

**LA NATURE NOUS MONSTRE VISIBLEMENT  
QUELQUES ECHANTILLONS, SELON SA COSTUME,  
POUR NOUS AIDER A DEVINER CE QU'ELLE CACHE**  
(Leibniz a Lady Masham, mayo 1704, GP.III, 340)

***BERNARDINO ORIO DE MIGUEL***

1. LA NOCIÓN DE ANALOGÍA TEOSÓFICA

Para entender a Leibniz es preciso situarnos en el paradigma precientífico en el que se mueve la tradición hermético-teosófica. El principio de unidad del universo no es, para él, todavía la doctrina epistemológica de la reducibilidad de todas las cosas a principios o categorías conceptuales, como podemos verlo en Kant o Hegel, por ejemplo. Es algo previo y de carácter más global y espiritual. Frente a una concepción mecanicista de la naturaleza, que se introduce en Europa con el cartesianismo y se formula mediante leyes matemáticas carentes de todo significado espiritual, para la tradición hermética, que incorporan los pensadores renacentistas, la naturaleza no es *pensada*, sino *vivida* como un inmenso organismo, de manera que, para ellos «toda percepción física tiene simultáneamente una componente psíquica que la «anima», añadiendo a la imagen desnuda un *significado* y, al propio tiempo, un especial y poderoso tono emotivo. Así es como la antigua «Física» podía al mismo tiempo ser una «teología» y una «psicología» trascendental: por los influjos que, a través y por debajo de la materia proporcionada por los sentidos corporales, llegaban de las esencias metafísicas y, en general, del mundo suprasensible. La ciencia natural era simultáneamente una ciencia espiritual y los muchos sentidos de los símbolos reflejaban los diversos aspectos de un conocimiento único» (1). Por eso, como explica Julius Evola, afirmar que la naturaleza es, a la vez, una unidad y una totalidad es afirmar que la naturaleza no es un concepto abstracto, sino un estado concreto «sub specie interioritatis», en el que se ha suprimido la distinción excluyente Yo/no-Yo, dentro/fuera, y que lleva en sí la síntesis entre lo material y lo espiritual, entre mundo y supra-mundo. La idea de trascendencia, como algo unilateral, opuesto y distinto a la naturaleza como algo inmanente, no cabe aquí; la cosa-una subsume en sí todos los contrarios: es ella en sí misma y, al mismo tiempo, superación de sí misma; idéntica y diversa a la vez. En definitiva, no hay dualidad de principio, sino unidad integradora; de ahí la *simpatía universal* en la multiplicidad «visible» de las manifestaciones de la naturaleza viva: lo que está fuera es como lo que está dentro; lo que está arriba es como lo que está abajo, y lo que está lejos es como lo que está próximo: «las cosas más alejadas y ocultas se conocen perfectamente por analogía con las más próximas y conocidas», dirá Leibniz en sus años de madurez. Por eso, para los teósofos, lo corporal y lo espiritual se inter-penetran y son entre sí convertibles pero distinguibles. El hombre es el centro, el microcosmos donde todo tiene fin, donde se refleja el macrocosmos, mas no porque sean distintos; es la misma realidad en perspectiva, «en racourci», que dirá Leibniz en su titánico esfuerzo por «racionalizar» esta cosmovisión (2). Podemos hablar de inmanencia, de panteísmo, de emanación, de «fulguraciones», de espejos, de globos de mercurio, etc.: los lenguajes estallan en las formulaciones más exóticas. La naturaleza es un vasto paisaje

donde todo está en todo, y donde cada cosa es definible en términos de otra sin dejar de ser ella misma (3).

## 2. ORÍGENES BÍBLICOS DE LA ANALOGÍA TEOSÓFICA

Esta idea de la unidad analógica del cosmos no era evidentemente nueva. Habríamos de remontarnos probablemente a la filosofía griega de Parménides y Heráclito, los presocráticos y Platón, y, todavía más allá, al influjo en ellos de la filosofía oriental.

