar la compatibilización entre contingencia y razón, que abre la perspectiva del «progreso» frente a todo «quietismo perezoso de la conciencia de lo necesario»³⁰. Distinta inclinación muestra L. Peña, que pone el acento en la (casi) identificación entre lógica y metafísica; la diferencia entre ellas sólo es «de acento»³¹. Por último, A. Herrera considera que «la lectura de Leibniz revela en sus escritos un poderoso sistema filosófico», en el que su lógica y su dinámica derivan de su metafísica³².

Pero por otro lado podemos encontrar, p.e., a E. de Olaso, que habla de la «ausencia de sistema» en Leibniz, debido a que su dispersión de intereses y su carácter explosivamente

²⁶ Un breve pero detallado análisis de las diversas interpretaciones del conjunto del pensamiento de Leibniz en el último siglo ha sido realizado por A. Heinekamp y F. Schupp, «Einleitung», en *Leibniz. Logik und Metaphysik*, Wiss. Buchges., Darmstadt, 1988, 1-52 (versión. cast., «Lógica y metafísica de Leibniz. Principales líneas de interpretación durante el siglo XX», *Didlogo Filosófico*, 19 (1991), 4-31).

²⁷ F. Martínez Marzoa, *Cálculo y ser. Aproximación a Leibniz*, Visor, Madrid, 1991, 12-13.

²⁸ J. Echeverría, «Presentación», en F. Fernández, *El filósofo del océano*, Irún, 1998, p. 10.

²⁹ Q. Racionero, «La filosofía del joven Leibniz: la génesis de los conceptos y la función de la lógica», *Revista de Filosofía* (Madrid), 1980, 39-125.

³⁰ Q. Racionero, «Ciencia e historia en Leibniz», *Revista de Filosofía* (Madrid), 1989, p.151-4.

³¹ Peña, L., «Verdad y existencia: la ontología combinatoria de las *Generales Inquisitiones*», en Q. Racionero, C. Roldán (comps.), *G.W. Leibniz. Analogía y expresión*, Ed. Complutense, Madrid, 1995, 247-256.

³² A. Herrera, «Leibniz, el último renacentista», en J. Echeverría (ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración II*, Trotta-CSIC, Madrid, 2000, 149-50.

creativo le impidió mostrar en una obra sintética «la arquitectura general de su pensamiento»³³.

Una segunda dificultad proviene del hecho de que en esta época la «teoría del conocimiento» no se había consolidado aún como disciplina propia e independiente. En los escritos leibnizianos el problema del conocimiento se halla mezclado (desde nuestra perspectiva actual) con cuestiones y ámbitos muy distintos. Por ello es complicado no sólo hablar de una «filosofía leibniziana del conocimiento», sino también delimitar aquello que pertenecería, en el pensamiento de Leibniz, a dicha disciplina y determinar el lugar que le correspondería en el conjunto de su obra³⁴. Sobre esta cuestión también encontramos oscilaciones. Para J. Echeverría, «la teoría del conocimiento... tiene un fundamento plenamente metafísico, consistente, naturalmente, en la afirmación de la armonía preestablecida», puesta por Dios y aplicable y detectable en todos los campos del conocimiento³⁵. En la misma línea, J. de Salas sostiene que la lógica de Leibniz es determinada por su metafísica, ya que ésta goza de «autonomía e incluso anterioridad» sobre la primera. «La metafísica cumple una función previa a todas las que la lógica pudiera realizar, por cuanto hay unos supuestos ontológicos que fundan el valor de esta última disciplina»³⁶. Pero junto a ello puede hallarse la afirmación de C. Mataix, de que «Leibniz apoya todo su planteamiento sobre su logicismo»³⁷, y en consecuencia las nociones gnoseológicas (verdad de razón, verdad de hecho, fenomenismo, principio de razón suficiente, etc.) han de acomodarse ese marco último de referencia.

No es éste el lugar de abordar una polémica que dura décadas³⁸. Por ello, y aun consciente de la dificultad y el peligro que ello supone, arriesgo la siguiente estrategia: adoptar como marco de referencia una teoría del conocimiento constituida por los temas «clásicos» de la misma, y dentro de ella situar aquellas problemáticas gnoseológicas que han sido abordadas por los investigadores leibnizianos. Esto ha de prestar dos servicios: uno, servir como guía para situar cada ámbito de problemas en un lugar sistemático; y otro, mostrar aquellas problemáticas gnoseológicas que han carecido de un análisis específico hasta ahora por parte de los investigadores. Depurado este último apartado de aquellas cuestiones que no son carencias de los intérpretes, sino ausencias en el propio Leibniz (justificadas o no), se puede hallar una guía de problemáticas y aspectos pendientes de revisión, interpretación y crítica en el futuro.

Así pues, esta propuesta pretende abarcar al menos las cuestiones que sin duda pertenecerían a este ámbito. Ha de tenerse en cuenta que esas mismas problemáticas pueden y deben ser abordadas desde otras perspectivas en las que también tienen presencia. Habría

³³ E. de Olaso (ed.), *G. W. Leibniz. Escritos filosóficos*, Ed. Charcas, Buenos Aires, 1982, p. 16.

³⁴ Abordan explícitamente este tema Y. Belaval, «Y-a-t-il une épistémologie leibnicienne», en *Etudes leibniziennes*, Gallimard, Paris, 1976; y H. Burkhardt, «Die leibnizische Erkenntnistheorie», en *Leibniz. Tradition und Aktualität*, V. Int. Leibniz-Kongress, Hannover, 1988, 124-131.

³⁵ J. Echeverría, «Introducción» en *G. W. Leibniz, Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Ed. Nacional, 2ª ed., 1983, p. 26-27.

³⁶ Salas Ortueta, J. de, «Lógica y metafísica en Leibniz», *Estudios*, XXXII/115 (1976), 469-490 (recogido posteriormente en *Razón y legirrimidad en Leibniz*, Tecnos, Madrid, 1994, p. 86).

³⁷ C. Mataix, «Fenomenismo y logicismo en Leibniz», *Revista de Filosofía* (Madrid), 2ª serie, 6 (1983), p. 89-90.

³⁸ También ha abordado esta cuestión Cabañas, L., *Lógica y metafísica en Leibniz: del cálculo lógico a la reforma de la metafísica*, UCM., Madrid, 1991.

otras muchas temáticas que tal vez también podrían estar aquí incluidas, pero cuya filiación resulta más discutible. Por otro lado, quedan excluidas cuestiones que representan nítidamente la parte central de otras reflexiones. Un ejemplo: el capítulo 10 del libro IV de *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* se titula «Sobre el conocimiento que tenemos de la existencia de Dios». El contenido de este capítulo, ¿habría de ser tratado en un apartado de la filosofía del conocimiento sobre «tipos de conocimiento» o en el análisis de «la teodicea y la religión»? Sin duda en ambos.

Teniendo en cuenta las salvedades anteriores, pueden agruparse los problemas de filosofía del conocimiento en los siguientes campos: interpretaciones generales, posibilidad del conocimiento, fundamentación del conocimiento, origen del conocimiento, niveles del conocimiento, teoría de la racionalidad, teoría de los principios, teoría de la verdad, grados de conocimiento, método del conocimiento y tipos de conocimiento. Con ello no se pretende proponer un marco normativo, ni tampoco exhaustividad alguna en cuanto a lo que constituye la filosofía del conocimiento, sino solamente introducir un criterio de orden en nuestra búsqueda³⁹.

3. *Hacia una sistematización de la filosofía leibniziana del conocimiento*

3.1. *Interpretaciones generales*

Como se acaba de señalar, el papel y estructura de la gnoseología leibniziana está en función de la interpretación general que se haga de su filosofía y en particular de la relación entre lógica y metafísica. Ni siquiera hay un acuerdo acerca del carácter sistemático o no del pensamiento de Leibniz. Esta situación se traslada al terreno de la filosofía del conocimiento. En nuestro ámbito cultural escasean las presentaciones de conjunto de la teoría leibniziana del conocimiento. No obstante, una versión estándar de ella, aunque breve, ha sido presentada por J. Echeverría⁴⁰. La sintetiza en torno a tres grandes temas: las ideas, las verdades y los principios, a los que habría que añadir el papel del lenguaje en el conocimiento. En el primer tema se incluye la clasificación de la ideas, que se mantiene básicamente hasta el final. La primera distinción es la de ideas claras (cuando basta para reconocer una cosa y distinguirla) e ideas oscuras (cuando no se cumple lo anterior; están ligadas fundamentalmente al conocimiento sensible). A su vez las ideas claras pueden ser distintas (cuando incluye las notas que permiten distinguir un objeto de otros, y por tanto, da razón de la distinción) o confusas (cuando no se es capaz de enumerar los caracteres o notas que la componen). El conocimiento claro y distinto,

³⁹ Téngase en cuenta el contenido de los demás capítulos que constituyen este mismo volumen. Entre ellos hay solapamientos parciales, como no podía ser de otro modo. Este hecho explica la ausencia en este capítulo de temas relevantes para el análisis de la reflexión gnoseológica leibniziana, como pueden ser la relación entre lenguaje y conocimiento, toda la problemática relativa al sujeto del conocimiento, o la decisiva y espinosa cuestión de la libertad. Estas temáticas son de tal envergadura que merecido una reflexión específica y, por tanto, un capítulo propio.

⁴⁰ J. Echeverría, *Leibniz*, Barcanova, Barcelona, 1981, págs. 86-110. También hace una aproximación a esa temática, aunque en otro estilo, en la «Introducción» a los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* citada anteriormente. Otras breves y más recientes presentaciones de la filosofía leibniziana del conocimiento son las de I. Murillo, *Leibniz (1646-1716)*, Ed. del Orto, Madrid, 1994; y A. Álvarez Gómez, *El racionalismo del siglo XVII*, Síntesis, Madrid, 2001, caps. 13 y 14.

a su vez, puede ser adecuado (cuando las notas propias del objeto son conocidas clara y distintamente en su totalidad) o inadecuado (cuando el conocimiento de dichas notas es confuso). Esta reflexión acaba en la distinción entre conocimiento intuitivo (propio de Dios) y conocimiento discursivo y simbólico (propio del hombre).

