

LA VISIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA DE LEIBNIZ DE AGUSTÍN ANDREU

Jaime de Salas. Universidad Complutense de Madrid

Resumen: Recoge este trabajo un conjunto de textos sobre la antropología de Leibniz y su interpretación por Agustín Andreu. En primer lugar, se encuentra un escrito que pretende ser un comentario al conjunto de la obra sobre Leibniz publicada por Andreu¹: *Leibniz, Andreu y el futuro de la antropología filosófica*. Este trabajo dio lugar a tres cartas de Andreu, de las que incluimos las dos últimas² y dos cartas del autor de este trabajo.

1. *Leibniz, Andreu y el futuro de la antropología filosófica*

Para el planteamiento de una antropología leibniziana, el trabajo de Agustín Andreu *La inteligencia en la torre: Razón y misterio en la ilustración Leibniziana*³ resulta muy oportuno. Entiendo que por su visión general del autor, por la lectura personal, minuciosa y directa de la obra leibniziana, y por su conocimiento general de la historia de la filosofía y teología, representa una contribución que debe recogerse en este congreso como uno de los esfuerzos más sostenidos de interpretación leibniziana que se ha dado entre nosotros. Por otra parte, Andreu remite a una visión de la Ilustración en que juegan también una parte importante Shaftesbury y Lessing, autores a los que ha traducido y dedicado amplios estudios. En virtud de este libro, Andreu debe figurar no sólo como el responsable de un importante conjunto de traducciones de Leibniz al castellano⁴, sino como el autor de uno de los estudios recientes más interesantes. Como todos los buenos intérpretes, se reconoce a sí mismo en el pensamiento del propio Leibniz que, lejos de presentarse como un reto o enigma, ofrece un cauce para la propia vivencia de la realidad. No puedo dejar de confesar mi parcialidad al respecto.

Andreu ha tenido, desde mi punto de vista, el acierto de haber buscado recrear la posición leibniziana en lo que respecta a la ética, la política y la visión antropológica que sostiene estas. Si puede haber divergencias en algún punto de lo que exponga, hay que decir que no sólo surgen desde el trato, el aprecio y la amistad de años, sino sobre

¹ Pero deja de lado *Sideraciones 1 y 2*, y trabajos sobre Shaftesbury y Lessing que dan un cuerpo a un proyecto de reflexión antropológica más amplio.

² La primera dio lugar a la versión corregida de mi trabajo, que es la que se presenta aquí. Por ello, la correspondencia arranca con una carta mía al propio Andreu. Sin embargo, introducimos en el lugar indicado los pasajes cuando se alude a ellos.

³ *La inteligencia en la torre: Razón y misterio en la ilustración Leibniziana*, Colección Leibnizius Politechnicus nº 6, Valencia, Universidad Politécnica de Valencia, 2001.

⁴ *Methodus Vitae (Escritos de Leibniz)*. Tres tomos. Universidad Politécnica, Valencia 1999-2001, con dos prólogos que son pertinentes aquí.

el fondo de unas coincidencias muy importantes a la hora de estudiar nuestro autor. Los dos somos lectores de Jean Baruzi, cuya gran obra *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, apuntaría a lo que más queremos abundar en la obra y la figura de Leibniz; los dos pensamos que lo más importante de la obra leibniziana se encuentra en una orientación antropológica que es solidaria con una actividad ética, política e irénica, y los dos entendemos que en esta visión del hombre juega un papel importante la religión y la experiencia del hombre en las instancias últimas⁵. Por supuesto que podemos e incluso debemos reconocer la importancia de la contribución de Leibniz en otras disciplinas, pero entiendo con Andreu, que esta visión antropológica es lo que más nos debe llamar nuestra atención si queremos situarnos hoy en un momento en el que la Ilustración del XVII ha llegado a su culminación.

Es importante recalcar que, si bien podemos también encontrar una antropología leibniziana en el sentido más preciso del término, por ejemplo, una teoría de la relación entre alma y cuerpo, una teoría de la mente, etc., nosotros desarrollaremos nuestro análisis más acá de estos desarrollos que, por otra parte, están claramente incorporados a la visión leibniziana del mundo que nos interesa aquí. La visión del hombre que se tratará aquí se puede entender como el presupuesto de una vida activa o moral. Finalmente, se trata de lograr fundamentar la vida moral en un concepto del hombre que, si bien remite en parte a una tradición aristotélica y estoica, es profundamente distinta de éstas y se encuentra animada por la conciencia de la visión de lo que el hombre puede lograr por medio de la razón.

Más concretamente, Andreu mantiene varias tesis relativas a una antropología filosófica que queremos recoger aquí:

1. Uno de los aciertos de la presentación de Andreu es entender que la obra de Leibniz remite no tanto a Lutero y a San Agustín, sino a San Juan y su evangelio. Esta visión implica no valorar tanto el pecado original y la limitación moral del hombre, sino por el contrario, poner de relieve la importancia de la sociedad del hombre con Dios, tanto en lo intelectual como en el corazón y en el orden de lo práctico⁶.

2. Andreu entiende que Leibniz expresa una confianza en la razón. En la discusión del *Prefacio* y del *Discurso* introductoria de la *Teodicea*, se adivina no sólo la posibilidad de lo que resulta superior a la capacidad de la razón humana, del misterio. Es particularmente importante su uso del trabajo de Horn, que recalca la suficiencia de la mónada, en tanto que principio de todas sus percepciones que se encuentran potencialmente presentes en cada momento de la vida perceptiva. Cita un texto de Leibniz editado por Couturat: «Toda mente es omnisciente (pero) de manera confusa»⁷. «No se puede ser vida inteligente sin tendencia a entender lo que se ve implicado en la propia vida o destino»⁸.

En conjunto, esta es la parte de mayor valor, a mi juicio, de la posición de Andreu, pues presenta a Leibniz como manteniendo no sólo un conjunto importante de teorías metafísicas, sino respondiendo a una determinada sensibilidad con respecto a la realidad

⁵ Citaría mi *Razón y Legitimidad en Leibniz*, Tecnos, Madrid 1994, que contiene trabajos de la década anterior. A ello hay que añadir el prólogo de la segunda edición de G.W. Leibniz *Escritos de filosofía Jurídica y Política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

⁶ Pg. 131

⁷ Prólogo a *Methodus Vitae* 1, pg. XII

⁸ Pg. 53

por la que ésta se presenta como transida de racionalidad. Presenta muy acertadamente, la forma en que esta racionalidad se da en Leibniz: por un lado, de una forma sobrea-bundante y hasta sorprendente, y a la vez invitando a un sin fin de posibles desarrollos. Si la vieja tesis de que el ser y la inteligibilidad se convierten es correcta, sin lugar a dudas es en las páginas de Leibniz donde esta racionalidad se presenta con mayor fuerza.

Un caso que recibe mucha atención por parte de Andreu es la comparación que realiza Leibniz de la vida de una mónada como una novela⁹. Tiene razón en subrayar que con ello Leibniz introduce una forma distinta de comprender la racionalidad, afín a lo que será la razón histórica a partir de Hegel y que llega a nosotros con autores como el propio Ortega. Desde este punto de vista, *lo particular en su particular* se convierte en objeto de ciencia por oposición a la posición del propio Aristóteles. Se podrían citar otros muchos casos de la capacidad de Leibniz de encontrar formas de reconocer la racionalidad de los fenómenos, unos descritos por el propio Andreu¹⁰, o por otros investigadores como, recientemente, Dascal¹¹.

3. Leibniz no se definiría claramente por una visión secular de la realidad, pero Andreu se acerca a una interpretación panteísta del pensador alemán. De haber dado tal paso explícitamente, tendría muy buenas razones en la medida en que se valora en el pensador alemán la inmanencia de la naturaleza y el carácter de totalidad que tiene la realidad divina. Por ello, Andreu lamenta que Leibniz se detuviera en la *Teodicea* para refutar a Bayle, cuando sus fuerzas las hubiera podido emplear de una forma más positiva.