Sin embargo, y sin negar esta última afirmación, hay un hecho que los estudiosos del Renacimiento han puesto de relieve. Las dos corrientes de pensamiento más importantes que desembocan y adquieren espléndida eclosión desde el siglo XV al XVII son la que se organiza en torno al *Corpus Hermeticum* y la *Especulación Kabbalística*. El cruce de ambas tendencias es el que produce esa fantástica y variopinta acumulación de libros, sistemas, sermonarios, tratados, guías..., que pueblan la Europa de estos siglos hasta el triunfo del cartesianismo. Basta asomarse a los catálogos de la Herzog August Bibliothek, de Wolfenbüttel, que Leibniz presidió, o de cualquier otra biblioteca de la época, para llenarse uno de asombro.

Pero en lo que, a mi juicio, no se ha insistido aún lo suficiente es en el hecho de que ambas tendencias son fundamentalmente deudoras de una fuente común, que no es Platón ni Aristóteles, ni siquiera el neoplatonismo gnóstico —con ser todos ellos importantes— sino la Biblia, la Torá. Y no tanto, o no sólo, por la veneración hacia la “palabra de Dios” y las obligadas citas bíblicas con que ha de avalarse cualquier argumentación, cuanto sobre todo por la disolución de la noción de «ser» en la noción de «historia» que es el punto central de la metafísica bíblica, de donde arranca en buena medida la idea de la naturaleza como organismo *vivo*. Todo el Antiguo Testamento —y en gran parte el Nuevo— es una «elaboración teológica» sobre las primitivas tribus nómadas. La metafísica bíblica —y luego la kabbalística— se funda en una muy peculiar noción de *símbolo*. En efecto, para el pensamiento bíblico, todo acontecimiento tiene una dimensión, a la vez, divina y cósmica, y sólo adquiere estatuto epistemológico como hecho histórico en el sucesivo repensamiento y experiencia que del pasado hacen las generaciones futuras. Todo es simbólico y metafórico; pero la metáfora no es una operación meramente lingüística basada en semejanzas u homonimias; la metáfora es la impleción o el cumplimiento de un hecho en y desde otro hecho «para que se cumplan las Escrituras» en orden a nuestra salvación.

Por lo tanto, el «método» de acercarse al «ser» de lo que ocurre no es contemplarlo, sino *completarlo*, buscarle «sentidos», en el doble convencimiento de que tales lenguajes ocultos están ahí, en las cosas, y de que nuestra capacidad interpretativa —que no deja de ser el otro lado de la «misma realidad»— es lo que esas cosas necesitan *para ser*. Así, nada se define por sí mismo, sino desde lo otro; de ahí el sentido de colectividad, de familia, de herencia y transmisión, y la siempre inacabada realidad de lo que fluye, como *experiencia presente de lo que fue*. Dicho de otra manera. sólo «quoad nos» puede la facultad hermenéutica del hombre ser considerada como un hecho epistémico, sometido a reglas más o menos empíricas. Para el mundo bíblico, el «sentido» no tiene límite epistémico alguno, aunque a nosotros no se nos alcance, porque el «sentido» es el Todo infinito e insondable de la Palabra de Jahwe; no se somete, pues, al

tiempo ni al espacio, y es el manantial inagotable —invisible— de lo que todo lo visible es expresión, a su vez, siempre inacabada y siempre interpretable. Las diversas y complicadas interpretaciones que los judíos hacían de la Torá —y que tan magistralmente ha descrito Scholem— están basadas en esta concepción mágico-analógico-teológica del ser, que degenera muchas veces en verdaderas locuras ininteligibles, arbitrarias y absurdas, al menos para nosotros. Pero, a la vez, nos hacen comprender que la dialéctica entre lo visible y lo invisible, entre lo uno y lo múltiple, y la concepción del ser como organismo vivo indefinidamente transformable —que, sin duda, tiene también fuentes griegas—, adquiere en la cultura occidental el denominador común de una experiencia cósmica en virtud de su raíz judaico semita. Es decir, el convencimiento de que lo inmanente, lo cotidiano, lo visible, lo que tocamos, está transido de trascendencia y, por lo tanto, de alguna manera ocurre *para que* veamos lo que está más allá. Esta era la esencia de la concepción teocrática del pueblo judío, que encontramos luego orquestada a lo largo de la historia en muy diversas variaciones: una de ellas, por ejemplo, es el providencialismo cristiano; otra es, sin duda, el propio mesianismo judío; una tercera es el ejemplarismo medieval y la teoría de las semillas esparcidas por la naturaleza. o la doctrina de los dos libros... La idea de que Dios —la Palabra— habla en figura y jeroglífico para que, a través de éstos, le busquemos y entendamos la unidad originaria que es Él mismo, no es griega, sino hebrea, y la desarrolló el pueblo judío, como digo, en miles de fórmulas y maneras.