En cuanto a las verdades, el rasgo más característico destacado por J. Echeverría es la existencia de verdades innatas (aritmética, geometría, principios lógicos y metafísicos). Estas verdades tienen carácter de inclinaciones, disposiciones o hábitos. No tienen por qué tener una presencia actual. Lo cual lleva a Leibniz a otra de las distinciones más características de su pensamiento, como es la de percepción y apercepción. La otra gran distinción leibniziana en el terreno de la verdad es la de verdades de hecho frente a verdades de razón. En última instancia, la concepción de la verdad de Leibniz se expresa en el principio de inhesión («el predicado está incluido en el sujeto»).

Respecto a la tercera temática, Echeverría la articula en el análisis de cuatro principios fundamentales: identidad, contradicción, razón suficiente e indiscernibles. Los dos primeros (que a veces son unificados por Leibniz en uno solo) corresponden, según Echeverría, a las verdades de razón, mientras que los dos últimos atañen a las verdades de hecho. Entre ambas ha de haber una continuidad y una concordancia perfecta: el análisis lógico de las nociones se corresponde con el análisis experimental de las mismas (regulado por los principios de razón suficiente y de los indiscernibles). Por ello hay verdades primeras de razón (p.e., principio de contradicción) y verdades primeras de hecho (todas las percepciones inmediatas)⁴¹.

Sobre esta base habría que resaltar dos elementos que en los últimos años han cobrado relevancia y que tienen una incidencia significativa y complementaria en la interpretación de la teoría leibniziana del conocimiento.

(A) En primer lugar, se ha producido la reivindicación de una dimensión de la obra de Leibniz poco explicitada: la influencia de la tradición neoplatónica en sus diversas vertientes tal y como llega al siglo XVII. Su artífice ha sido B. Orío de Miguel. Señala que algunas de las piezas fundamentales del «nuevo paradigma leibniziano» tienen su raíz última en Platón, y su fuente inmediata en el neoplatonismo de Cambridge: la teoría de las ideas innatas (liberada de la reminiscencia), la *mens* ordenadora de toda actividad natural del mundo, la concepción de éste como organismo vivo, la preeminencia de lo espiritual y simple sobre lo material y compuesto y la concepción de eso espiritual (metafísico) como lo verdaderamente real, en lo cual se fundan los fenómenos⁴². Ahora bien, Leibniz se encuentra en la tesitura de tener que armonizar el platonismo, en la versión que a él le llega, con el mecanicismo cartesiano (y el nuevo paradigma científico) emergente en el siglo XVII. Estas son, a juicio de B. Orío, las dos plataformas intelectuales que subyacen a todo el sistema leibniziano.

B. Orío reconstruye las principales etapas de la tradición platónica hasta Leibniz. Ésta fue evolucionando desde el misticismo neopitagórico y neoplatónico, hasta la gnosis (en cuanto conocimiento sapiencial que incorpora la tradición judeo-cristiana en una síntesis *sui generis* de forma y materia), cuya principal figura es Plotino, en el que viene

⁴¹ J. Echeverría, *Leibniz*, págs. 99 y 101.

⁴² Orío de Miguel, B., «Leibniz y la tradición neoplatónica. Estado actual de la cuestión», *Revista de Filosofía*, 12, 1994, 493-517; «Metafísica y ciencia en la epistemología de Leibniz. Un ejemplo: la preformación orgánica» en Nicolás, J.A., Arana, J. (eds.), *Saber y conciencia. Wissen und Gewissen*, Comares, Granada, 1995, 355-368.

a sintetizarse la tradición de Platón de Aristóteles, Filón y el estoicismo. De éste tomó Leibniz la sugerencia de que la unidad debe fundar a la multiplicidad, pero sin formar parte de ella; por eso ha de ser un inteligible real e inextenso, sin figura ni divisibilidad, razón formal de la inteligibilidad de todo ser (aquí se encuentra la semilla más remota de la idea leibniziana de 'mónada'). Pero lo uno no es sólo razón formal e intelectual, sino que ha de ser también razón existenciadora y origen radical de las cosas múltiples que los sentidos nos muestran.

En este contexto filosófico surge en los primeros siglos de nuestra era la metafísica cabalística y la tradición hermética. Fundamentalmente a través de Plotino es como entra Platón en la Edad Media, en el Renacimiento y en los platónicos de Cambridge⁴³. Ahí es exactamente donde se inspira Leibniz. Se encuentra una doble tradición neoplatónica: una especulativa (Pseudo-Dionisio, Boecio, Escoto Erígena, Maestro Eckhart, Nicolás de Cusa) y otra mágica (alquimia medieval, la Kábbalah, Escuela de Florencia). Ambas comparten el 'naturalismo teológico' que transformadamente asumirá Leibniz. Lo hará en el marco de la relación entre unidad y pluralidad en el que lo múltiple es expresión de lo uno. En este sentido cada expresión lo es de la totalidad y está dotada de vida y percepción. El conjunto es un todo estructurado y activo. Y ello puede «decirse» y «expresarse» a su vez de múltiples formas analógicamente.

(B) Un segundo elemento que puede complementar la visión más estandarizada de la filosofía leibniziana del conocimiento e influir por tanto en sus desarrollos posteriores, es la incorporación de la dimensión práctica de la racionalidad. La situación ha cambiado relativamente desde que J. de Salas se quejara en 1979 de la «difusión relativamente escasa que ha tenido el pensamiento político leibniziano»⁴⁴. Gracias, entre otros, a sus prolongados esfuerzos por difundir e interpretar esta dimensión de la obra de Leibniz, hoy la perspectiva es otra. No sólo ha habido un mayor conocimiento de estos escritos, sino que se ha ido abriendo paso la idea de que la racionalidad en sentido leibniziano queda radicalmente incompleta si no cuenta con un componente práctico (no sólo político, sino también ético). La idea no es nueva, pero en los últimos tiempos ha adquirido una relevancia que no tenía anteriormente. Ya el propio J. de Salas reivindicó la conexión entre «saber, felicidad y progreso»⁴⁵ y por tanto, el valor práctico del saber. Más recientemente, ha sido principalmente Q. Racionero quien ha dedicado mayor esfuerzo a este aspecto. Aunque será objeto de una reflexión específica, conviene dejar aquí al menos apuntado el tema. El sentido y estructura de la racionalidad en Leibniz es de orden moral. Por eso «la razón teórica sólo halla su verdadero cumplimiento cuando ella misma se autoinstituye como razón moral y se objetiva en un proyecto político». Por eso es relevante tener en cuenta en este punto, que el principio «teórico» de razón suficiente, presenta varias formulaciones que lo sitúan en la órbita de la razón práctica⁴⁶.

⁴³ Orio de Miguel, B., «Hermetic Thought as a Unity of Knowledge by Leibniz» «, en *Nihil sine ratione. Mensch, Natur und Technik im Wirken von G. W. Leibniz*, VII. Internationaler Leibniz-Kongress, Berlín, 2001, 920-925; «Leibniz y los helmontianos», *Revista de filosofía*, 3ª época, XI/19 (1998), 153-182 y XI/20 (1998), 149-199; y *Leibniz y el pensamiento hermético*, UPV, Valencia, 2002.

⁴⁴ Salas, J.de (ed.), *G. W. Leibniz. Escritos políticos*, C.E.C., Madrid, 1979, p. 9.

⁴⁵ Salas, J.de (ed.), *G. W. Leibniz. Escritos de filosofía jurídica y política*, Editora Nacional, Madrid, 1984, p. 26-47; también posteriormente, *Razón y legitimidad en Leibniz*, Tecnos, Madrid, 1994.

⁴⁶ Este tema es tratado más adelante en el apartado sobre «racionalidad teórico-práctica».

3.2. Posibilidad del conocimiento: polémica con el escepticismo

En lo relativo al problema de la posibilidad del conocimiento se han distinguido habitualmente al menos tres posiciones: dogmatismo, escepticismo y criticismo. A pesar de la también tradicional acusación de Kant a Leibniz de dogmático, Leibniz se enfrenta al escepticismo. Le concede al menos una función positiva: la de obligar a justificar y demostrar las tesis más evidentes, combatiendo con ello el dogmatismo y estimulando precisamente el espíritu crítico. La problemática del enfrentamiento y refutación del escepticismo ha sido la que más ha ocupado a Leibniz en relación con este tema y en perspectiva gnoseológica. La otra gran problemática de este ámbito es la de los mundos posibles, vinculada fundamentalmente a la lógica y la ontología.

Entre nosotros ha sido Ezequiel de Olaso quien con más detalle y rigor se ha dedicado al análisis de la polémica que Leibniz sostiene con el escepticismo en sus distintas versiones. Ha dedicado varios trabajos a la relación entre Leibniz y el escepticismo⁴⁷. Sostiene que Leibniz ha sido tal vez el primer filósofo moderno que incorpora el escepticismo a su sistema en un doble sentido: como interlocutor a refutar y como exigencia permanente de justificación y fundamentación. En ambos aspectos «el escepticismo desempeñó un papel extremadamente importante en la formación de la filosofía de Leibniz»⁴⁸.

Leibniz se ocupa de la discusión con los escépticos principalmente en la década de 1660 y 1670, en la *Teodicea* y en algunos pasajes de los *Nuevos ensayos*. Los interlocutores principales de Leibniz son Sexto Empírico (al que dedica un opúsculo con una detallada discusión de su obra), Hobbes, Huet, Foucher y Bayle (con quien discute en la *Teodicea*). Leibniz se enfrenta a dos tipos de escepticismo, uno procedente del terreno matemático-geométrico y otro ligado al ámbito práctico. Respecto a las paradojas geométricas Leibniz propone postular un comienzo inextenso como único modo de evitar el regreso sin fin que implica la infinita divisibilidad de lo extenso.