«Aunque Leibniz se sintió obligado a pagar en último término (cuando esperaba poderse zafar ya de ello) un tributo voluminoso y retórico, convencional, a ese tema de la época que era el de la teología natural (el problema de la creación de un mundo donde anda más que suelto el mal) y al ya secular de la discusión interconfesional (justificación, predestinación, justicia divina y libertad humana), no cabe duda, pues que lo hizo constar él mismo, que el tema fundamental que le preocupaba, implícito en el otro, era el de la continuidad de Dios y el Universo. Esa continuidad entre el mundo y un Dios racional, bueno y justo, con la misma clase de racionalidad, de justicia y bondad que nos es dado variamente experimentar, razonar y practicar en este mundo, nos asegura la unidad de la vida frente a dualismos llenos de equívocos y trampas»¹². Vuelve a este tema posteriormente aclarando que se plantea un problema en el que Leibniz mismo hubiera preferido no tener que intervenir: «la disputa de la justificación y de la predeterminación que malamente comprometía el asunto de los misterios insondables de Dios y su significación para la inteligencia humana»¹³.

⁹ Prólogo a *Methodus Vitae* II, pg. XLIX sobre todo.

¹⁰ En el caso de Andreu hay que reseñar que la lectura de Leibniz se incorpora a un trabajo, *Sideraciones (1)*, Valencia, Universidad Politécnica de Valencia 2001, aportando un conjunto de teorías sobre la realidad, si no una sensibilidad, es decir, una representación global de la realidad que concierne al hombre entero. Un punto fundamental de esta visión leibniziana del Universo sería la asunción práctica de la tesis de que *la limitación de la realidad es, a la vez, una condición de su propia perfección como algo racional*.

¹¹ «Nihil sine ratione... Blandior ratio» en *VII Internationaler Leibniz-Kongreß. Nihil sine ratione. Mensch, Natur und Technik in Wirken von G. W. Leibniz Schirnherrschft*. Berlín 10.-14. September 2001. Pg. 276 y ss.

¹² Pg. 26.

¹³ Pg. 35.

Y este tema se resuelve con la intuición de la continuidad entre Dios y el hombre. Andreu glosa aprobatoriamente la posición leibniziana: «La continuidad de la razón y de la fe es, pues, la continuidad de la vida divina y la vida de la creación. No hay dos fondos de vida, el divino y el humano; hay uno solo: el fondo de la Vida»¹⁴. Y ello conduce al aserto de que «En el hombre había que buscar la justificación de Dios, si en Dios se había de buscar la del hombre»¹⁵.

4. Desde éste, entiende que hay un paso de la teología a la antropología que no se acaba de dar en la *Teodicea*, pero que sería acorde con el pensamiento de Leibniz. Emplea con aprobación el término sociodicea¹⁶.

5. Andreu piensa que existe posibilidad de una nueva monadología que daría razón al optimismo de Leibniz con respecto al siglo entrante y las posibilidades de la ciencia por mucho que el propio Leibniz reconociera la posibilidad de calamidades y horrores. Esta posición está poco desarrollada en este trabajo, pero inevitablemente, plantea no sólo la pertinencia de Leibniz para la realidad actual, sino también el camino por donde deben discurrir la discusión filosófica contemporánea.

Mis comentarios sobre estas posiciones serían los siguientes:

1. La primera observación que recojo de Andreu es importante porque pone de manifiesto una vía por la que el pensamiento teológico se ha secularizado en la Ilustración, no debiéndose entender la secularización como algo contrapuesto a la religión confesional sino, en principio, como un desarrollo de dimensiones de la tradición cristiana. En este sentido, el proceso de secularización es un proceso positivo y no meramente negativo.

2. Lo que Andreu realza de Leibniz en segundo lugar, es en este punto muy importante. Particularmente, pienso que lo apropiado es hablar de creencia en la razón, sobre lo cual he escrito ya¹⁷, y desde luego constituye una experiencia que recorre el pensamiento leibniziano y que justifica que sea tenido como uno de los clásicos de la historia de la filosofía.

3. Creo que el pensamiento de Leibniz, efectivamente, se acerca en varios puntos al panteísmo de Spinoza¹⁸. Sin embargo, para mí hay un obstáculo fundamental para una identificación del panteísmo. Para la conciencia religiosa cristiana, lo decisivo es la conciencia de una relación dialógica, es decir, de persona a persona, entre Dios y el hombre. El hombre se conoce a sí mismo ante el ser supremo. Esta relación admite varias actitudes por parte del creyente: adoración, sometimiento, sentirse instado a obrar de determinada manera, miedo, emulación o confianza. No se trata, necesariamente, de una relación de comunicación explícita, sino más bien de estar en presencia de una instancia con la que se mantiene una relación personal. Esta relación exige la separación de la mónada de Él y correlativamente su libertad entendida como una libertad finita y contingente. No se trata de que se pueda deducir tal libertad de una experiencia de la razón como en Kant, sino más bien de que el hombre se encuentra en una situación última donde se entiende a sí mismo como religado frente a un Ser supremo. Así es como

¹⁴ Pg. 62.

¹⁵ Pg. 42.

¹⁶ Pg. 147.

¹⁷ G.W. Leibniz. *Escritos de Filosofía Jurídica y Política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001. Pg. 12.

¹⁸ Prólogo a *Methodus Vitae* I, pg. XL y ss.

el hombre se representa a sí mismo. Esta posición forma el trasfondo, no sólo para una reflexión teológica, sino incluso para la experiencia cotidiana de la fe.

La razón que se comparte con Dios puede ser una condición fundamental para que se dé esa relación, pero ésta consiste en una forma de situarse en el mundo donde el interlocutor es decisivo para plantearse y responder a las preguntas últimas. Las condiciones, incluso una tan prominente como la razón, son secundarias cuando se trata de la ubicación personal dentro de un mundo que supone la existencia de un interlocutor.

4. Estoy de acuerdo en que se da con la Ilustración un movimiento de abandono de la teología, si bien todo ese proceso, que en parte es el ya aludido de la secularización del pensamiento político, requiere un estudio mayor de lo que se ha realizado. La visión de Andreu tiene la virtud de poner manifiesto que Leibniz se encuentra en el filo de una navaja capaz de renovar el discurso teológico en un contexto nuevo sin desconocer la peculiaridad de su momento, e incluso anticipar de una forma muy importante el desarrollo posterior de la filosofía alemana. Puede que, para nosotros, aún cuando la legitimidad de la realidad siga siendo un tema tan acuciante como para él, no seamos capaces de acudir a Dios, pero es cierto que su filosofía fue todo lo lograda que cabía en su momento y que las tensiones que se adivinan en su obra entre San Agustín y San Juan, entre geocentrismo y naturalismo, entre una ética política clásica y un concepto tecnocrático del poder, no le conducen a contradicciones, sino por el contrario, a ofrecer una síntesis en la que se encuentran dos edades distintas de la historia de la cultura. Aunque uno tienda a buscar el significado de la historia en la continuidad entre pensadores, cada perspectiva tiene su propia entidad y logra en su momento una mayor o menor definición. Se trata de llegar a una filosofía que sería «todo lo que tiene que ser, porque es el modo de pensar auténtico» de una época y de un filósofo determinado¹⁹ y la visión de Andreu logra poner esto en claro.

5. No cabe duda de que Leibniz se encuentra en la era heroica de la razón. Andreu cita oportunamente este texto: «Podemos decir en verdad que no hemos hecho más que comenzar y que recién en este siglo hemos descubierto los primeros inicios para conocer la naturaleza y el sistema grande»²⁰. La visión leibniziana de un nuevo mundo se ha encontrado validado por el desarrollo de la civilización occidental. Pero también es cierto que esa misma racionalidad no ha sido la panacea de los males del hombre. Mientras que la Ilustración del siglo XVIII podía confiar en que se trataba sólo de superar las viejas diferencias confesionales, o estado de superstición, la experiencia del siglo XX muestra que se da realmente una dialéctica de la Ilustración que permite la recaída en la barbarie. Leibniz, que vivió en el antiguo régimen, no podía ni sospechar algunas de las lacras del siglo pasado. Pero podría responder que no se han tenido en cuenta la razón y los principios de la ética —naturaleza humana, virtud, bien común— y no cabe duda de que tendría razón, pero también es cierto que nosotros no podemos asentarnos en los mismos principios que él²¹.

¹⁹ José Ortega y Gasset, *Obras Completas*. Madrid, Revista de Occidente, 1947. VI-418.