La especulación kabbalística en general, y la *Kábbala Luriana* en concreto, es la puesta en práctica de esta idea. La expulsión de 1492 fue el material con el que los judíos de Safed vuelven a releer una vez más su milenaria historia desde la noción de «exilio». Las nuevas circunstancias dramáticas son el lado visible del lenguaje divino cósmico con el que el Uno Inefable (ENSOPH) se muestra. La *Kábbala Luriana* es una gigantesca metáfora de la unidad divino-humana, del punto de luz indivisible y del microcosmos, como no se le escapó al perspicaz Leibniz en su paso por Sulzbach camino de Italia en el invierno de 1687-1688.

Por su parte, el *Corpus Hermeticum* recorta las múltiples tendencias gnósticas que en él aparecen sobre el fondo común de la unidad analógica experiencial del cosmos. El Verbo, el Logos, la Unidad es lo que oye, mira y unifica el orden de las cosas desde la mente del hombre, que se convierte así en la representación mundana de la esfera inteligible, y esto es lo que significa que el hombre sea microcosmos. El pensamiento no es una abstracción, sino la comprensión *vital* del Todo, que es la Luz y Vida expresada en el conjunto de las cosas. Y como todas las cosas están en el pensamiento, en el Nous, el hombre se hace semejante al Uno-Dios, porque sólo es *inteligible* lo que es *semejante*. Sólo desde la semejanza se da la simpatía y la comprensión. Por eso, el hombre es el microcosmos que se encuentra entre Dios-Uno y el Todo-Uno-Plural, que son las cosas, el macrocosmos. El hombre —se dice en el *Asclepios*— es una gran maravilla, un viviente digno de reverencia y honor. Pues pasa a la naturaleza de un Dios, como si él mismo fuera un Dios (4). El hombre queda asimilado a la Divinidad por su entendimiento, y el resto de las criaturas está ligado él por lazos de amor y dependencia; él ocupa el privilegiado lugar de intermediario entre Dios y las cosas, y el centro representativo de todo el universo, pues Dios ha querido reproducir en este pequeño mundo lo que ha hecho en el grande.

El *Corpus Hermeticum* es evidentemente mucho más que el principio de unidad analógica: los temas de su especulación son inagotables. También la *Kábbala* en general,

y la *Luriana* en particular, fue mucho más, incluso —hasta la actualidad— un movimiento político. Pero no trato ahora de hacer una síntesis de estas corrientes intelectuales. Me interesa señalar solamente que la experiencia de la unidad del cosmos, vivida por los teósofos y aplicada a todas las manifestaciones del ser —por eso es unidad analógica— es el motivo central que da coherencia a la infinita variedad de sistemas del universo que atraviesa Occidente desde el gnosticismo hasta el cartesianismo, incluso en sistemas bajo otros aspectos contradictorios entre sí. Es una idea que, en origen, es teogónica y bíblica; pasa luego a convertirse en teocrática. Y cuando llegan los tiempos modernos, el Renacimiento, se transforma en cosmológica.

Hubo, así, un proceso de «laicización» o «paganización» de esta idea, cuando, a partir del Renacimiento, la naturaleza es elevada a la categoría de absoluto o «animal orgánico», como ocurre en Bruno, por ejemplo. Yes normal que los propios pensadores no fueran siempre conscientes de todos los horizontes en que se movían, lo que nos los hace más frescos y espontáneos: «La naturaleza —dice Leibniz— se complace en ofrecernos pequeñas pistas —«des petits échantillons» a fin de que adivinemos lo invisible, pues todo en todas partes es como aquí». Las meditaciones de Leibniz —que «giraban en torno a la unidad y el infinito»— son un gigantesco esfuerzo por explicar desde la Nueva Ciencia esta unidad analógica del mundo, sin salirse de ambas.