Otro problema al que se enfrenta Leibniz, derivado de las paradojas matemáticas, está ligado al problema de la demostración de los axiomas conocidos por sí mismos o evidentes de suyo, que ofrecen un filón de argumentos a los escépticos. Pone de manifiesto que no hay un criterio incuestionable para identificar lo *per se notum*. No puede ser ni la claridad y distinción ni lo evidente por sí mismo, porque axiomas evidentes han sido puestos en duda por algunos autores (por ejemplo, que el todo es mayor que la parte). Por eso propone un cambio en el criterio de verdad, que permita demostrar los axiomas. Lo único realmente indemostrable son las proposiciones idénticas. Todo lo demás ha de ser demostrable. Dichas proposiciones son las únicas que han de ser universalmente aceptadas «incluso por los más escépticos». Sólo los idénticos son principios absolutamente primeros, mientras que los demás son axiomas (o teoremas deducidos de ellos). Esto en lo tocante a las verdades primitivas de razón. Además estarían las verdades primeras

⁴⁷ Olaso, E. de, «El significado de la duda escéptica», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 1,1 (1975), 27-37; id., «Praxis sans théorie? La réfutation pragmatiste du pyrrhonisme selon un texte inédit de Leibniz», *Theoria cum praxi*, III. Internationaler Leibniz-Kongress, Studia Leibnitiana. Supplementa, XXI (1980), 159-167; id., «Leibniz y el escepticismo», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 10 (1984), 197-230; id., «¿Cómo discutir con los escépticos? El caso de Leibniz», en J.A. Nicolás, J. Arana (eds.), *Saber y conciencia. Wissen und Gewissen*, Comares, Granada, 1995, p. 323-332.

⁴⁸ Olaso, E. de, «Leibniz y el escepticismo», art. cit., 198.

de hecho, que son las experiencias, que tampoco pueden ser demostradas ni se las puede poner en duda⁴⁹.

En segundo lugar, también se enfrenta Leibniz al escepticismo en el terreno de la razón práctica. Concretamente a raíz de la problemática de la indecidibilidad de las controversias y el juez último de las mismas. En el ámbito teórico el juez es la razón objetiva que se plasma en el cálculo. En el ámbito práctico Leibniz aboga por la creación de una lógica consistente en una «balanza de la razón» capaz de delimitar con precisión las discrepancias y «(so) pesar los argumentos». Esta lógica constituiría el entramado del arte de disputar, y una especie de 'recta razón práctica'. Con ella sería posible afrontar el escepticismo bajo la especie de «enfermedad espiritual» que se difundía por Europa en su momento. Esto generó la figura del 'libertino' que ha perdido «la buena moral y verdadera religión» y amenaza con socavar el subsuelo ético de los valores de la antigua cultura.

Una discusión polémica de algunas interpretaciones de E. de Olaso es planteada por M. Dascal⁵⁰. Éste propugna una interpretación coherentista de Leibniz donde no hay elementos privilegiados (primeros) ni linealidad deductiva para todo el sistema. Contra Olaso, propone interpretar que Leibniz asume la crítica escéptica no sólo a los sentidos, sino también a la razón. Ello implicaría la pérdida del carácter absoluto y necesario de toda verdad racional, en favor de un falibilismo insalvable.

La respuesta de Olaso apela a la distinción entre dos sentidos de 'razón' empleados por Leibniz: la razón como facultad y la razón objetiva. En cuanto facultad, la razón está entreverada de pasiones, prejuicios, etc. Ello conlleva un inevitable fondo de duda, inseguridad y posibilidad de error. Pero en cuanto razón objetiva, Leibniz la define como «encadenamiento inviolable de verdades»; en este sentido no cabe el engaño, y en este uso (matemática, lógica) queda descartado el error. Respecto a la «arbitrariedad» en la elección de los primeros principios, Olaso señala que no conoce pasaje alguno de Leibniz donde se afirme que el principio de identidad o de no contradicción son considerados principios *quoad nos*. Por ello exige que se muestre el fundamento textual de la interpretación estrictamente coherencial⁵¹.

3.3. Fundamentación del conocimiento

El problema de la fundamentación del conocimiento tiene en Leibniz un hito importante. Para sintetizarlo y dar forma a su comprensión del mismo, crea un principio: el principio de razón o principio del fundamento. En él recoge Leibniz una tradición casi tan larga como la filosofía misma. La configuración que Leibniz imprime a la idea de fundamentación es «dar razón». Ésta que ha sido una de las tareas más propias (si no la que más) de la reflexión filosófica desde sus orígenes, constituye una de las versiones del principio de razón más trabajadas por Leibniz. El «*principium reddendae rationis*» se lo puede encontrar en los escritos leibnizianos desde 1668 hasta 1716, por lo que es una de las versiones de este principio más estables y utilizadas por Leibniz.

Los modos que desarrolla Leibniz para ejecutar este programa fundamentista del conocimiento son múltiples. En este punto Leibniz desarrolla un pluralismo metodológico

⁴⁹ Cfr. *Nuevos ensayos*, IV, 2, 434-440.

⁵⁰ Dascal, M., «Sobre Leibniz y el escepticismo» *Revista Latinoamericana Filosofía*, 12 (1986), 55-60.

⁵¹ Olaso, E. de, «Respuesta a M. Dascal», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 12 (1986), 60-64.

que no siempre ha sido suficientemente reconocido y explotado. Ni siquiera por quienes han hecho de esta versión del principio de razón el punto arquimédico de la racionalidad occidental, p.e., M. Heidegger.

Un análisis más detallado de estos aspectos del principio del fundamento o principio de razón suficiente puede encontrarse más adelante en los apartados sobre estructura de la razón y sobre teoría de los principios.

3.4. Origen del conocimiento: el innatismo

El problema del origen del conocimiento como problemática central de la epistemología constituye un rasgo característico de las filosofías que se producen en el comienzo de la modernidad a partir de Descartes. Se las puede llamar epistemologías genéticas. La cuestión primera y principal de esta orientación es cómo se generan nuestras ideas, entidad en la que se expresa el conocimiento. La génesis puede entenderse en sentido psicológico o bien en sentido lógico-ontológico. La primera ha sido la perspectiva adoptada por el llamado empirismo clásico inglés, a raíz de una determinada interpretación de Descartes. Por parte de Leibniz, la perspectiva psicológica está entretejida e incluso supeitada al punto de vista ontológico. Eso determina dos planos o niveles, con categorías epistemológicas en parte comunes y en parte propias de cada uno de ellos.

En este campo de problemas, la cuestión quizás más representativa del pensamiento leibniziano, que más influencia tuvo y que más ha ocupado a los investigadores es la teoría innatista. Con ella se aborda a la vez el tema de los tipos de ideas.

En nuestro ámbito se han ocupado específicamente de ella T. Guillén Vera y A. Herrera. El primero de ellos analiza la teoría innatista de Leibniz en contraposición con Locke⁵². Parte de la afirmación de «ideas, verdades y principios» innatos por parte de Leibniz y su rechazo por parte de Locke. El primer hecho que explica esta discrepancia es que mientras Leibniz se sitúa en el plano ontológico-gnoseológico y pretende explicar la unidad del conocimiento, Locke por su parte se sitúa en el plano psicológico y pretende explicar la génesis de objetos e ideas. Para ello recurre fundamentalmente a la experiencia sensible como fuente exclusiva de las mismas. Esta diferencia implica que desde la perspectiva onto-gnoseológica tenga prioridad lo universal, mientras que desde la perspectiva psico-genética es primero en el orden de la fundamentación lo individual. En éste, toda la explicación del conocimiento gira en torno a la relación causal, mientras que en el planteamiento leibniziano la instancia de referencia es la identidad del objeto. El orden del conocer reproduce el orden del ser, en la medida de sus posibilidades, esto es, en la medida en que es capaz de acercarse al punto de vista de la mente divina. El orden causal es la expresión de un orden más profundo regido por los principios de la razón.

Para Leibniz 'innato' significa ontológicamente necesario y esa necesidad tiene lugar en los niveles lógico, ontológico y metafísico. Locke se acerca a Leibniz cuando afirma la existencia de un «principio práctico innato», que no tiene el carácter de impresión verdadera en el entendimiento, sino que es una inclinación (innata) del apetito hacia el bien. Hay pues, para Locke, tendencias naturales impresas en la mente del hombre. Paralelamente afirma Leibniz que las ideas y verdades son innatas en tanto que inclinaciones, disposiciones, hábitos o virtualidades naturales.

⁵² Guillén Vera, T., «La polémica sobre lo innato en el libro I de los *Nuevos ensayos*», *Theoria*, 14-15 (1991), 67-81.

Otro elemento de distanciamiento entre ambos filósofos es la relación entre percepción y apercepción. Para Locke no existe percepción sin apercepción. Para Leibniz el término 'percepción' tiene al menos dos significados: impresión sensible y representación de la multitud en la unidad. Mediante la teoría de las 'pequeñas percepciones' se explica la continuidad sin saltos en el proceder de la naturaleza. La apercepción es el resultado de la relación existente entre el sujeto y las pequeñas percepciones: no hay conocimiento sin apercepción, y no se da apercepción sin percepción, pero no al revés. La apercepción es producto de la apetición. Percepción, apetición y apercepción son aspectos complementarios de una misma realidad psíquica.

También se ha ocupado, en otra perspectiva, del tema del innatismo A. Herrera⁵³. Introduce dos distinciones en la concepción de lo innato por parte de Leibniz: innatismo disposicional-innatismo proposicional e innatismo global-innatismo restringido. En primer lugar distingue entre ideas y conceptos. Las ideas son siempre posibles (y por tanto, verdaderas), mientras que las 'ideas falsas', puesto que no son concebibles, son conceptos (no son realmente ideas). Las ideas no tienen que ser actuales, sino que son como huellas en el alma o «disposiciones», que se activan o actualizan a propósito de las impresiones sensibles. Estas disposiciones del alma, puesto que «desde la eternidad... nada se nos puede enseñar cuya idea no esté ya en nuestra mente», tienen carácter innato. Todas las ideas han de ser innatas y provenir de Dios. Es el momento más fuertemente innatista de Leibniz. He aquí lo que podría llamarse un 'innatismo disposicional global', donde la huella platónica es patente.

En los *Nuevos ensayos* sostiene Leibniz una teoría innatista restringida. Leibniz no se limita a hablar de ideas, sino que incluye también proposiciones, principios y verdades. Entran aquí las ideas de reflexión que se corresponden a las verdades de razón, cuya necesidad es absoluta o metafísica. Son también los sentidos los encargados de 'actualizar' las ideas transformándolas en imágenes o pensamientos, de pasar de percepciones a apercepciones. Pero las verdades de razón provienen del propio fondo de nuestra alma. En cambio, las verdades de hecho sí se originan en las experiencias de los sentidos y en las percepciones confusas. Este es el innatismo proposicional, que también es disposicional, pero restringido. Ambos tipos de innatismo coexisten en la obra de Leibniz.