²⁰ Pg. 36. Andreu remite a Dutens, V, 207.

²¹ Cfr. Las críticas de Andreu a Renaut en «El principio arquitectónico de Leibniz en Ética y Política» en *Actas del Congreso Internacional: Ciencia, tecnología y Bien Común (Valencia 20-23 de marzo de 2001)*, Valencia, Universidad Politécnica de Valencia 2002. Pg. 312. Andreu, desde el punto de vista de la reconstrucción de la posición de Leibniz,

Andreu entiende, como Ortega, que la expresión «el mejor de los mundos posibles» no garantiza más que éste es el menos malo²². No puede Dios con toda su omnisciencia evitar que se den imperfecciones en una realidad creada. Pero al mismo tiempo, lo que más impresiona de la lectura de Leibniz inspirada por Baruzi es justamente, la importancia de la visión de la abundancia racional de la realidad. No se trata de que una Teodicea pueda exculpar a Dios, sino por el contrario, es susceptible de llevar a una reconciliación del hombre con el creador. Se trata de un caso más en el que Leibniz es capaz de reconocer la inevitabilidad de los horrores que se dan en la historia.

En este punto, me gustaría detenerme en mi propia experiencia. La experiencia de la lectura de Leibniz fue importante en mi desarrollo intelectual. Resulta cercana a muchas de las cosas que Andreu reconoce en nuestro autor. La visión de Baruzi me permitió en su día asumir la filosofía tal y como la había estudiado, dentro de una visión práctica de la realidad²³. Constituyó una forma de liberación. Pero no creo que esa conciencia de la racionalidad de lo real que Baruzi, mejor que cualquier otro comentarista, acertó a exponer, sea suficiente si queremos hacer justicia a los problemas que nuestra propia realidad histórica nos ocasiona. No es cuestión sólo de reconocerse como leibnizianos en el compromiso con la razón, sino también de precisar por qué el pensamiento de Leibniz no nos sirve directamente a la hora de plantearnos problemas por más que no incurra en las limitaciones de otros métodos como el dialéctico. En última instancia, creo que la antropología leibniziana no tiene en cuenta la forma en que se define el problema del hombre por más que no incurra en las limitaciones de otros métodos como el dialéctico. Ayuda a plantear algunos de los problemas centrales. Pero, al mismo tiempo, debo reconocer que cuanto más me aleja de la exposición de nuestros autores, Leibniz y Andreu, más pierdo la seguridad que produce una visión integrada del hombre como es la leibniziana.

Para mí, el problema antropológico principal se encuentra en la incorporación de forma activa, del individuo a la sociedad. La solución se encuentra, no tanto en el apoyo en principios metafísicos que nos puedan guiar. Ni creo que la orientación del hombre se consiga fundamentalmente en la demostración, por más que ésta sea una condición para cualquier operación que realiza el hombre. No es que lo pretendía Leibniz, que desconocía nuestros problemas de aculturación. De acuerdo con una larga tradición, piensa que la naturaleza puede orientar al hombre, y que incluso el instinto orienta al hombre por vías razonables. A ello se añade la convicción de que la razón puede completar la obra de la naturaleza, y una de las formas de hacerlo consiste en utilizar el razonamiento para evitar errores²⁴. ¿Pero esto es suficiente en nuestro contexto?

Entiendo que atreverse a la literalidad del pensamiento de Leibniz no nos ayudaría a asumir el valor del conjunto de su obra. Aquí es donde se puede empezar una discusión de Leibniz de gran interés en la medida en que no sólo su optimismo puede tener sentido entre nosotros, a pesar de los pesares y de las tragedias del siglo XX, sino que incluso nos pueden acompañar muchos de los conceptos que él mismo introdujo o reformuló.

tiene toda la razón frente a Renaut. Hay un claro sentido del deber que Renaut no tiene en cuenta. El problema además es si esta visión del mundo y del deber es válida, como lo son las alternativas que el propio Renaut examina

²² Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Madrid 1962, pg. 342.

²³ Jaime de Salas. *Razón y legitimidad en Leibniz*. Madrid, Tecnos, 1994, pg. 15.

²⁴ Esto está claramente desarrollado por Andreu en su Prólogo a *Methodus Vitae* I, pg. XVIII. Utiliza en este contexto el término de transcreación.

Una de las peculiaridades del pensamiento leibniziano es su extrema ductilidad para ser reformulado en nuevos contextos. No se trata de que él, a su vez, integra dentro de su sistema posiciones contrapuestas dándoles una síntesis²⁵, sino que la recepción de Leibniz ha sido y será variada en la medida en que pueden inspirarse en él posiciones enormemente diversas. La contraposición entre Baruzi y Couturat no es sino un ejemplo de los muchos que se pueden aducir. El Leibniz de Russell, Serres, Dascal, Grúa, Mahnke, Deleuze, Heidegger, Mates o el propio Andreu, son diferentes entre sí y al mismo tiempo, más cercanos al histórico Leibniz tomado en su conjunto, que las correspondientes reconstrucciones de Spinoza, Hegel o Kant. Su concepción de la razón y del discurso filosófico, la aplicación de estas concepciones a multitud de problemas distintos, y su perspectivismo —entendido como conciencia de que la realidad se puede contemplar, describir y comprender desde distintos lados— conducen a mantener que ésta puede interpretarse desde varias metafísicas alternativas y, por supuesto, de que de su propio pensamiento se pueden derivar multitud de derivaciones.

Además, hay que añadir que no se trata del sistema leibniziano tomado en su conjunto, sino que, en particular, distintos conceptos que Leibniz acuñó son susceptibles de aplicaciones que no podía anticipar. Su sistema no es sólo un modelo de pensar integrado, que lo es, sino una cantera de la que podemos extraer piezas para plantear nuestros problemas con la conciencia de que él no se hubiera sentido traicionado por tal proceder, sino por el contrario, hubiera entendido a pesar, o justamente a causa de su perspectivismo, que el pensar es libre.

Una de las grandes aporaciones de Leibniz al conocimiento del hombre se encuentra en la distinción entre percepción y apercepción, es decir, la tesis de que la mónada se encuentra abierta al universo entero, bien que sólo es capaz de reparar en una parte pequeña del mismo²⁶. Frente a Locke o Descartes, Leibniz introduce de esta manera la noción de inconsciente en su antropología y con ello se acerca a cualquier planteamiento actual que subraye la importancia del lenguaje o de la cultura en la representación de la realidad. De esta forma, una teoría de la cultura tiene cabida dentro de la epistemología de Leibniz. Esta visión es importante teniendo en cuenta que el problema más importante de hoy es el proceso de adquisición de identidad, y de aprendizaje de una cultura vigente que culmina, no tanto en una experiencia intelectual pura, un conocimiento último sucedáneo de la experiencia mística que por otra parte Leibniz no admite²⁷, sino más bien en la competencia del individuo dentro de un determinado orden social. Dicha competencia implica la posesión de principios inconscientes que permiten la práctica cotidiana del individuo. El problema que aparece con el Romanticismo es propio de sociedades donde la movilidad social es grande, sobre todo en los que gran parte del aprendizaje se realiza de una manera formal y donde el hombre decide una parte importante de su

²⁵ El resultado es un sistema del que su autor puede decir que «paroisit allier Platon avec Democrite, Aristote et Descartes, les scholastiques avec les Modernes, la Theologie et la morale avec la raison» (G. 5-64).

²⁶ Cf. El tratamiento de la noción de instinto en Andreu que implica la diferencia entre percepción y apercepción, aunque su exposición resalta más el carácter dinámico del pensamiento leibniziano de la mónada. «El principio arquitectónico de Leibniz en Ética y Política» en *Actas del Congreso Internacional: Ciencia, tecnología y Bien Común (Valencia 20-23 de marzo de 2001)*, Universidad Politécnica de Valencia 2002. pg. 309 y ss.

²⁷ Jaime de Salas *Razón y legitimidad en Leibniz*. Madrid, Tecnos, 1994, pg. 72 y ss.

propia identidad social²⁸. No se puede dar la inserción práctica del individuo dentro de una sociedad como algo hecho, sino más bien como dependiendo de un proceso de educación y de identificación con una cultura que, de suyo, es problemática.