### 3. LA «EXPRESIÓN» Y LA ANALOGÍA TEOSÓFICA EN LEIBNIZ

Es bien conocida la doctrina leibniziana de la expresión y las importantes consecuencias que ha tenido para los estudios de lingüística, semiótica y epistemología. No lo es tanto, en cambio, el *uso* que el propio Leibniz hizo de esta noción, y tengo la sospecha de que una lectura retrospectiva de sus escritos desde los actuales modelos semióticos, ha desfigurado o minusvalorado el paradigma *teosófico* en el que el filósofo se movió:

Una cosa expresa a otra (en mi lenguaje) —escribe Leibniz a Arnauld— cuando hay una relación constante y reglada entre lo que se puede decir de la una y de la otra. Así, por ejemplo una proyección en perspectiva expresa su (original) geométrico. (5).

Y en *Quid sit Idea* define así:

Se dice de algo que expresa una cosa cuando contiene caracteres (habitudes) que responden a los caracteres de la cosa expresada (6)

Así, el modelo de una máquina expresa la máquina misma, un dibujo en un plano expresa un sólido, una oración gramatical expresa pensamientos y verdades, etc. Pero lo que es común a todas estas expresiones es que de la sola contemplación de los caracteres del expresante podemos llegar al conocimiento de las propiedades correspondientes de la cosa expresada:

Unde patet non esse necessarium, ut id quod exprimit simile sit rei expressae, modo habitudinum quaedam analogia servetur. (7).

El problema reside, por tanto, en describir en cada caso el tipo de relación que se define entre ambos analogados. Hay expresiones cuyo fundamento es, al menos en parte, arbitrario—prosigue Leibniz en *Quid sit idea*—, por ejemplo, las que se realizan mediante sonidos o caracteres. Otras, en cambio, tienen un fundamento natural, el cual, a su vez, puede ser de dos clases: una, por razón de *semejanza*, como la que se da entre un círculo grande y un círculo pequeño, o entre una región y su mapa hecho a escala, y otra, *por razón de origen*: así, «el efecto completo representa a la causa plena», pues del conocimiento de tal efecto siempre podemos llegar al conocimiento de su causa. Pues bien, dice Leibniz, este es justamente el caso de la analogía cósmica:

Ita facta cuiusque repraesentant ejus animan, et Mundus ipse quodammodo repraesentat Deum. (8 ).

o como le dice más claramente a Foucher:

Todo efecto expresa su causa, y la causa de cada sustancia es la resolución que Dios tomó de crearla; pero esta resolución encierra relaciones en todo el universo, pues Dios tuvo a la vista el todo al tomar la resolución sobre cada parte, ya que cuanto más sabio es alguien tiene designios más coordinados. (9).

El fundamento de toda expresión es, pues. LA RESOLUCION DEL MÁS SABIO COORDINADOR: factum divinum sapientissimum. Por lo tanto, la expresión leibniziana queda incluida dentro de estos dos extremos:

a) Por una parte, las leyes de la dinámica *prohiben* a toda sustancia *cambiar su dirección* en virtud de la acción externa de otra sustancia, lo que confirma o muestra en las fuerzas derivativas la ley esencial de toda entelequia: su «noción completa» y «espontaneidad»: toda sustancia encierra en sí desde el principio todo lo que en el futuro le haya de ocurrir, y, por lo tanto, «omnis passio corporis oritur a vi interna, licet occasione externi». Desde ese punto de vista, todo conocimiento ha de ser necesariamente *analógico*; es decir, desde fuera, desde otros sistema de signos; y en definitiva, todo sistema de signos sólo es decible desde otro sistema de signos y de signos de signos, y así sucesivamente...

b) Por el otro extremo, la pura arbitrariedad divina en los sistemas de relaciones, a la que podría conducir la noción de expresión, queda también excluida por la ley de la armonía, i. e., porque cada sustancia individual debe ser componible con todas las demás en razón de su cantidad de esencia, es decir, de su inteligibilidad en la mente divina, lo que es —obsérvese bien— previo a los decretos resolutivos de la voluntad de Dios: «Mundus est effectus Dei voluntarius, sed ob rationes inclinantes seu praevalentes» (10).