3.5. Niveles de conocimiento

En la filosofía del conocimiento leibniziana puede hallarse una distinción entre dos puntos de vista gnoseológicos que representan dos niveles de conocimiento: el punto de vista humano y el punto de vista divino. Independientemente de que, obviamente, ambos están pensados desde y por una mente humana, esta distinción apunta a un ideal cognoscitivo que nunca deja de estar presente en Leibniz. Esta distinción es, en mi opinión fundamental de cara a la reconstrucción de la arquitectónica gnoseológica leibniziana. Su explotación podría contribuir decisivamente a la sistematización de la epistemología de Leibniz. No obstante, no ha sido suficientemente explotada aún por los investigadores.

⁵³ Herrera, A., «El innatismo de Leibniz», *Dianoia*, (1990) 111-120.

Tenido en cuenta lo anterior, pueden distinguirse en Leibniz al menos dos niveles de conocimiento: el conocimiento sensible y el conocimiento racional. Aun teniendo alcances muy distintos, cada uno de ellos ha dado lugar a multitud de análisis y discusiones.

3.5.1. Valor y alcance del conocimiento sensible

El análisis más detallado del conocimiento sensible en Leibniz ha sido el realizado por J. de Salas en *El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz y Hume*⁵⁴. El estudio está enfocado a la comparación del «valor del conocimiento sensible» en ambos filósofos, y de su objeto que es el fenómeno. Independientemente de las coincidencias o diferencias con Hume, que en este contexto interesan menos, J. de Salas delimita la noción de fenómeno en Leibniz en el marco de las nociones de percepción, mónada, armonía preestablecida, Dios y verdad. En el momento de la génesis de la modernidad, Leibniz se sitúa ambigualmente en el proceso de cambio de la concepción del fenómeno como representación de lo real existente en sí, hacia la concepción del fenómeno como momento de la actividad del sujeto. Leibniz apunta en la dirección de esta segunda conceptualización, propia del idealismo emergente, pero no rompe completamente con la antigua concepción.

En la filosofía de Leibniz hay «dos vías de análisis de los fenómenos». Una está orientada hacia el descubrimiento de ideas simples, que son sus elementos constitutivos últimos. La otra pretende aclarar la sustancia en la que cada fenómeno radica, en cuanto momento de su actividad perceptiva (Salas, 1977, 17). Así pues, para Leibniz el fenómeno es primer lugar un momento de la actividad perceptiva de la mónada (sujeto). Su conocimiento refleja la inteligibilidad de lo real, en cuanto que refleja un orden profundo cuyo horizonte son las verdades de razón. Leibniz limita la problematicidad del conocimiento mediante la tesis de que el orden reflejado es en última instancia el producto de la mano de Dios expresada en la armonía preestablecida. Esta hipótesis salva un mínimo de «realismo» en cuanto que, en cierto modo, garantiza la representación del mundo exterior en el sujeto (mónada). Pero por otro lado, esa misma hipótesis tiene la función de limitar el idealismo al que apunta la tesis del carácter «incomunicado» de las mónadas. Esto hace del sujeto «el principio autofundante e inmanente de toda percepción». Esta tesis ontológica tiene también su reflejo en el nivel gnoseológico, en el sentido de que los fenómenos son incognoscibles de modo absoluto. Se pueden hacer aproximaciones, pero no puede haber demostración en sentido estricto. Ésta sólo tiene lugar en el ámbito de las verdades de razón. La comprensión de los fenómenos consiste en mostrar su conformidad (explícita o latente) con las verdades de razón. El conocimiento sensible tiene un componente de confusión ineludible. La noción de Dios garantiza tanto la correspondencia de la representación de la mónada con el mundo, como el trasfondo racional último del conocimiento. Existe una continuidad última (e indemostrable) entre verdades de razón y verdades de hecho. Dios se convierte así en «el principio compensatorio» que garantiza la validez de la razón e impide a Leibniz acceder a un planteamiento abiertamente criticista en sentido kantiano.

⁵⁴ Salas Ortueta, J. de, *El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz*, Univ. Granada, 1977.

Así pues, la epistemología leibniziana está centrada preferentemente en mostrar el orden e inteligibilidad de los fenómenos, más que en problematizar el hecho mismo del conocimiento. No obstante, «la trascendencia» de lo fenoménicamente alcanzado no puede ser fundamentada debido a la intrínseca limitación del aparato cognoscitivo humano, lo cual es compensado con la introducción de la noción de Dios.⁵⁵

3.5.2. Teoría de la racionalidad

El nivel racional del conocimiento es el más seguro y fiable para Leibniz. Esta tesis lo ha convertido en uno de los racionalistas por excelencia. Ciertamente se han cometido históricamente excesos interpretativos en el sentido de acentuar este aspecto del pensamiento leibniziano (especialmente en su modalidad deductivista), en detrimento de papel del conocimiento sensible, o del conocimiento intuitivo, cuya función y uso en la filosofía de Leibniz han de reivindicarse. Ahora bien, sentado eso, es cierto que se trata del nivel de conocimiento más determinante para Leibniz, de cara al conocimiento de verdades últimas y principios primeros, y de establecer criterios seguros de orientación del saber. En la concepción leibniziana de la racionalidad entran desde la teoría innatista hasta el ideal deductivista del saber o el conocimiento posible de Dios. Se van a destacar tres elementos básicos de entre todos los que convergen en este nudo leibniziano: cómo es la estructura de la razón en los diversos ámbitos en que está implicada, cuál es el papel y contenido de la teoría de los principios en el sistema leibniziano y el carácter teórico-práctico de la racionalidad para Leibniz.

3.5.2.1. Estructura de la razón

La primera tesis que conviene dejar sentada en este punto es que Leibniz no concibe la razón *solamente* según el modelo deductivo. Sin duda este modelo tiene un peso y desarrollo decisivos en el pensamiento leibniziano, pero no es el único que utiliza, ni es indiscutible que sea el más potente y global para hacerse cargo de todo su sistema⁵⁶. Por ello veamos cuales son los modelos metodológicos que estructuran la razón, bien en toda su extensión o bien en ámbitos concretos.

⁵⁵ Salas, *op.cit.*, 182. Sobre el conocimiento sensible de lo contingente y de los fenómenos pueden consultarse otros trabajos: Fuertes, A., *La contingencia en Leibniz*, Univ. Navarra, 2001; Garber, D., Sustancia, relación y fenómeno en la filosofía de Leibniz, *Revista-Venezolana-de-Filosofía*, 1979; 27-73; Garber, D., Sustancia, relación y fenómeno en la filosofía de Leibniz (segunda parte), *Revista-Venezolana-de-Filosofía*, 1979; 11: 33-77; Herrera Ibáñez, A., Existencia, propiedad, cualidad, accidente y atributo en Leibniz, *Revista de Filosofía* (México), 19 (1986), 421-440; Herrera, A., «Leibniz y su visión ontológica de la percepción», L. Benitez y J.A. Robles (comps.), *Percepción: colores*, UNAM, México, 1993; Roldán Panadero, C., «Das Vollkommenheitsprinzip bei Leibniz als Grund der Kontingenz», *Studia Leibnitiana*, 1989, 21/2, 188-195; Vázquez Lobeiras, M.J., «Explicar a un ciego qué es lo rojo: los límites del conocimiento en Leibniz y el surgimiento de la estética moderna», *Ciencia, Tecnología y bien común: la actualidad de Leibniz*, UPV, Valencia, 2002, 536-545.

⁵⁶ Un apoyo explícito y reciente a la tesis de que el modelo deductivo no agota la comprensión de la racionalidad de Leibniz puede encontrarse en Dascal, M., «Nihil sine ratione: blandior ratio», *Nihil sine ratione*, VII. Internationaler Leibniz-Kongress, Berlin, 2001, 276-280.

3.5.2.1.1. Modelo deductivista de racionalidad

Esta concepción de la razón está presente por doquier en la obra de Leibniz. Está basada en la idea esencial para Leibniz de configurar el razonamiento y el conocimiento en forma de cálculo. Los esfuerzos por llevar a cabo este plan son sobradamente conocidos (plasmados fundamentalmente sus proyectos de ciencia general, característica universal, combinatoria, lengua racional, etc.) Es el ideal de conocimiento demostrativo en toda su extensión. El ideal matemático como modelo de saber está aquí presente. Leibniz quiere elaborar un 'arte de pensar' que contenga un 'arte de descubrir' y un 'arte de juzgar', por utilizar la terminología de E. de Olaso.

Este ideal conlleva un intento de racionalización de lo contingente, como ha señalado L. Cabañas⁵⁷, que se transforma en un proyecto de logificación de lo real; dicho intento gira en torno al principio de inhesión. Encarna el ideal de una matemática metafísica, que haga transparente tanto el pensamiento como la realidad. Pero el formalismo tiene sus límites para el propio Leibniz. Existe una continuidad entre conocimiento sensible y razón abstracta, entre verdades de razón y verdades de hecho. De ahí que estas últimas sean también objeto de la *característica universalis*⁵⁸.

Una valoración reciente del modelo deductivista ha sido realizada por J. de Lorenzo⁵⁹. Pero un análisis detenido de este proyecto y sus límites requiere una reflexión específica. Sin duda en las ponencias sobre «Leibniz y la ciencia», «Leibniz y la matemática» y «Leibniz y la lógica» este aspecto de la filosofía leibniziana será ampliamente analizado y debatido. A ellas remitimos.

3.5.2.1.2. Otros modelos de racionalidad: teleológico, coherencial, intuitivo, reflexivo

Además del modelo deductivo de racionalidad presente (y casi omnipresente) en Leibniz, pueden encontrarse al menos los siguientes modelos que son utilizados en diferentes contextos⁶⁰, y que representan estrategias distintas para responder a la exigencia de fundamentación del principio de razón y por tanto son modos de dar razón y de alcanzar verdades.

Se encuentra un modelo teleológico, ligado al trasfondo platónico del pensamiento leibniziano. Explicar mediante el establecimiento y persecución de fines es un modo de dar razón. Leibniz lo utiliza en dos ámbitos: el de la voluntad y el de la física. Ésta está subordinada por la geometría a la aritmética y por la dinámica a la metafísica. En física todo puede explicarse mecánicamente excepto las leyes mismas del movimiento cuya razón se halla en la elección libre de Dios, que actúa con vistas a la consecución de lo mejor. Esta dimensión finalística atraviesa todo el ámbito de la física. De ahí que «en la naturaleza entera las causas eficientes responden a las finales, porque todo procede de una causa que no

⁵⁷ Cabañas, L., «Hacia una lógica de lo real: la racionalización de lo contingente en Leibniz», *Ciencia, Tecnología y bien común: la actualidad de Leibniz*, UPV, Valencia, 2002, 400-404.