Comentando la posición de Leibniz, Andreu acertadamente afirma: «Llama (Leibniz) conversión a esa revolución que produce en la mente y el ánimo la experiencia de la demostración. El individuo habituado a residir en lo demostrado y comprobado según la naturaleza de la cosa, y probado y vivido, distingue bien la sensación de lo seguro y sólido frente a la sensación de duda e incertidumbre»²⁹. También es un acierto de la exposición de Andreu el indicar por dónde la modernidad ha podido ir al error. «El pensamiento moral que se aparta de la meditación de la Naturaleza y de sus tendencias fundamentales, se independiza luego y se aísla fantiosamente y pretende normalizar monstruosidades sociales o religiosas».³⁰

Pero la cuestión es determinar positivamente cómo se supera ese peligro de un pensamiento abstracto. ¿Con silogismos y razonamientos solos se puede lograr la incardinación del hombre en la sociedad? Algo semejante pasa con el concepto de bien común³¹. No hay que desdeñar las ventajas de acudir a la lógica³² pero todo depende al final del valor de las premisas e incluso la posibilidad de superar unos conceptos «abstractos» como decía Leibniz y operar con ellos en la realidad. Desde luego, hay que añadir además, que Leibniz conoce bien la realidad de la sensibilidad y de la costumbre³³ y su racionalismo es compatible no sólo con aceptar que la experiencia en última instancia se reduce a razones, sino en pensar que dentro de las limitaciones de su propio conocimiento, el hombre se guía provisionalmente por una visión de la realidad que incluye representaciones confusas. La adscripción contingente a valores vigentes dentro de una sociedad no está prevista en su pensamiento, pero tampoco le es ajeno. Incluso pienso que su concepto de percepción es compatible con reconocer el peso de la imaginación en la generación de esa representación de la realidad en la que el hombre se encuentra.

Se puede hacer una lectura del filósofo alemán por la que se adivinan la realización del «cielo en la tierra». Incluso se podría llegar a ver a Leibniz como el exponente de lo que Oakeshott³⁴ ha condenado como el racionalismo político que anima el desarrollo de las facultades que los estados han asumido en el mundo occidental, por no mencionar ideologías como la comunista o nacionalsocialista. Es cierto que el funcionario ilustrado de una corte alemana vio la realidad política desde el punto de vista de lo que el príncipe podía hacer ateniéndose a la razón y colaborando en el desarrollo de la creación. Pero no se puede

²⁸ Roy F. Baumeister, *Identity: Cultural Change and the Struggle for Self*. New York, Oxford University Press, 1987.

²⁹ Prólogo a *Methodus Vitae* I, pg. XVIII y XIX. También es muy oportuno el que Andreu subraye que esa razonabilidad no se deriva sólo de una razón abstracta, sin que tiene en cuenta la experiencia vivida.

³⁰ «El principio arquitectónico de Leibniz en Ética y Política» en *Actas del Congreso Internacional. Ciencia, tecnología y Bien Común (Valencia 20-23 de marzo de 2001)*, Universidad Politécnica de Valencia 2002. Pg. 305.

³¹ Ver supra nota 10.

³² Como también indica Andreu. «El principio arquitectónico de Leibniz en Ética y Política» en *Actas del Congreso Internacional. Ciencia, tecnología y Bien Común (Valencia 20-23 de marzo de 2001)*, Universidad Politécnica de Valencia 2002. Pg. 308.

³³ Jaime de Salas *El conocimiento del mundo externo en Leibniz y en Hume*. Universidad de Granada 1977. Pg. 48 y ss.

³⁴ Michael Oakeshott, «Rationalism in politics» en *Rationalism in politics and other essays*. Indianapolis, Liberty fund, 1991, pg. 5 y ss.

reducir a Leibniz a esa concepción. Sería no tener en cuenta, como ha expuesto Robinet, su trabajo como pensador de las libertades de los miembros del imperio³⁵. Sobre todo, sería desconocer la conciencia que se extrae del conjunto de su obra política del respeto a la realidad vigente. En suma, si Leibniz es partidario del uso más racional de los recursos con los que cuenta el poder, también es consciente de la limitación del hombre que determina su apego a una cultura autóctona que puede frenar la introducción de medidas ilustradas.

En este sentido, me parecen muy oportunas las reflexiones de Macintyre sobre el aprendizaje de las virtudes en la sociedad contemporánea. Más que la imposición de una determinada forma de ver las cosas, hay que buscar que la virtud se ejerza de hecho en la transacción de la vida social. La imposición de unas ideas tiene una dimensión retórica y refleja lo que pudiéramos entender como formas de voluntarismo político y social cuando en realidad lo que cuenta es lo que los hombres se pueden dar a sí mismos en sus relaciones cotidianas³⁶. Pero nada de ello es incompatible con la letra del pensamiento leibniziano, ni por supuesto, con su espíritu.

La noción de perspectiva resulta también oportuna en este contexto. Efectivamente, Leibniz es el primer defensor de un perspectivismo, que difiere por supuesto del de Nietzsche o del de Ortega. Para él, cada mónada se caracteriza por tener su propia visión del mundo, que es complementaria, pero no idéntica a la de las demás mónadas de la serie de mónadas creadas o mundo al que pertenece. En el contexto del aprendizaje del individuo, la perspectiva es importante en la medida en que éste se guía por una representación o imagen de la realidad donde no sólo se encuentran sus representaciones de las cosas, sino también sus proyectos y la interpretación personal que él ha hecho de su propia cultura. Dentro de la vida cotidiana, la introspección puede aclarar la presencia de distintos principios y valores, pero no llegar a reducir nuestra imagen de la realidad completamente a los principios.

Las dificultades mayores a la hora de adaptar la filosofía leibniziana a un contexto actual se refieren, en primer lugar, al carácter inmanente de la mónada. Desde el punto de vista de la explicación, sin duda la leibniziana es la respuesta más elegante de un problema metafísico, pero resulta inverosímil por postular una potencia a primera instancia omnipotente y requerir una interpretación idealista de todas nuestras percepciones de lo otro. Por otra parte, Leibniz opera con un Dios omnisciente que incluye en sí todas las perspectivas particulares. Lo importante no es tanto apuntar a un conocimiento que se acercaría al que ese Dios tiene del mundo, sino más bien de lograr el equilibrio y la inserción práctica dentro del propio mundo. Mientras que en el pensamiento leibniziano, Dios opera como garante de un orden y su último referente, hoy nos encontramos en un universo infinito y emergente donde no se puede esperar la coincidencia al final del proceso de investigación como quería Peirce o de convivencia. Más bien, la marcha de los acontecimientos es un discurrir que ha de ser relevante para situar al hombre frente a sí mismo y frente a los otros. Por lo general, el sentido último de lo que se dice y hace queda en el inconsciente de los individuos. Se da más bien un acto transaccional antes que una convergencia en la verdad.

³⁵ André Robinet, *Leibniz. Le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*. Paris, P.U.F, 1994. Pg. 184 y ss.

³⁶ Alasdair Macintyre. *After Virtue. A study in moral theory*. Londres, Duckworth. Pg. 169 y ss.

Apéndices

I

Madrid, 2 de agosto de 2002

Querido Agustín:

Te agradezco mucho la acogida benévola que has dado a mi escrito. Por mi parte, lo he ampliado y corregido con la idea de tener en cuenta lo mucho que aportas en tu trabajo sobre el bien común. *Sideraciones 1* queda sobre mi mesa para una lectura más detenida que le tengo que hacer este mes, pero en principio, pienso que el intercambio puede seguir, tomando tú como punto de referencia la nueva versión del escrito original. Hay tres de tus 20 comentarios que no he tenido en cuenta a la hora de esta nueva versión, no por considerarlos poco importantes sino, por el contrario, por entender que lo son demasiado y que en principio pueden señalar diferencias entre nosotros. Se trata de los comentarios 10, 12 y 20. De todas formas, me ha parecido que, antes de contestarte en forma, necesitaría oírte más y te agradecería que leyeras lo que viene a continuación y después desarrollaras más esos puntos.