Por lo tanto, entre estos dos límites —exigencia de espontaneidad y exclusión de arbitrariedad— la compossibilidad de los existentes nos introduce, sin duda, en sistemas de analogía con cierto *fundamento natural*, que es *algo más* que el mero responder constante y reglado, *algo más* que la pura resolución divina, pues es propio del sabio —dice Leibniz— establecer relaciones entre el todo y las partes; se entiende relaciones con el máximo de proporcionalidad o «naturalidad», el máximo de respuesta *adecuada* posible, de acuerdo con la exigencia de cada cantidad de esencia, que «obligó» a Dios a dar paso al más componible, i. e., al más «natural» de los mundos posibles. La teoría leibniziana de la armonía —«debe existir cuanto más de esencia sea posible y

componible»— viene a completar inexorablemente la doctrina de la expresión, y ambas han de ser estudiadas conjuntamente. Ambas, a su vez, están conectadas con la idea más común a toda la tradición teosófica, desde el IV Evangelio, el *Corpus Hermeticum* y la *Kábbala* hasta Leibniz: el *Nous* divino ve y entiende en nosotros; el hombre, criatura inteligente, lleva en su interior los trazos y semejanza de su Creador. Era la idea del microcosmos (11).

Pues bien, estas tres ideas desencadenan en las manos de Leibniz una verdadera *revolución*, pues, salvando la espontaneidad de la sustancia, prescriben que toda posible analogía o expresión o respuesta entre sustancias, por nosotros *inteligiblemente* definida, *es lícita en sí misma como instrumento de argumentación*, pues se supone que Dios, sabiduría infinita, la ha tenido que establecer: «nullum vacuum formarum», ningún vacío de relaciones. Dicho de otra manera, si la diferencia que media entre Dios y la criatura inteligente no reside en la diferencia del objeto a conocer, sino en la «limitación del conocimiento por parte de la criatura» (12), el destino dialéctico del hombre-microcosmos será la búsqueda creciente del máximo de composibilidad posible encontrable en los sistemas de respuestas o expresiones entre los seres de la creación, *cualquiera que sea el nivel ontológico en que cada serie se verifique*; porque tales niveles sólo lo son «quoad nos», pero no en sí, en el fondo de las cosas «donde todo es como aquí». Para establecer las expresiones o relaciones de los existentes, Dios no tiene más límite que la composibilidad de los posibles. Pero, si tenemos en cuenta que el número de posibles, con su correspondiente exigencia para existir, y de relaciones entre posibles, y de reglas de composición de tales relaciones... es infinito, *se desvanece* todo fundamento a priori para cualquier *demarcación ontológica*, y nos sitúa en el terreno del CONTINUO ANALÓGICO. Pero estas consideraciones nos llevan más allá de la teoría de la expresión.