⁵⁸ Cabañas, L., «La raison suffisante des *verités de fait*» *Nihil sine ratione*, VII. Internationaler Leibniz-Kongress, Berlin, 2001, 171-175.

⁵⁹ Lorenzo, J. de, «En el principio fue el *calculus*», *Ciencia, Tecnología y bien común: la actualidad de Leibniz*, UPV, Valencia, 2002, 107-118; también «Leibniz-Frege, utopías de la razón conceptual?», *Theoria*, 6 (1991), 97-114.

⁶⁰ Me he ocupado de este tema en Nicolás, J.A., «Dar razón», en O. Saame, *El principio de razón en Leibniz*, Laia, Barcelona, 1987, 5-29; y también en *Razón, verdad, libertad*, 251-3.

es sólo poderosa, sino además sabia»⁶¹. También funciona el esquema finalístico para explicar las acciones de los seres vivos. En el caso del hombre y de Dios, sus obras serían ininteligibles sin tener en cuenta para qué han sido realizadas. «La voluntad actúa siempre por fines». Y esto es válido tanto para la voluntad humana como para la divina. La primera actúa con vistas a la felicidad, la segunda con vistas a la consecución de lo mejor o del bien.

También se halla en el pensamiento leibniziano un modo «coherencial» de dar razón⁶². Es utilizada para distinguir lo real de lo ficticio. La coherencia con el resto del sistema fenoménico se convierte, en este contexto, en criterio de realidad. Su ámbito de validez son las verdades de hecho, y viene a sustituir al criterio correspondentista de verdad. El criterio de coherencia no ha de ser la carencia de contradicción formal, sino la posibilidad de integrar el fenómeno en una serie normada cuya razón sea conocida. No obstante, Leibniz no concede carácter demostrativo estricto (necesario) a este tipo de razonamiento, sino que sirve solamente para adquirir certeza moral, dada su máxima probabilidad.

Otro de los modelos de conocimiento que utiliza Leibniz es el intuitivo. Representa paradigmáticamente el trasfondo del punto de vista divino del conocimiento. Todo conocimiento es inmediato, no hay en este caso discursividad (a diferencia del punto de vista humano que ha de estar mediado por signos). Para el hombre también hay cierto tipo de verdades que son conocidas por intuición: las experiencias internas y los axiomas idénticos. Su verdad es evidente por sí misma.

Por último, también puede detectarse en el sistema leibniziano un modelo reflexivo de dar razón, aplicado exclusivamente al caso de Dios. Es el único elemento de todo el sistema autojustificable. Esto presta coherencia a todo el planteamiento leibniziano en sus diferentes facetas. Pero no es reducible al modelo deductivista ni a los anteriores aquí relacionados.

3.5.2.1.3. Racionalidad teórico-práctica

Análisis recientes de la racionalidad en la obra de Leibniz se han centrado en sus aspectos prácticos. No se trata sólo de mostrar que una parte de la obra (y la actividad) leibnizianas está dedicada a la ética y a la política. Esto es una evidencia que no es necesario señalar. Se trata más bien de reconstruir la teoría leibniziana de la racionalidad de tal modo que el ingrediente práctico (ético y político) es constitutivo esencial de la misma. No es que Leibniz se dedique a aplicar sus resultados teóricos, sino que en su misma concepción de la teoría (racional) entran desde su constitución intereses, principios y metodologías de orden práctico. Así, en la concepción de uno de los principios fundamentales de la racionalidad como es el de razón suficiente, se pueden encontrar formulaciones que ponen de manifiesto su aspecto práctico⁶³: *principium perfectionis*⁶⁴, *principe de la convenance*

⁶¹ Cout., 13 (Olaso, 506).

⁶² Ha sido puesto de manifiesto también por Esquisabel, O., «Puntos de vista coherentistas en el pensamiento leibniziano», *Discurso y realidad* (Argentina), II/3 (1987), 121-125.

⁶³ Nicolás, J.A., «La rationalité morale du monde chez Leibniz», *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 21 (1992), pp. 163-168; también «Die Krise der Aufklärung: die leibnizsche Alternative», en H. Poser (ed.), *Nihil sine ratione. Mensch, Natur und Technik im Wirken von G. W. Leibniz*, Berlin, 2001, p.894-902.

⁶⁴ Sobre el principio de perfección puede verse Roldán Panadero, C., «Das Vollkommenheitsprinzip bei Leibniz als Grund der Kontingenz», *Studia Leibnitiana*, 21/2 (1989), 188-195. También ha señalado la conexión del principio de perfección con el principio de razón suficiente Racionero, 1992, p.95-6.

et principe du meilleur. Todas estas formulaciones del principio contienen una dimensión moral: la perfección puede ser ontológica, moral o lógico-gnoseológica; lo conveniente está regido por la elección de la sabiduría; y lo mejor está orientado hacia el fin más propiamente humano, que Leibniz llama a veces felicidad. De ahí que la conducta virtuosa está «fundada en conocimientos». Están ligados bondad, felicidad y conocimiento de la verdad, en una especie de intelectualismo socrático.

En esta línea, Q. Racionero ha reivindicado también un modelo de racionalidad práctica («razón moral») para Leibniz. Para ello busca «los fundamentos que unen su filosofía política con su lógica, su ética y su metafísica»⁶⁵. La filosofía teórica y la filosofía política en Leibniz se «copertenece», hasta el punto de que ésta última surge en el marco de la teoría de la ciencia. «Para el hombre, lo mismo que para Dios, la racionalidad funciona simultáneamente como una condición lógica del mundo en el orden del conocimiento y como un programa moral en el orden de su acción concreta»⁶⁶.

La política (ciencia de lo útil), es una aplicación del conocimiento que, si se ejerce rectamente, delimita el sentido y la dirección de las ciencias de conformidad con las necesidades de la praxis (Racionero, 1995, 592). El principio arquitectónico de todo el ámbito práctico es «el principio del lugar del otro»: «no hagas o no rechaces lo que no querrías que se te hiciera o se te rechazase»⁶⁷. El lugar del otro es el verdadero punto de perspectiva tanto en política como en moral. Este es el principio regulador de los intereses individuales y de los razonamientos prácticos, que ha de concretarse y objetivarse en el derecho. De ahí que, concluye Racionero, «la razón teórica sólo halla su verdadero cumplimiento cuando ella misma se autoinstituye como razón moral y se objetiva en un proyecto político».

3.5.2.2. Teoría de los principios

Mucho se ha escrito sobre el tema de los principios en Leibniz. Con o sin razón, se ha convertido en uno de los temas estelares de la investigación leibniziana⁶⁸. Tres temas se han abordado principalmente en relación con ellos: qué papel tienen dentro de todo el sistema, cómo se los puede clasificar y con qué jerarquía, y, por último, la posibilidad de su justificación. Las discusiones al respecto son arduas, entre otras cosas porque el mismo Leibniz, al igual que en otros temas, no es unívoco ni sistemático. En unos textos afirma que hay principios que no se pueden demostrar y en otros que todo ha de ser demostrado, en unos textos establece unos principios primeros y en otros la lista no coincide al menos en parte, en unos textos formula los principios de un modo y con un alcance y en otros pasajes el alcance, aplicación y formulación del mismo principio son otros, respecto a unos principios se mantiene su formulación y alcance prácticamente inalterados a lo largo de toda su obra, mientras que en otros casos van

⁶⁵ Racionero, Q., «El principio de 'la place d'autrui' y la racionalización de la política en Leibniz», en I. Murillo (ed.), *La filosofía ante la encrucijada de la nueva Europa*, Nossa y J. Editores, Madrid, 1995, 583-611.

⁶⁶ Racionero, Q., «Los derechos de Adán: Crítica del iusnaturalismo y concepción moral de la racionalidad en Leibniz», *El Basilisco*, 13 (1992), 89-99.

⁶⁷ Sobre este principio puede verse los artículos citados en las dos notas anteriores.

⁶⁸ Sobre los principios en relación con la ciencia puede verse Murillo, I., *El sentido de la ciencia en Leibniz: hacia una teoría integral de la ciencia*, Univ. Complutense, Madrid, 1984 (cap. 4: el horizonte de los principios).

variando con las diversas fases por las que atraviesa su pensamiento. Esta situación explica que en determinados puntos se hayan mantenido posiciones contrapuestas por parte de los investigadores respecto a determinadas cuestiones relacionadas con los principios.

Las tres cuestiones señaladas están conectadas entre sí. El papel de los principios en el conjunto del sistema está ligado al modelo de racionalidad que se atribuya al pensamiento leibniziano, lo mismo que el problema de la justificación de dichos principios. Si el modelo es deductivista, los principios tienen el papel propio de un sistema axiomático, pero si el modelo es otro (en todo o en parte), las posibilidades varían.

En cuanto a la jerarquía de los principios, Leibniz se refiere a los principios primeros en multitud de ocasiones⁶⁹. Con frecuencia hace referencia al principio de identidad, principio de contradicción, principio de razón suficiente y principio de inhesión. Pero no siempre coinciden. En *Sobre los principios* establece dos principios primeros: uno de razón y otro de experiencia: «el de la razón: lo que es idéntico es verdadero y lo que implica contradicción es falso y el de la experiencia: una diversidad de percibida por mi»⁷⁰. En la *Monadología* los principios en los que se fundan todos los razonamientos son el de contradicción y el de razón suficiente⁷¹. Podrían encontrarse multitud de alusiones diferentes. Este hecho ha sido motivo de escándalo para muchos. Ello ha provocado interpretaciones en el sentido de que en el sistema de Leibniz hay multitud de entradas posibles y todas ellas equivalentes. No hay un orden de prioridades establecido (p.e., M. Serres). Esta línea de interpretación se opone a otras más convencionales que han querido establecer en el pensamiento leibniziano un orden unívoco y lineal, en el extremo, deductivo. Estoy convencido de que ninguno de los dos extremos hacen justicia al espíritu más nuclear del pensamiento de Leibniz.