1- Hay un punto preliminar que creo que afecta a toda la posible discusión y que conviene tratar antes de entrar en los detalles de esos puntos 10, 12 y 20. Dejando aparte la cuestión de la verdad material de conceptos como fuerza, percepción, perspectiva, armonía, apetito, bien común, naturaleza, etc, convendría que nos pusiéramos de acuerdo con el estatuto general de tales conceptos, que llamaría metafísicos. Existen varias opciones:

a) Se trata, como quiere la metafísica tradicional, de conceptos que son ciertos intuitivamente, o por abstracción. Se trataría, en lenguaje orteguiano, de ideas.

b) Se pueden entender como metáforas que expresan en parte la realidad, pero que pueden ser sustituidas por otras igualmente válidas de acuerdo con una interpretación del perspectivismo de Leibniz. Estaríamos en el mundo de las ideas, pero éstas son aceptadas no por la razón pura, sino por el hombre entero que además conoce su capacidad de adoptar distintas perspectivas sobre lo mismo. Yo llamaría a este plano un uso ideológico de la filosofía.

c) Conviene entenderlas como creencias en el sentido orteguiano del término, que forman parte de un entramado de nuestra sensibilidad como en cierta forma se adivina en *Sideraciones 1*. En este sentido, de la misma forma que la filosofía puede articular y racionalizar un conjunto de creencias, es posible —aunque arriesgado— que un conjunto de ideas se conviertan en creencias.

No creo que haya más alternativas y la cuestión es saber cuál o cuáles de ellas valen para nosotros.

En el sentido de la filosofía técnica, sólo habría que considerar la primera opción, pero de hecho para nosotros las otras dos tienen mucho sentido. Queremos la plenitud de la vida, y para ello no basta acertar con el argumento, sino que prolongar la visión y consolidar la fe. Tendríamos que fijar nuestra posición. Por un lado, Leibniz es nuestro prójimo, que nos puede inspirar por haber llevado la vida que a nosotros nos gustaría llevar, y de haberlo hecho de una forma que resulta extraordinariamente fecunda; estamos de acuerdo con algunas de sus intuiciones más importantes; podemos aceptar muchos de sus conceptos, aunque a algunos les demos desarrollos distintos, pero al mismo tiempo, realmente no me veo afirmando que la solución a los problemas que se plantea la humanidad se encuentra en la *Scientia Generalis*. Y encuentro el mismo problema cuando pienso en naturaleza, instinto, bien común, etc. Esto más bien me inspira, me enseña por dónde el hombre ha ido, pero no es algo que reciba como filosófico en el primer sentido de la palabra. No hay propiamente ciencia del historiador de las ideas que se esfuerza por aclarar un texto.

El problema está en parte, en la condición abstracta del pensamiento que el propio Leibniz conoció y denunció. Podemos estar de acuerdo en la importancia del bien común nos debe guiar pero interpretar de forma completamente distinta.

Pero, por otra parte, este tema se relaciona con otro que desde hace tiempo me preocupa, el estatuto de la filosofía. Efectivamente, un joven que estudia antropología aristotélica para situarse en la vida puede excitar el desprecio de quien sabe que Descartes, Kant, Hegel, etc, han defendido cambios en la concepción del hombre a los que los aristotélicos no han sabido responder. Realmente, para la

conducción de la vida de este joven, ¿es esto tan importante? ¿Qué es lo que él aprende de la *Érica a Nicómaco*? No una falsedad, sino una forma de autocomprensión que, por muchas que sean las dificultades que la historia de la filosofía plantea, logra dar cuerpo a su propia persona y acción. Estrictamente, esto no es necesario, pero sí parece que esa persona recibe algo de Aristóteles que le puede servir.

Una conclusión que derivó de esto es que es perfectamente posible que la filosofía sirva para la vida sin tener en cuenta esa historia. Lo que podríamos llamar el uso ideológico de la filosofía no tiene que culminar en falsas conciencias, sino en vidas dignas que se han apuntado con poco conocimiento profundo de las cuestiones.

Al mismo tiempo, esa operatividad de la filosofía no deja de ser un nivel inferior. Hay un punto, para Rorty, en el que se da una verdad. La discusión de Scheler o Foucault con Aristóteles es importante y las pretensiones de verdad de esa discusión deben ser respetadas. El problema está en delimitar cada uno de esos ámbitos. Una filosofía puede ser plenamente vivida y fecunda y resultar mala como filosofía y por el contrario, el solipsismo puede tener grandes ventajas técnicas, pero es difícil vivir desde él, como sabía el Dr. Johnson.

Tanto para ti como para mí, al delimitar es muy importante distinguir un plano filosófico, un plano ideológico y un plano creencial en la recepción de Leibniz. No nos basta con admirar a Leibniz. Tenemos que saber cuál es la naturaleza de esa admiración que puede ser incluso de las tres formas y desarrollar cada una de la manera más adecuada: la filosofía con método, pues la filosofía es saber que se sabe, la ideología con evocaciones propias de la historia monumental, y la creencial siguiendo nuestro instinto. De lo contrario, estamos constitutivamente amenazados de caer en incoherencias.

2- Si específicamente entramos en la filosofía de Leibniz, nos encontramos con que se da la conciencia de que todo decir es insuficiente, como decía Ortega, de forma tal que tiene sentido ser perspectivista. Pero yendo más allá de esto, no creo en muchos de sus conceptos más importantes más que con importantes rectificaciones.

3- En lo que respecta a la relación entre Leibniz y Spinoza³⁷, me parece oportuno introducir ese concepto dialógico de Dios. ¿Tú podrías imaginar un Dios al que no se pudiera hablar? Pienso que así sería el Dios de Spinoza, pero puedo equivocarme. En cualquier caso, la potencia de Dios se encuentra en esa condición personal.

En cualquier caso, este caso oscilaremos entre lo que Leibniz dijo y lo que debió decir.

4- La gran dificultad está, a mi juicio en la 12³⁸. He rectificado en cuanto al optimismo, matizando unas expresiones más que subrayan la visión negativa de nuestra situación. Incluso acepto lo que tú y Ortega mantenéis en lo que respecta al mejor de los mundos posibles. Mi problema está en la segunda parte de tu comentario. ¿Debo entender que los principios que enumeras en la página 319 de tus artículos sobre el Bien común serían los que articularían una antropología? ¿Sin más? No quiero provocarte, pero aquí no estaré callado. Mi sensación es que la filosofía está en crisis y mientras tanto el ejemplo y el uso ideológico de Leibniz son grandes antidotos, pero no creo que se pueda decir sin más ni «El

³⁷ En su carta del 22 de julio, al referirme al pantefismo de Spinoza, anota Andreu lo siguiente: «De esto creo que hay algo en Sideraciones, pero compendio aquí: a) Leibniz se manifestó aquí con mucha, y aún excesiva cautela; b) la sustancia, si se define como lo que es *en sí*, y no en otro, y si se la toma sin abstracción alguna, es muy poco *en sí*: pues el hombre como cualquier viviente, necesita respirar y comer, necesita un medio, y por tanto, es un individuo inseparable del medio, invariable sin el medio. Desde este punto de vista, propiamente el Universo es una sustancia probablemente, porque el en sí es frontero del *a se* y habría que ver cuán absolutamente puede ser en sí lo que no es *a se*. Estamos en el *misterio* (verdadero misterio) de la multiplicidad del Ser en su unidad. c) Mas en la sustancia simple hay una suerte de multiplicidad, dice Leibniz, y eso se ve sobre todo en el Dios UNO que es precisamente TRINO en personas, y dentro de la verdadera sustancia O VIDA, hay reciprocidades personales, en la unidad de la vida. Esto se entiende proporcionalmente de la unidad de la vida humana y la pluralidad de mentes «creadas» o «emanadas» o «refulgidas». Interlocutores esenciales, las mónadas mentales. Interlocución interior no guiada por el principio físico de reciprocidad causal».

³⁸ En su carta del 22 de julio, además de observaciones atinadas sobre la posición de Dios con respecto a la bondad o maldad de la historia —observaciones que he incorporado a la última redacción de mi escrito— Andreu mantiene que el hombre puede asentarse en los mismos principios teológicos y antropológicos que un Dios creador.

individuo no ha nacido para sí mismo, sino para el bien común», ni «El bien común es la justicia» más que si la idea de lo justo se amplía mucho, ni «la perfección es la alegría fundada en la razón» para la mayoría de los mortales. Por otro lado, si hay bien común, no está claro que el único principio de la realidad es el individuo, esto requiere matizaciones.