#### 4. EL USO UNIVERSAL DE LA EXPRESIÓN

En efecto, aquí reside el verdadero «escándalo» del modo de razonar de Leibniz: todo vale «dummodo habitudinum quaedam analogía, quaedam proportionalitas, quaedam inteligibilitas servetur». Leibniz no confunde, claro está, los mecanismos que gobiernan las mezclas de las sustancias químicas con las leyes de la Física, las reglas de la Psicología o las normas sociales; cada uno de estos universos tiene su legalidad propia. Sin embargo, Leibniz sostiene, por ejemplo —cosa que no habría sido admitida por ningún «moderno»— la validez *probativa* del siguiente argumento: Así como el punto, que no es parte compositiva de la línea sino algo heterogéneo a ella, se requiere, sin embargo, para que la línea pueda ser inteligible, así también se ha de decir que la sustancia indivisible no forma parte de la composición del cuerpo, pero constituye su requisito interno esencial. Entre la relación metafísica «sustancia/cuerpo» y la relación matemática «punto/línea» hay evidentemente «quaedam proportionalitas» que, en el caso, queda bastante definida *en un aspecto*, a saber: «formar parte de», frente a «ser requisito para». En ambos niveles se niega la primera alternativa y se afirma la segunda; pero tanto lo que se niega como lo que se afirma está referido a realidades *cualitativamente* distintas, y cabe preguntarse si el aspecto considerado es lo suficientemente relevante o definitorio en *cada* uno de los dos niveles como para que la expresión del uno —el conocido o visible «punto/línea»— pueda servirnos para decir o comprender el otro —el desconocido u oculto «sustancia/ cuerpo»—. Parece que sí es lícito, al menos así lo cree Leibniz, pues

no olvidemos que ésta era la única manera de salir de un animismo incontrolado sin caer en el cartesianismo (13).

Pero ocurre que la *misma* estructura formal es aplicada por el filósofo a otras realidades y en otros contextos. En efecto, la oposición «formar parte de» frente a «ser requisito para» no sólo sirve a Leibniz para definir la entelequia simple frente a su cuerpo orgánico; le sirve también para describir «l'enveloppement des monades» frente a la «mónada dominante» en la construcción de la sustancia compuesta o corpórea. Así, explica a Des Bosses que el envolvimiento de unas mónadas en otras constituye la *materia secunda*, siempre en perpetuo flujo, de la permanente sustancia compuesta o animal orgánico: «substantia composita non consistit formaliter in .monadibus et earum modificationibus» (...), sino que «a quibus (monadibus) composita dicitur, etsi *ex iis* non sit agregata» (14); este es precisamente el argumento que tiene Leibniz para afirmar que, por las mismas razones por las que se conserva la entelequia simple, se conserva también todo el animal orgánico o sustancia compuesta y que, por lo tanto, no hay en rigor ni nacimiento ni muerte, sino el envolvimiento y desenvolvimiento del *mismo* animal, argumento que podía escandalizar a cualquier biólogo.

Si pasamos a esa especie de ontología-psicología que Leibniz construye con su teoría de las «petites perceptions», el argumento funciona de manera semejante: la continuidad del Yo substancial *emerge* del fondo de las percepciones insensibles sin ser una *composición* de las mismas (15). Y si hubiera tardado un par de siglos más en nacer, probablemente habría añadido lo siguiente: «*de la misma manera*, la estructura atómica no forma parte compositiva de la estructura molecular, pero ésta *resulta* de aquella, que es requisito para que la molécula sea inteligible; a su vez, toda estructura atómica es un envolvimiento de otras más pequeñas, a quibus composita dicitur etsi *ex iis* non sit agregata..., et sic in infinitum», pues siempre son necesarios “animáculos *actuales*” siempre menores y nunca últimos (¡).

Se ve así que Leibniz utiliza la teoría de la expresión de manera RECURSIVA, es decir, el esquema formal de una misma analogía admite una variación indefinida, una infinidad de usos que permite una aplicabilidad *continua* de la misma. Quiero decir: así como la división de la materia en partes indefinidamente—recursivamente— cada vez más pequeñas era el método analítico para poder *decir* la acción de la entelequia en términos de partícula fenoménica, así también la división *continua* del reino ontológico del ser en partes indefinidamente —recursivamente— más pequeñas permite el *salto* de unos fenómenos a otros a través de una estructura formal que, en virtud de la *continuidad ontológica*, resulta ser común. Un ejemplo simple y obvio de esta aplicabilidad universal es la estructura formal «mayor/menor»; pero un caso no tan sencillo es el analizado hace un momento «formar parte de/ser requisito para», o el propio principio de razón suficiente, y otros mil ejemplos que, por brevedad, no puedo citar aquí. Leibniz estaba convencido de la *continuidad analógica de las manifestaciones fenoménicas del ser salvaguardando siempre la singularidad de cada existente en la contingencia de un universo actualmente infinito* y muy lejos de la demarcación ontológica que impuso la Ciencia Moderna. Toda la dinámica leibniziana es un ejemplo asombroso de esto que estoy diciendo.