Para E. de Olaso, Leibniz fracasa en su intento de justificación de los primeros principios, y ello significa la autodestrucción del modelo racionalista-principial que representa este filósofo y «la bancarrota de la razón pura»⁷². Olaso admite sin matices la interpretación de que «toda la filosofía de Leibniz es deductiva» (Olaso, 1988, 320). En esta perspectiva analiza el escrito *Sobre los principios*, desde el punto de vista de la estrategia polémica contra el escepticismo. Leibniz comete errores en la lógica de la discusión y argumentación. Concluye en el fracaso de los intentos de Leibniz por justificar el último reducto de la razón, que es el principio de no contradicción.

Por mi parte, he abordado la cuestión de la justificación de los principios en otra orientación diferente. El caso del principio de razón suficiente es especialmente interesante porque, por un lado, Leibniz establece su pretensión de alcance universal (p.e. AA, VI,2, 480) y por otro, afirma la imposibilidad de probar determinadas proposiciones y experiencias (p.e., Foucher de Careil, *Nov. Lettres...*, 181-2); esto supondría una limitación a la primera tesis, si se lo entiende de manera simple y directa. Para hacer compatibles ambas tesis, he ensayado una interpretación en el marco de una concepción trascendental

⁶⁹ Herrera, A., «Problemas en torno al sistema leibniziano y la jerarquía de sus principios», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 18 (1992), 147-158.

⁷⁰ *Sobre los principios*, Cout. 183/Olaso, 252.

⁷¹ GP. VI, 612.

⁷² Olaso, E. de, «Una bancarrota de la razón pura. La justificación leibniziana de los primeros principios», *Revista latinoamericana de Filosofía*, XIV/3 (1988), 303-322.

de la racionalidad⁷³. De este modo, y con base textual, ha sido posible mantener el alcance universal de dicho principio que sostiene Leibniz. Para ello la estrategia ha sido plantearse la autoaplicación del mismo principio de razón: ¿es posible dar razón de este principio sin caer en un círculo argumentativo? Leibniz cambia de actitud al respecto a lo largo de su vida. En 1671-2 ofrece una «demostración» del principio⁷⁴, pero en la correspondencia con Clarke plantea: «¿Es ese un principio que tenga necesidad de pruebas?»⁷⁵. Sin embargo Leibniz mantiene hasta el final el alcance universal del principio. En los *Nuevos ensayos*, dice Leibniz que hay principios «que no podrán recibir ni duda ni prueba»⁷⁶. El estatuto epistemológico de estos principios es el de supuestos necesarios para explicar el conocimiento, y por tanto condiciones que lo hacen posible y racional. Con ello ha accedido Leibniz a una estructura tal de la racionalidad humana en la que hay que distinguir dos niveles gnoseológicos: el del conocimiento de hechos y el de los presupuestos que lo hacen posible. Esta es la estructura trascendental de la razón, distinta de un sistema deductivo. Leibniz la explora en el ámbito lógico de los principios, Kant en el de las categorías, Aristóteles en el del ser... Ahora bien, Leibniz no radicaliza el planteamiento crítico, y ello le obliga a introducir la escisión epistemológica entre punto de vista humano y punto de vista divino. Esta interpretación permite por un lado, mantener la universalidad del principio de razón y por otro asumir la imposibilidad de su demostración sin que ello suponga una excepción a sí mismo: no se lo puede demostrar del mismo modo que otros teoremas del sistema (es decir, deductivamente), porque no está en el mismo nivel epistemológico.

3.5.2.2.1. Principio de razón suficiente

De entre los múltiples principios utilizados, quizás el principio de razón suficiente sea el más específicamente leibniziano y el de mayor significación filosófica posterior (M. Heidegger o H. Albert lo consideran la clave de la racionalidad moderna). Tal vez esta sea la causa de que haya sido también probablemente el más estudiado.

En nuestro contexto cultural, podemos remontarnos hasta los trabajos de J. Hellín aunque estos están enmarcados en el pensamiento neoescolástico, casi sin referencia alguna a Leibniz⁷⁷.

El análisis más extenso y detallado del principio de razón suficiente ha sido tal vez el que desarrollé en *Razón, verdad y libertad*⁷⁸. Este principio está presente a lo largo

⁷³ Nicolás, J.A., «Transzendente Reflexivität bei Leibniz», *Leibniz. Tradition und Aktualität*, V. Internationaler Leibniz-Kongress, Hannover, 1988, pp. 621-630; y también, «Universalität des Prinzips vom zureichenden Grund» *Studia Leibnitiana*, XXII/1 (1990), pp. 90-105.

⁷⁴ AA, VI, 2, 483.

⁷⁵ GP, VII, 393.

⁷⁶ AA, VI, 6, 108. También GP, VI, 612.

⁷⁷ Hellín, J., «El principio de razón suficiente y la libertad», *Pensamiento*, 11/43 (1955), 303-320; y también «Sentido y valor del principio de razón suficiente», *Pensamiento*, 19 (1963), 415-426. En esta misma orientación filosófica, aunque con resultados distintos, están los trabajos de Derisi, O.N., «Sentido, alcance y fundamentación del principio de razón de ser», *Sapientia*, X (1955), 249-260; y también Sanz, V., «La doctrina escolástica del 'essentia' y el principio de la razón suficiente del racionalismo», *Anuario Filosófico*, 1986, 1, 217-227.

⁷⁸ Nicolás, J.A., *Razón, verdad y libertad en Leibniz*, Univ. Granada, 1993. También me he ocupado de este tema en Nicolás, J.A., «Fundamento y expresión en Leibniz», en Q. Racionero/C. Roldán (comp.)

de toda la obra de Leibniz. En tan dilatado periodo recibe múltiples formulaciones, tanto de su denominación como de su contenido. Las alusiones al principio mediante una fórmula precisa comienzan de modo sistemático muy tarde dentro de la obra leibniziana: en el año 1686, y sobre todo a partir de 1710. Esto da idea del esfuerzo que tuvo que desarrollar Leibniz para concebir «su» principio. Todas las fórmulas utilizadas por Leibniz pueden reunirse en dos grupos: la que designan al principio en sentido estricto, y las que son presentadas como equivalentes de las anteriores. En el primer grupo se pueden incluir las siguientes: *principium reddendae rationis*, *principe de la raison determinante*, *principe de la raison suffisante*, *principe du besoin d'une raison suffisante*, *principium rationis*. Al segundo grupo pertenecen: *principe de la contingence*, *principe du pourquoi*, *principe du meilleur*, *principium perfectionis*, *principe de la convenance*, *principe des existences*. Las formulaciones incluidas en este segundo grupo son presentadas por Leibniz en alguna ocasión al menos como equivalentes de las primeras, aunque generalmente referidas a algún aspecto o campo de validez parcial del principio. Sin ninguna duda, la fórmula más utilizada y más estable hacia el final de la vida de nuestro filósofo es la de «principio de razón suficiente».

En cuanto a los contenidos del principio también puede observarse una enorme variabilidad. Pueden establecerse cuatro etapas en el desarrollo del pensamiento leibniziano en este punto. Se las puede identificar con la idea nuclear del periodo correspondiente a cada una de ellas: razón y fundamento real (1663-1679), razón y verdad (1679-1686/89), razón y libertad (1689-1710/13), razón y autofundamentación (1714-1716). Los cambios de una etapa a otra naturalmente son paulatinos y las problemáticas identificadoras no son exclusivas de una etapa. Sí puede afirmarse que hay un proceso de progresivo despliegue y matización de los contenidos y sus aplicaciones. De este modo las últimas formulaciones recogen y sintetizan aspectos explicitados en momentos anteriores.

Las formulaciones, que no pueden ser traídas aquí por razones de espacio, varían desde las más simples y tópicas («nihil est sine ratione», «rien n'est sans raison») hasta las más complejas y abarcales («principe du besoin d'une raison suffisante pour qu'une chose existe, qu'un evenement arrive, qu'une verité ait lieu»). En total se han hallado más de cuarenta formulaciones distintas del contenido del principio de razón suficiente. En toda esa diversidad puede verificarse el valor tanto lógico como ontológico, epistemológico y ético que Leibniz confiere a su principio de razón. En todos esos niveles el principio exige fundamentación, esto es, «dar razón»: he aquí su divisa más radical y permanente. La respuesta a esta (auto)exigencia es una amplia gama metodológica desarrollada por Leibniz⁷⁹, ligada siempre a la razón. Este es uno de los ejes básicos que constituyen el planteamiento leibniziano.

La mencionada pluralidad metodológica y de formulaciones lleva a J.C. Jiménez⁸⁰ a lanzar la duda de si ello no acaba con toda posibilidad de unificación del principio de razón. Indaga la aplicación del principio de inhesión (que considera el núcleo del principio

G. W. Leibniz. *Analogía y expresión*, Ed. Complutense, 1995, 231-236; y Nicolás, J.A., «Formulación del principio de razón en G. W. Leibniz», en J.A. Nicolás, J. Arana (eds.), *Saber y Conciencia/Wissen und Gewissen*, Comares, Granada, 1995, 275-302.

⁷⁹ Sobre este aspecto véase más arriba el apartado sobre modelos de racionalidad.

⁸⁰ Jiménez, J.C., «¿El principio de razón suficiente o los principios de razón suficiente?», *Laguna. Revista de Filosofía*, 7 (2000), 189-207.

de razón suficiente) en las verdades de razón y en las de hecho y concluye que se trata de un programa de conocimiento irrealizable para el hombre. Aceptando que este principio es una especie de 'metaprincipio', concluye, apoyándose en Schopenhauer y Heidegger, en la impugnación de la posibilidad de autojustificación del propio principio de razón.

Finalmente, J. Aguado⁸¹ ha replanteado el tema del alcance del principio de razón. Aun admitiendo la validez universal del principio, distingue la existencia de dos principios bajo el mismo rótulo: uno general que tiene validez para toda verdad (necesaria o contingente) y otro subordinado a él (junto con el principio de identidad) cuyo campo propio son las verdades contingentes. Ahora bien, desde el punto de vista ontológico, concluye J. Aguado, la versión restringida del principio de razón es válida para toda la realidad, tanto actual como posible. De este modo, ambas versiones del principio tienen el mismo alcance universal: la totalidad de los mundos posibles. La diferencia es que en el primer caso se mantiene la misma forma en todos ellos, mientras que en el segundo hay una adaptación a cada caso, transformándose en el principio de lo mejor.