Por cierto, ¿cuál es el concepto de salvación que hay que emplear? Para mí se trata de la incorporación como individuo a una sociedad, pero me gustaría oírte al respecto.

Pero más importante que reconocerse en la ética y política leibniziana es saber qué método se va a seguir para reivindicarla.

5- La 20³⁹ suscita muchas preguntas. Cuando dices que la monadología es incompatible con la identidad, tienes razón en la medida en que siempre está cambiando y poniéndose, pero algo de identidad se conserva, justamente, en la idea de que remite a una noción y que el ámbito de la percepción incluye el recuerdo de todo lo que fue. En ese sentido, no remitiría la identidad a la histeria, aunque acepto que puedan darse voluntades de identidad que sean históricas. Por ello, es importante un criterio de demarcación entre lo uno y lo otro, que no puede ser lo esencial y lo accidental. Hay fidelidades y posiciones que hay que mantener por la evidencia o por la solidaridad, pero hay otros casos en que miedo e histeria pueden dificultar los cambios, inevitables por otra parte.

Por otra parte, te sugeriré que la naturaleza de lo contingente es tal, que un hecho acaecido, ha acaecido para siempre jamás, mientras que una novela basta con cerrar la página para que la trama deje de existir. En ese sentido, no haría una lectura, inspirada en Borges, de Leibniz, por muy atractiva que sea.

Mi gran problema con la mónada es su carácter inmanente. El que trate de defender la monadología tiene que, bien mantenerlo, bien decir que es algo poco importante.

Pienso entregarte esta carta en mano en Valencia cuando vaya el 5.

Un abrazo.

* * *

2

10 de agosto de 2002

Querido Jaime: Leo tu carta y desarrollo a continuación los puntos 10, 12 y 20.

1. Fuerza, apetito, percepción, naturaleza, son ideas o representaciones de lo individual sustancial: la sustancia real o individual es energía que apetece y percibe, esa es su naturaleza. Su energía o vis apetiva y perceptiva es perspectivista, pero radicalmente armónica y, en todo caso, armonizable mediante el bien común a todas las perspectivas. La historia de estas ideas o representaciones o conceptos, se ha elaborado a lo largo de toda la historia de la filosofía, empezando por los presocráticos, pasando por el planteamiento socrático y Platón y Aristóteles (principalmente), pasando también por la disputa de los universales, y en cotejo con la ciencia moderna desde Newton o Heisenberg. Así las cosas, cada cual debe precisar lo que quiere significar con ellas, en la medida en que haga falta para entenderse.

2. Tienen un origen metafísico, como todas las palabras. Podrían ser sustituidas por otras, aunque Leibniz (y yo) nos lo pensaríamos mucho, pues son vocablos milenariamente aplicados de modo espontáneo y también reflexivo a los vivientes, a los entes vivos. Cuando leemos filosofía china les buscamos correspondencias, y es que nos hemos habituado a percibir realidad mediante ellas, corriendo el riesgo de que no quede claro cuántos o cuáles aspectos de la realidad apuntamos en un contexto dado al emplearlas. Por supuesto, como muy bien dices, la naturaleza sustancial perceptiva es un ser viviente, un «hombre entero» en nuestro caso. Leibniz está siempre en el *Methodus Vitae*, como Ortega,

³⁹ Dice Andreu: «La monadología es incompatible con la inculturación y con la identidad. Contra inculturación, nacimiento; contra identidad, novela. La inculturación es contra natura; la identidad, histeria. Leibniz, como no fue hobbesiano ni cartesiano, no fue moderno; de acuerdo. Tampoco lo es hoy. Es otra cosa. Como bien entendieron Don Antonio Machado y María Zambrano, también.

aunque para Leibniz, en el vocablo Vida, pesaba esencialmente la eternidad de la vida y, además, por demostración racional, diferencia ésta de mucha (justamente) trascendencia. En la medida en que se emplean metáforas, hay que ser filósofo y pasar a des-metáforizar mediante intuición y descripción de contenidos o realidad.

3. Ese vocabulario ontológico funciona ya como creencia, en efecto. En cada momento de una exposición hay que advertir cómo se está empleando esas ideas, concretando su contenido intencional. Pero ésta es una situación metodológica general, indispensable.

4. Es cierto que Leibniz ha coleccionado todos esos conceptos (conceptos-metáforas) y los ha relacionado, forjando un sistema que ha expuesto sucintamente en muchas ocasiones, tan acertadamente que hay leibnizianos y profesores que se lo saben como un catecismo. Eso pasa con cualquier gran fundador o maestro: Cristo, Lao Tsé, Euclides, Plotino. Para nosotros, la cuestión es; ¿Disponemos de una caja de herramientas mejor que ésta para hacernos cargo del ser y de la vida, empezando por la nuestra?

El repertorio leibniziano de conceptos tiene ventajas esenciales: recoge con conocimiento y libertad lo aportado por los antiguos, plantea los problemas en discusión con los fundadores (claudicantes en cuanto al concepto de sustancia y vida) de la Edad Moderna, y todavía encuadra con ventajas los adelantos de la Ciencia actual (Física, Astronomía, Biología).

5. Página 1, vuelta, párrafo segundo: «no me veo afirmando que la solución a los problemas que se plantea la humanidad se encuentra en la *Scientia Generalis*». La Ciencia General es un proyecto de vademécum, todo lo contrario de una enciclopedia china, con sus once mil volúmenes. El vademécum o promptuario de Leibniz quiere ayudar, en la cotidiana emergencia del vivir o del actuar general o profesional, a tomar la buena dirección o la más fácilmente rectificable. Es un catecismo mecánico práctico, y es radicalmente autonomizante del sujeto, es democrático. Donde, en religión, se autonomizaban los unos y los otros en sectas, congregaciones, iglesias, etc, etc, no estaba mal ofrecer algún «credo» del conocimiento racional y empírico. Con esto, comento los párrafos 3º y 4º de la misma página. Y añado: No creo que seamos más contemporáneos de Heidegger que de Aristóteles; por lo menos Brentano y yo. Quienes consideramos al marxismo como un inmenso error y descalabro, por ejemplo, lo hemos tenido que ver venir y pasar necesariamente, pero i-lógica y anti-vitalmente. La Historia Universal es muy variopinta por fuera, pero los movimientos reales de la vida son los mismos desde que la Inteligencia racional se hizo cargo de ellos. En el *Περὶ Ψυχῆς* de Aristóteles se aprende más sobre el alma que en los más de los textos de Psicología de los siglos XVIII, XIX y XX.

6. En cuanto al punto 2 tuyo, completamente de acuerdo. Los conceptos, cuanto más importantes, más en movimiento están: no puede pasar nada importante sin que les afecte. No soy leibniziano, soy sólo Andreu, muy amigo y aprendedor de Aristóteles y Leibniz, pero tanto como aristotélico o leibniziano, me parecen denominaciones peligrosas y equívocas y —estéticamente— convencionales.

7. Ahora vamos a tus muy importantes observaciones a mis números 10, 12 y 20 (correspondientes en tu carta a los números 3, 4 y 5).

«En lo que respecta a la relación entre Leibniz y Espinosa» «Dios habló mediante sus obras y mediante los profetas y, últimamente, mediante su Hijo» dice Pablo de Tarso y acepta Espinosa. Mas, Dios, directamente, no habla, es decir, Dios-Padre habló *mediante el hombre Jesús*, y no hay otra clase de concepto dialógico de Dios. Dios le puso al hombre cerebro y lengua, pasa que viese y hablase, pero no baja, al fresco de la tarde, a conversar con Adán como narra el mito. La Humanidad habla con la Humanidad. Yo imagino «un Dios al que no se podría hablar», porque el diálogo con Él es el diálogo con las criaturas racionales y, *servatis servandis*, con las demás. «A Dios [Padre] no lo ha visto nadie (1ª Carta de San Juan), y quien no ve a Dios en su hermano, que es visible y accesible en homogeneidad de figura, no lo verá en otra parte (ib.). En esto, el cristianismo joánico no es plotínico. ¿Se verá a Dios cara a cara de una manera que se paralice por colmada la intuición humana? No lo creo, y opino que Leibniz tampoco lo creía. El Universo es un diálogo universal en *infinitas* maneras o modos. Dios está aquí—cantaban las viejecitas de mi pueblo. El platónico S. Agustín creía que sus psicológicos monólogos eran diálogos, y una ristra de monjitas y místicos le siguen. Mas, la palabra infinita de Dios es la persona del Cristo, el cual tuvo, para expresarse, las posibilidades y las dificultades del hombre. Dios, *en sí*, es el misterio a cuya sombra ha de saber estar el ente; digo el Dios viviente y real, porque el concepto de Dios es trabajable y trabajado.

8. Los principios que se enumeran en la página 319 del artículo «El principio arquitectónico» son los principios de una ética-política. Los principios antropológicos se fundarían en un comentario a la monadología (que estoy preparando). Si me concentrara ahora para redactarla, creo que procedería por los siguientes capítulos: El hombre es:

- Conciencia de presencia
- Expresión
- Corporeidad y palabra
- Reciprocidad
- Individualidad, singularidad, destinación
- Memoria y transmemoria; eternidad y tiempo
- Experiencia, sensación
- Conocimiento, invención, ciencia
- Agrupación o reciprocidad social

Sobre esta base, yo sostengo, con Leibniz y Shaftesbury, con Lessing y algunos antiguos, con San Juan, que «el individuo no ha nacido para sí». Hay maneras y maneras de sentir y comprender esto; la más a la mano consiste en ser padre, pero también se puede «experimentar» clara y fundamentalmente eso mismo al contemplar al género humano y ponerse a ayudarlo planteándose la vida en la perspectiva de esa ayuda y no de otra alguna apetencia. Tenía yo un amigo multimillonario (cubano) que, cuando era rico, miraba al mundo y decía (se decía): «No hay para todos». Murió pobre y tuvo ocasión de poner a prueba su sentencia.

Los principios que has señalado marcan dirección solamente tal vez de momento, pero no hay otro fundamento decente ni otro camino de salvación. Mientras tanto, seguiremos con programas como «venganza eterna», «el eje del mal», etc, etc, y con Pontífices aéreos. El hombre no puede consigo mismo, querido. Esto es una pena. No sé por qué Dios creó esto, pero es claro que no podía crear otro Dios. Y ¿qué significa creó? Hay encarnación del Hijo, y creo que la figura humana es la espacialización del ser divino, es decir, que es una figura de necesidad metafísica (caso de espacializarse). O sea, que no hay antropomorfismo sino teomorfismo. No sé exactamente cómo será esto. Pero la cuestión roza mucho la idea espinosiana de Dios y el sentimiento fundamental de piedad y misericordia de nuestro Leibniz.

9. Tu punto 5 = mi punto 20. «Suscita muchas preguntas».

La experiencia es que somos los mismos. La he recogido de mí desde otros, con insistencia y claridad pasmosa. Y creo que vale de toda mónada o individualidad. En cierto sentido fundamental, no cambiamos. Si esto es la identidad, reconozcamos que no cambiamos por más que queramos: la identidad la pone quien puso la mónada que somos y desde la que siempre seremos. El problema psiquiátrico o psicológico de la identidad es un problema terapéutico: de que se acepte y reconozca uno, de que comprenda el sentido de lo que hizo, etc, etc. Es una actividad en que me ocupé bastantes veces, y me ocupo. El problema político de la identidad es una vulgaridad romántica, donde se refugian la inseguridad que produce la envidia, la vanidad hinchada que quiere remediarla, el egoísmo y la Santa Madre Iglesia, amparadora de etnias. Hay más continuidad de lo que parece, incluso en casos individuales o sociales desesperados. Hay que estar a las revelaciones que en nosotros se producen de nosotros.

Si siguiera escribiendo, nos saldría un libro sobre la identidad. A un cura que se iba a morir y creía en el Juicio Particular, por tanto en el cara a cara, le ofrecí una fórmula, y es que, cuando se viera delante de Dios, hincara una rodilla y dijera: «Habla Tú, Señor». Sólo Él, en efecto, conoce nuestra novela. Todo lo pasado es presente, y entra en la vivencia del presente; no son formas pasadas que están en el secadero de la memoria y que nos atormentan por su irreversibilidad. La memoria es viva. El arrepentimiento es innecesario; lo necesario es comprender sin miedo lo que se hizo y el por qué, y hacerlo entrar de nuevo en nuestra libertad actual

Del gran problema de la inmanencia de la mónada trataremos. Se trata de una inmanencia no solipsista, no masturbadora, sino de una trascendencia no física o de causalidad física. Hablaremos. Un abrazo.

3

14 de agosto de 2002

Querido Agustín:

Muchas gracias por tu carta. Hay cuestiones sobre las que no voy a volver para no desviarnos de las cuestiones antropológicas que debemos tratar aquí. Por supuesto, estoy esperando que la completes con consideraciones sobre la inmanencia leibniziana.

Además, hay dos cuestiones que me gustaría suscitar aquí, y que más bien son preguntas aclaratorias que objeciones las que planteo. Por un lado, detrás del tema de la dialogía veo yo, no tanto la literalidad de la revelación que desembocaría efectivamente en una especie de Teología negativa, como el hecho de que ésta —la Revelación— en la representación popular de Dios que acompaña a toda una cultura a lo largo de siglos ha permitido que se representara a Dios como persona, o mejor dicho, como alternativamente tres personas de las que, por supuesto, primordialmente se ha tratado de Cristo. La relación dialógica y el antropomorfismo se encuentran aquí pues de no darse esa representación personal de Dios difícilmente se daría la experiencia religiosa que caracteriza toda nuestra cultura. No veo para nada eso en Spinoza, en concretamente las proposiciones 15 y 17 de la primera parte de la *Ética*, donde se viene a afirmar la equivocidad de los términos pensamiento o libertad cuando se aplican a Dios. En Leibniz hay espacio lógico para esa intuición del vulgo de donde derivamos todos y desde el que, de hecho, se ha construido la teología.

En lo que respecta a la proposición 8, efectivamente es verdad que se trata de principios ético-políticos —aunque tales principios remiten a una antropología como mucho de tu obra que he comentado hasta ahora—. Desde luego, los que enumeras, se ajustan más a una antropología filosófica, pero uno se pregunta por el desarrollo de estos apartados. Espero que el comentario a la *Monadología* llegue pronto. Un abrazo.

* * *

4

** Para Jaime de Salas, leibniziano de convicciones. — La interacción inmanente entre las mónadas consiste en que entre ellas no cabe la causalidad eficiente: ni de choque ni de roce ni de contacto ni de modo alguno físico. El espacio es fenoménico con fundamento *in re*, pero es fenoménico, y todo lo que se da en él lo es también igualmente. Vivimos espacialmente pero en realidad metafísica. La acción interior o inmanente consiste en que cada mónada, al realizarse o desenvolverse según los propios contenidos en perspectiva que la constituye, está haciendo y realizando el Universo entero y por tanto está poniendo en todas las otras mónadas la perspectiva metafísicamente complementaria sin la cual el Universo y cada una de las mónadas no sería posible. Lo vigente y actuante no es, así, la causalidad eficiente en ninguna de sus formas, sino la causalidad final. La unidad «creacional» del Universo único es lo que asegura la convergencia de la infinitud de mónadas, únicas todas ellas, e imprescindibles para la existencia del resto de mónadas y del Universo. Esta acción inmanente es máximamente trascendente. El Origen o Principio del Universo es la razón de la universal complementariedad en cada uno de los momentos de los avatares de los conjuntos de mónadas y de cada una de ellas. Cada mónada es su energía y acción propia, es eso y no otra cosa, pero ese movimiento vital o cambio sustancial permanente de cada mónada, es la acción en las otras, talmente que, sin esta acción, no se produciría ni el ser ni la acción (que es lo mismo) de las demás. Nosotros, los filósofos, no hemos construido esta teoría de la complementariedad inmanente a partir de lo que vemos empíricamente, sino a partir del concepto de sustancia. Para que las cosas tengan consistencia en sí mismas, para que sean verdaderamente, lo han de tener todo en sí mismas, han de ser el contenido del Universo único, y eso sólo lo pueden ser en desarrollo desde sí mismas. Por tanto, todo lo otro lo hemos de entender como fenómenos, pero fenómenos con fundamento *in re*. No podemos, dado nuestro ser creatural, vivir directamente la realidad metafísica; nuestro sitio es el espacio y el tiempo, la realidad fenoménica, que, por cierto, es bella hasta