3.5.2.2.2. Otros principios

La lista de principios formulados por Leibniz y los análisis de los mismos, de diversa envergadura, por parte de los investigadores es muy extensa. Un repaso de todos ellos sería excesivamente largo. Ofrezco solamente un sumario de lo más relevante, consciente, por otro lado, que algunos de estos principios serán analizados en otras reflexiones específicas.

Uno de los principios que ha gozado de mayor atención ha sido el principio de continuidad. En 1972 A. Currás dedicó un artículo a este principio y su papel en la teoría leibniziana del método⁸². Posteriormente habría que mencionar al menos los trabajos de L. Peña sobre la relación entre el principio de continuidad y el espíritu del barroco⁸³ y el detallado estudio que M. Luna ha dedicado la ley de continuidad en relación principalmente con la ciencia⁸⁴. Por su parte B. Orío ha dedicado un amplio artículo al principio de analogía, clave en su opinión para entender adecuadamente todo el discurso filosófico leibniziano⁸⁵. La lista en este punto se podría alargar ampliamente.

3.6. Teoría de la verdad

El tema de la verdad es de los que no suelen faltar en cualquier tratado sobre Leibniz. Comprende varios aspectos: definición de verdad, elementos que intervienen, criterios de verdad, tipos de verdad, ámbito de validez de cada uno de ellos, etc. Las distinciones principales entre verdades de razón y verdades de hecho, entre verdades necesarias y verdades contingentes, etc. son bien conocidas. Las cuestiones disputadas afectan fundamentalmente

⁸¹ Aguado, J., «Campo de validez del principio leibniziano de razón», *Ciencia, Tecnología y bien común: la actualidad de Leibniz*, UPV, Valencia, 2002, 91-106.

⁸² Currás, A., «El principio de continuidad en la teoría leibniziana del método», *Anales del Seminario de Metafísica*, 7 (1972), 111-150.

⁸³ Peña, L., «Armonía y continuidad en el pensamiento de Leibniz: una ontología barroca», *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, XVI (1989), 19-55.

⁸⁴ Luna Alcoba, M., *La ley de continuidad en G. W. Leibniz*, Univ. Sevilla, 1996.

⁸⁵ Orío de Miguel, B., «El principio de analogía en Leibniz», *Enrahonar*, 14, 1988, 33-61.

a la relación entre los diversos tipos de verdades, el dominio en el que se extienden, la posibilidad de alcanzar determinados tipos de verdad y los modos y el grado de fiabilidad de cada uno de ellos.

En una interesante reflexión, aunque quizás requiera mayor desarrollo, Q. Racionero⁸⁶ ha planteado el tema de si el marco de referencia en el que interpretar a Leibniz, y en particular, su teoría de la verdad ha de ser el del subjetivismo moderno (al que cronológicamente pertenece). Según concluye Racionero, Leibniz marcaría una dirección distinta para la Ilustración, distinta de la que se ha impuesto históricamente (modelo cartesiano-kantiano). Leibniz no asume el giro subjetivista en la concepción de la verdad. Para ello, interpreta Racionero que la relación de inhesión que expresa la definición de verdad ha de entenderse determinada por parte de las cosas, mientras que la proposición no hace más que expresarla. De este modo rescata Leibniz la dimensión objetiva ontológica de los signos lingüísticos, lo que lo aleja del subjetivismo cartesiano y kantiano, para el cual las verdades son productos de las operaciones de la razón. Esto lleva a cuestionar la interpretación heideggeriana de que Leibniz respresenta de manera paradigmática el espíritu de la modernidad.

Analicemos a continuación dos aspectos importantes de la concepción de la verdad por parte de Leibniz: el criterio de verdad y la valoración de los tipos de verdad que distingue.

3.6.1. *Criterio de verdad*

Es conocido que Leibniz no acepta como criterio de verdad la evidencia. Esto forma parte de su crítica a Descartes⁸⁷. Leibniz no acepta este criterio porque no es suficientemente fiable. Con frecuencia ocurre que verdades evidentes resultan ser falsas. Por ello exige un criterio aún más riguroso, de modo que los resultados de su aplicación sean incuestionables desde todo punto de vista. A. Currás⁸⁸ ha planteado esta cuestión y ha expuesto el modelo estándar de la alternativa leibniziana. Leibniz sustituye la evidencia por el criterio de la identidad lógica: una proposición será verdadera si es idéntica. Para alcanzar la visión de la identidad es preciso descomponer hasta los elementos últimos simples. Esto es aplicable tanto a nociones o conceptos como a proposiciones. Analizado el concepto hasta el final, mostrará su posibilidad (o imposibilidad si contiene alguna contradicción). Esta idea, procedente de la geometría, ofrece todas las garantías para Leibniz, a diferencia del criterio de claridad y distinción tal y como lo planteó Descartes. Para él era una cuestión psicológica, mientras que Leibniz lo plantea en términos lógico-objetivos. Este criterio se aplica tanto a las verdades de razón como a las de hecho. Así expuesto, la experiencia no es más que un mal sustituto para los casos en que ese análisis es irrealizable. Esto ocurre en las verdades de hecho, en las que sólo Dios es capaz de conocer la conexión entre el predicado y el sujeto, pero no por vía de análisis, sino por

⁸⁶ Racionero, Q., «Verdad y expresión. Leibniz y la crítica del subjetivismo moderno» en Q. Racionero, C. Roldán (comps.), *G. W. Leibniz. Analogía y expresión*, Ed. Complutense, Madrid, 1995, 257-276.

⁸⁷ Sobre la crítica de Leibniz a Descartes en este punto puede verse Cabañas, L., «Leibniz' Kritik am cartesischem Wahrheitskriterium», en *Leibniz. Werk und Wirkung*, IV Internationaler Leibniz-Kongress, Hannover, 1983, 103-109.

⁸⁸ Currás, A., «Sobre el criterio de verdad en Leibniz», *Anales del Seminario de Metafísica*, 2 (1967), 109-116.

vía intuitiva. Una valoración distinta de la experiencia y de las posibilidades de realización de estos análisis la presenta L. Cabañas⁸⁹. Según ella hay análisis irrealizables de manera absoluta, incluso «para una mente infinita» y no sólo de verdades de hecho, sino también de verdades analíticas. La posición logicista de A. Currás le lleva hasta la identificación, en el caso de Leibniz, entre método racional y deducción formal (art. cit., 114).

Tal vez sea esta identificación la causa de que el perspectivismo no aparezca para nada en el planteamiento de A. Currás. Entre nosotros, quien ha tenido en cuenta de modo significativo este aspecto ha sido J. de Salas, aunque no expresamente en relación con la teoría de la verdad⁹⁰.

3.6.2. Tipos de verdad

La distinción entre verdades de razón y verdades de hecho ha sido objeto de múltiples críticas, ya desde Kant. A partir de él se impuso la división entre verdades analíticas y sintéticas. La distinción leibniziana ha sido criticada más recientemente por Quine, Putnam y Lakatos. Por ello resulta sorprendente la valiente defensa hecha por M. Bunge de la posición leibniziana en este punto, aunque desde una posición filosófica diferente⁹¹. Tras rebatir los argumentos de los críticos, señala diferencias ontológicas, semánticas y metodológicas entre las verdades de razón y las verdades de hecho, que avalan el mantenimiento de la distinción introducida por Leibniz.

Quizás sea también digna de destacar la identificación que propugna L. Peña apoyándose fundamentalmente en *Generales inquisitiones* entre verdad y existencia⁹²: ser algo es lo mismo que ser verdadero ese algo. La razón de fondo de esta identificación es, en opinión de L. Peña, que a la existencia accede el máximo de realidad (com) posible. No obstante, la verdad=existencia se incluye en una ontología no reísta. Ésta debería incluir, en virtud del principio de continuidad, una teoría de los grados de verdad (y paralelamente de existencia), pero Leibniz no la desarrolla.

No se han publicado, hasta donde yo conozco, estudios monográficos dedicados al análisis de los tipos de verdad, relación entre ellos, alcance y aplicación de cada uno, etc.

3.7. Grados de conocimiento: pequeñas percepciones, percepción, apercepción

La posición de Leibniz respecto a los grados de conocimiento desde el punto de vista psicológico es bien conocida. Distingue el nivel de la percepción sensible, a la que se ha hecho referencia anteriormente; pero junto a ello, introduce otras dos nociones de consecuencias epistemológicas profundísimas. Por un lado, y como crítica al cartesianismo, introduce la noción de 'apercepción'. Con ella distingue lo que nos llega de aquello de lo que somos conscientes. Existe una gran cantidad de información en nosotros de

⁸⁹ L. Cabañas, «Hacia una lógica de lo real», 2002 (citado anteriormente).

⁹⁰ Salas, J. de, *Razón y legitimidad en Leibniz*, op. cit., cap. IX.

⁹¹ Bunge, M., «La necesidad de mantener la dicotomía entre verdades de razón y verdades de hecho», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XI1 (1984), 63-69. Sobre este tema puede verse también Madanes, L., «La distinción entre verdades de razón y verdades de hecho en Leibniz», *Revista de Filosofía* (1990), 85-100.

⁹² L. Peña, «Verdad y existencia: la ontología combinatoria de la *Generales Inquisitiones*», citado anteriormente, p. 253-5.

la que no tenemos noticia. Aparte de la innovación que supone en su momento introducir una cierta noción de inconsciente, esta noción le sirve para distanciarse de Descartes y para introducir una gradación entre las sustancias. La apercepción es el grado supremo psico-gnoseológico que puede alcanzar una mónada. Pero junto a ello están las 'pequeñas percepciones', de las que no se tiene conciencia clara. Son infinitas en cada momento y tienen un papel decisivo en el conocimiento. En virtud del principio de continuidad, establecen un hilo conductor hasta las percepciones conscientes (p.e. sensaciones), y desde el conocimiento sensible hasta los problemas metafísicos. Según B. Orio, esta noción es el resultado de la influencia en Leibniz de la tradición teosófico-cabalística, en combinación con los principios de continuidad y de analogía⁹³

Las alusiones a esta parte fundamental de la filosofía leibniziana del conocimiento son frecuentes en las publicaciones. Sin embargo, hasta donde conozco, y a pesar de ser una de las tesis más sorprendentes, novedosas y cargadas de consecuencias, no ha merecido estudios monográficos o análisis de cierta envergadura entre la comunidad investigadora hispánica. Quede simplemente apuntado el dato.

3.8. Método(-s) del conocimiento

La metodología del conocimiento, en un determinado nivel, está directamente ligada a los saberes concretos. En cuanto metodología general, el método leibniziano por excelencia para la reflexión filosófica es calcular. Este es un ideal de transformación de la actividad filosófica que aspira a la resolución automática, objetiva y fiable de los problemas. J. de Lorenzo y F. Martínez Marzoa han prestado atención a este punto, para hacer una valoración y explotación en su caso de esta estrategia metodológica⁹⁴

Pero esto es solamente una dimensión de la metodología utilizada por el propio Leibniz. E. de Olaso ha dedicado varios trabajos a analizar otro aspecto de esta temática: las condiciones efectivas en que la discusión filosófica se puede y se debe llevar adelante. A raíz de las discusiones de Leibniz con los escépticos, Olaso ha reconstruido una metodología de la polémica filosófica⁹⁵.

Otro aspecto de la propuesta metodológica leibniziana es la que gira en torno a la Enciclopedia. J.L. Fuertes Herreros ha dedicado un interesante trabajo a comparar los trabajos enciclopédicos de Leibniz con sus antecesores (A. de la Torre, S. Izquierdo, Descartes) y sus inmediatos sucesores ilustrados⁹⁶.

⁹³ Orio de Miguel, B., «La nature nous montre visiblement quelques échantillons, selon sa costume, pour nous aider a deviner ce qu'elle cache», en Q. Racionero, C. Roldán (comps.), *G.W. Leibniz. Analogía y expresión*, Ed. Complutense, Madrid, 1995, 331-342.

⁹⁴ Lorenzo, J. de, «En el principio fue el *calculus*», *Ciencia, Tecnología y bien común: la actualidad de Leibniz*, UPV, Valencia, 2002, 107-118; Martínez Marzoa, F., *Cálculo y ser: aproximación a Leibniz*, Visor, Barcelona, 1991.

⁹⁵ Olaso, E. de, «Las reglas de la discusión filosófica en Leibniz», *Revista de Filosofía* (La Plata), 22 (1970), 7-20; «Leibniz et l'art de disputer», *Akten des II. Internationalen Leibniz-Kongresses*, 1972, en *Studia Leibnitiana. Supplementa XV*, p. 207-228; «Sobre la filosofía leibniziana de las controversias», en F. Gil (ed.), *Controversias científicas e filosóficas*, Lisboa, 1990, pp. 115-130; «¿Cómo discutir con los escépticos? El caso de Leibniz», en J.A. Nicolás, J. Arana (eds.), *Saber y conciencia. Wissen und Gewissen*, Comares, Granada, 1995, p. 323-332.

⁹⁶ Fuertes Herreros, J.L., «Saber, cálculo y enciclopedia. De Descartes a Leibniz», *Ciencia, Tecnología y bien común: la actualidad de Leibniz*, UPV, Valencia, 2002, 415-439.

No obstante, tampoco en este punto podemos encontrar trabajos monográficos de conjunto dedicados a analizar el tema metodológico en la obra de Leibniz. Hay incursiones puntuales a propósito de materias concretas y abordando problemas metodológicos propios de ámbito en cuestión. He aquí otro déficit o tarea que los investigadores leibnizianos tienen por delante.

3.9. Tipos de conocimiento

El problema de los tipos de conocimiento en Leibniz está diseminado por los diversos niveles del saber y por los diferentes saberes que él cultivó. Una monografía dedicada al conocimiento científico en general es la de I. Murillo⁹⁷, citada anteriormente. En ella plantea cuestiones de metodología de la ciencia moderna, su fundamento, su lugar entre los distintos saberes y su relación con la vida humana, en particular con la ética y la política.

Sobre el conocimiento en sus vertientes e implicaciones prácticas, además de los trabajos de Q. Racionero mencionados anteriormente, cabe resaltar el estudio introductorio de C. Roldán a su edición de textos de Leibniz⁹⁸. En él se presenta un completo análisis de la noción de libertad, componente de difícil integración y análisis en Leibniz, pero esencial para la constitución del saber práctico.

Por último, sobre el conocimiento teológico, y en particular de la noción de Dios, su relación con el hombre, con el saber y con el mundo pueden destacarse al menos dos obras: la de J.M. Ortiz Ibarz sobre «El origen radical de las cosas»⁹⁹, donde analiza la relación de Dios con el mundo en cuanto razón del mismo y en cuanto creador, y además analiza el carácter contingente de lo creado. La otra monografía es la de S. Fernández titulada *La omnipotencia del absoluto en Leibniz*¹⁰⁰ en donde se analizan los atributos de Dios, en particular la omnipotencia y los principios que regulan el ejercicio de esa omnipotencia.

En este punto se cierra el círculo abierto al comienzo de esta revisión. Los diversos tipos de conocimiento interactúan entre sí, no pueden separarse y delimitarse completamente. Existen principios comunes, métodos compartidos. Hay una profunda continuidad del saber, como la hay entre los objetos y hechos reales. La tarea analítica abierta progresiva y sistemáticamente desde el comienzo se sintetiza de nuevo. Los saberes son uno. El conocimiento constituye un sistema complejo, múltiple, pero unificado. Nada hay sin razón y nada es independiente: ninguna existencia, ningún acontecimiento, ninguna verdad. «Tout est lié».

⁹⁷ I. Murillo, *El sentido de la ciencia en Leibniz*, Ed. Univ. Complutense, Madrid, 1984.

⁹⁸ C. Roldán (ed.), *G.W. Leibniz. Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, Tecnos, Madrid, 1990. De la misma autora y de interés para nuestra perspectiva puede citarse «El principio de perfección y la idea de progreso moral en Leibniz», en *Leibniz y Ortega sobre los principios*, Buenos Aires, 1989; y «Theoria cum praxis: la vuelta a la complejidad. Apuntes para una filosofía práctica desde el perspectivismo leibniziano», *Isegoría*, 17 (1997), 85-105.

⁹⁹ Ortiz Ibarz, J.M., *El origen radical de las cosas*, Eunsa, Pamplona, 1988.

¹⁰⁰ Fernández, S., *La omnipotencia del absoluto en Leibniz*, Newbook Ediciones, Pamplona, 1996.

4. Conclusión prospectiva

Tras el intrincado recorrido realizado por los múltiples rincones que se ocultan bajo el redondo rótulo de «teoría leibniziana del conocimiento», pueden extraerse múltiples conclusiones de cara a plantear tareas y desarrollos futuros. Voy a destacar solamente tres tipos de tareas que urge abordar. (1) En primer lugar, tareas referidas al trabajo interno de interpretación de la obra de Leibniz. En este aspecto, y en lo relativo al ámbito filosófico-epistemológico, cabe señalar al menos dos trabajos concretos que conviene ir realizando: (a) primero, repensar toda la epistemología leibniziana teniendo en cuenta de modo sistemático el doble nivel gnoseológico que representa la distinción entre «punto de vista divino» y «punto de vista humano». Evidentemente, ambos puntos de vista están pensados por una mente humana, por tanto, se trata más bien de dos planos de la teoría del conocimiento de Leibniz. Aunque se ha dicho que en última instancia hay una continuidad entre ambos, lo cierto es que, aun habiendo principios comunes, se rigen por lógicas distintas. Uno funciona según una lógica ineludiblemente falibilista de la limitación, mientras que el otro representa un punto de vista ideal. Aplicar sistemáticamente esta distinción en el análisis de los textos de Leibniz puede arrojar luz sobre problemáticas tan disputadas como la posibilidad de justificación de los principios o el modelo de racionalidad utilizado por Leibniz en cada contexto. Y probablemente también sobre otras muchas.

(b) Segundo, sería conveniente avanzar en el análisis detallado de cada uno de los principios con los que cuenta Leibniz. Ahora que ya se conoce, en una u otra edición la inmensa mayor parte de la obra filosófica de Leibniz, esta tarea puede abordarse con ciertas garantías desde el punto de vista textual. Estos análisis sentarían las bases para ir acabando con polémicas intraleibnizianas ya «crónicas» acerca del valor de los principios, sus jerarquías, sus alcances y relaciones mutuas, etc. Esta es una pieza clave para ir dilucidando una interpretación global del pensamiento filosófico de Leibniz cada vez más justa con la realidad de su complejísima obra.

(2) En segundo lugar, habría que abordar una tarea no ya intra-leibniziana, sino de explotación de su obra y su pensamiento en la actualidad y de cara al futuro. Puede ser un reto intelectual interesante y productivo abordar la cuestión de qué es lo que puede aportar la propuesta leibniziana en el marco de la crisis de la modernidad ilustrada. Las relaciones históricas de Leibniz con el movimiento ilustrado son complejas. De hecho, ha habido interpretaciones que lo sitúan como un claro precedente de Kant, mientras que otras lo sitúan en las antípodas filosóficas del pensamiento ilustrado, debido principalmente a sus antecedentes neoplatónicos. En la actualidad el modelo cartesiano-kantiano ilustrado ha entrado en una fase de clara impugnación. ¿Puede representar Leibniz una alternativa en este marco de crisis cultural? ¿En qué aspectos? Esta tarea está por realizar, pero puede significar una importante aportación del mundo leibniziano al panorama filosófico actual.

(3) Finalmente, en tercer lugar, en el orden operativo y de infraestructuras, resulta de la máxima urgencia disponer de una edición sistemática, reunida y accesible de la obra de Leibniz en nuestro idioma. La situación actual en este punto es de enorme dispersión

(tanto geográfica como cronológica) y de fragmentación (temática y de intereses). Esto dificulta mucho el acceso, difusión, valoración y crítica del pensamiento leibniziano. El auge que están teniendo los estudios sobre Leibniz en España e Hispanoamérica en los últimos tiempos quizás suministre los recursos humanos y materiales necesarios para proyectar una edición de gran envergadura, que solucione (hasta donde la propia obra de Leibniz lo permita) un déficit crónico en nuestra área cultural.

* * *

Juan A. Nicolás
Universidad de Granada
[jnicolas@ugr.es]