lo sublime o también espantosa hasta la miseria. Nosotros tenemos que vivir interpretando, no tiene más remedio que hacerlo así una mónada que es perspectivística en todos los sentidos. Vivir es interpretar (y gozar o sufrir) la realidad metafísica en la fenoménica realidad del espacio que es el propio de una forma determinada de vida. Esto es vivir de fantasía o imaginación, se dirá acaso. Bien, se puede decir así si se lo entiende correctamente. La distancia entre el fenómeno y la realidad depende de la interpretación que, cada civilización, hace, pero la inteligencia de la vida humana está siempre en el fenómeno y siente que hay un fondo de realidad que trasciende al fenómeno. Nadamos en la superficie del océano, pero si no hubiese fondo de aguas no habría posibilidad de nadar. La ética, así, es una ética del desarrollo de la mónada y de los conjuntos de mónadas. Nuestro desarrollo es también, y a un tiempo, el desarrollo (o el obstáculo al desarrollo) de los demás. Cuando Leibniz se atreve a decir que la mónada no es para sí misma sino para las demás; cuando se atreve a decir que el individuo es *parte* del Universo único y que por tanto pertenece a todos los demás, está diciendo todo esto. Y este saber metafísico tiene que funcionar sin duda casi como una fe, y, en efecto, cuando las religiones o la pedagogía y la política escriben sus catecismos, presentan esta doctrina y esta ética con sus lenguajes e imágenes que entusiasman y dirigen, mediante premios o castigos, en esa dirección del conjunto final del Todo. Pero, este íter o camino o método, tiene continuamente instantes físicos de experiencia de realidad metafísica o aproximada a la metafísica. Cuando experimentamos lo bien que se aprende lo que se nos enseña socráticamente, suponiendo que lo llevamos ya en la inteligencia pero que no hemos sabido caer en la cuenta de ello, estamos experimentando el carácter omnisciente de la mónada. Y cuando lo que se aprende mal se convierte en multimodal obstáculo para seguir entendiendo, estamos haciendo la misma experiencia. Esto vale de la vida pública o política, igualmente. La vida está llena de momentos de experiencia estética de realidad monádica. Está llena; no ya en sueños, sino en esa media vigilia que es el grado de conciencia común. Llena de esos instantes, algunos también extraordinarios —bien que lo de extraordinario pueda entenderse relativamente a una determinada civilización, o bien de manera absoluta. El hecho es que, en toda suerte de relaciones interindividuales, la verdadera interpretación de las relaciones fenoménicamente causales por eficiencia, nos conduciría a conclusiones prácticas que representan una rectificación de la causalidad eficiente como modo de relación y que nos conducen a una consideración del carácter innatista y final del modo de vida de la inteligencia de las mónadas. Esa distancia interpretativa vigente entre el fenómeno (con fundamento *in re*) y la realidad metafísica, es el espacio mental en que se configura una civilización como repertorio o conjunto de imágenes y conceptos acerca del Todo, del Universo, del sentido de la vida. Evidentemente, no todas las civilizaciones se hacen igualmente cargo de esa distancia y la tratan con la misma habilidad y acierto, o desde los mismos condicionamientos geopolíticos e históricos. ¿Qué es nacer y qué es morir? Dentro de nuestra misma civilización occidental, esas palabras denotan cosas muy diversas. Desde los preexistencianistas hasta quienes niegan la inmortalidad, hay diversidad contrapuesta de opiniones, diversidad que, creo, no nos caracteriza en este caso, pues juzgo imposible que la inteligencia de la vida humana no oscile entre la fe y convicción en la inmortalidad y divinidad de la inteligencia, hasta la fe agnóstica en la transitoriedad y solubilidad de la conciencia humana. Para Leibniz, nacer es llegar a una forma de desenvolvimiento de la conciencia en el espacio de los cuerpos humanos, por supuesto, pero su fe en la inmortalidad (fe «razonable») es tal que llama nacer a todo despertar de la conciencia, a todo despertar notable, y por supuesto, antonomásicamente al morir, que sería una mutación verdaderamente importante, un cambio de mundo, un cambio de cuerpo, un cambio, en continuidad en último término, de sensibilidad metafísica. Es la civilización, con sus modos de ver y sus hábitos, con su vocabulario y sus imágenes, con sus festividades religiosas y civiles, la que marca un sentido social a estos vocablos de nacer y morir. Pero, el trabajo de la filosofía y el arte puede trasladar de una civilización a otra por sus pasos de inteligencia, y, desde luego, puede elevar la percepción e interpretación de los trances de la vida de suerte que, del fenómeno, trasparenca más y mejor realidad metafísica. Hasta el punto de trasladarnos sin salir de este mundo, a otro mundo. Hay santos que han llegado ahí y cuya experiencia puede llegar a ser normativa y aun estado de conciencia general. No hay indiferencia de sistemas o de métodos. La monadología pretende ser una interpretación del ser que haga posibles cosas que no lo son desde otros sistemas. Esa posibilidad significa que el hombre no está abocado a un callejón sin salida, sino que tiene la posibilidad de escoger cada vez la solución mejor u óptima en la interpretación

de la realidad fenoménica. Que esto va muy despacio, es innegable. Que puede dar saltos, también. Y, para vivir, hay quienes se colocan en el fenómeno exclusivamente, o mejor, pretenden colocarse en el fenómeno exclusivamente; otros, en la realidad metafísica que trasparece en el fenómeno; otros, en fin, están en el fenómeno como si no estuvieran en él pues que se retiran en cuanto les es posible a la realidad metafísica como la sienten y ven ellos. Esto es lo que hay, esta es la condición humana, guste o no guste. Pero ¿qué nos habíamos creído? Comprendo el inconsciente deseo humano de ser como Dios. Y conozco el deseo divino de ser hombre. Desde todos estos presupuestos, hay que preguntarse qué nos dicen y para qué nos sirven la metáfora de la falta de ventanas de las mónadas y el concepto de la armonía preestablecida, los cuales han resultado llamativos y cómodos para intentar compendiar la metafísica leibniziana, pero han dificultado las cosas si se ha creído que el sistema leibniziano quedaba compendiado ventajosamente en los mismos. La segunda parte del siglo XX ha sido paupérrima metafísicamente; no es casual que el nihilismo haya campado en sus diversas formas. La inteligencia ha disfrutado con paradojas y enigmas formales. El tema de la posmodernidad significa un cansancio y una desesperanza de nuevas soluciones. El sistema más ecuménico y de mayor fuerza en la concepción de la individualidad y por tanto de los conjuntos individuales, el sistema leibniziano, se presenta hoy como la destilación de la modernidad que supo contar con el Renacimiento y la Antigüedad. El estudio de Leibniz ampliará las inteligencias y las flexibilizará, disponiendo a nuestra civilización para salir de los círculos malditos en que se metió viniendo a acabar como lo hizo en el siglo XX, con el comunismo soviético y los fascismos, con las democracias que dicen liberales pero poco liberadoras y fomentadoras de la libertad. Esta antropología metafísica no puede ser social sin ser individual ni puede ser individual sin ser social. Pero es fundamentalmente individual, porque el individuo es el punto manantial de realidad, y, en esta emergencia que es la vida y es la historia, hay que asegurar a los individuos y especialmente a los más capaces de sentir y tocar realidad. El susomestado y padecido siglo XX ha sido principalmente sociológico, masivo, corporativo, orgánico, proletario, y ha considerado lo minoritario y elitista como herético e injusto. Ha sido un siglo antirreal; consumidor en cantidades fabulosas de bienes materiales y artísticos o distractivos y de bienes de cura y remedio sanitario. En el camino a la realidad están sólo las sumersiones en el alma, llevadas a cabo por Freud y Jung, y el desmontaje de andamios que forzó Nietzsche y arrastró la secularización. Muy poco para un crecimiento interior como el que necesita la humanidad occidental.

* * *

Jaime de Salas
Departamento de Filosofía IV
Facultad de Filosofía
Universidad Complutense. Madrid