Esta manera de argumentar es evidentemente teosófica y «laicamente» bíblica o kabbalística, en el sentido que he explicado en los primeros párrafos de este trabajo.

Leibniz, con todo su bagaje teórico y con todos sus descubrimientos en el campo de la dinámica y de las matemáticas, es partícipe de esta cosmovisión:

Convienes recordar —dice en las *Considérations sur l'esprit universal unique*— que la naturaleza tiene a bien descubrimos sus secretos en pequeñas muestras, para permitirnos juzgar del resto, pues todo está en correspondencia y armonía. (16).

La naturaleza juega a darnos pequeños guiones de trabajo —«de petits Echantillons»—, para que nosotros adivinemos el resto. Un «échantillon» es, para Leibniz, algo más que una pista arbitraria o una ilustración metafórica; es como un pequeño modelo, un esquema aplicable, una estructura formal observable, a la que la naturaleza jamás pone más límite de aplicabilidad que la propia capacidad recursiva de la inteligencia humana: «ce que la raison naturelle favorise doit estre préféré» (17), «ya que es conforme a la perfección divina el haber operado siempre más allá, para producir el mayor bien que es posible» (18). Así, los ejemplos de Leibniz son verdaderamente chocantes e ilustrativos:

«La naturaleza nos muestra la transformación de orugas e insectos, pues las moscas provienen también de los gusanos, para que adivinemos que hay transformaciones por todas partes». (19).

Las transformaciones particulares observables en orugas e insectos son el lado exterior, emergente en pequeños detalles, de una profunda realidad de la que son parte; son la cresta visible de la transformación universal invisible. Por eso son «un échantillon» para que entendamos la unidad profunda de la naturaleza vital del mundo,

parce que la matière arrangée par une sagesse divine doit estre essentiellement organisée partout, et qu'ainsi il y a machine dans les parties de la machine naturelle à l'infini (20).

Otro ejemplo:

La naturaleza nos ha mostrado en el sueño y en los desvanecimientos una guía—un échantillon—que nos debe hacer juzgar que la muerte no es el término de todas las funciones, sino solamente una suspensión de ciertas funciones más observables. (21).

He aquí un ejemplo formidable de la aplicación universal de la expresión. Sólo desde el supuesto de un continuo cósmico analógico es posible juzgar, contra toda apariencia, que la muerte es sólo una transformación parcial porque el sueño así lo es, sin que la afirmación sea una completa insensatez. El argumento de Leibniz para afirmar la no existencia de la muerte es, según acabamos de ver hace un momento, que la misma relación hay entre la mónada dominante y las mónadas envueltas en mónadas que constituyen su fluyente cuerpo orgánico, que la que se da entre la entelequia simple y su cuerpo orgánico, y, por lo tanto, lo mismo que se conserva la entelequia simple y su cuerpo orgánico siempre variable, se conserva también todo el animal. Pero puesto esto así, el sueño cumple la función de hacérslo ver, de llevarnos de lo visible a lo invisible, incluso contra toda apariencia, de hacernos comprender —un «échantillon»— que la muerte es sólo un sueño más profundo «etsi nobis non advertentibus». Por eso, cuando Leibniz afirma que «les choses les plus éloignées et les plus cachées s'expliquent parfaitement par l'analogie de ce qui est visible et près de nous», no está preconizando sin más el origen empírico de nuestros conocimientos, sino afirmando más bien el carácter continuo y unitario de la naturaleza y, por consiguiente, el valor estrictamente probativo



de la analogía: «tout comme icy au fond des choses». Vemos así que la analogía leibniziana va más allá de la pura noción moderna de símbolo, tal como explica Teófilo a Filalethes en los Nuevos Ensayos (22).

La analogía leibniziana consiste, pues, esencialmente en que la noción misma de «probar» o «argumentar» es analógica en el sentido de que el mundo, en sus múltiples y aparentemente variadas formas, es un continuum atravesado por estructuras formales supra-sistémicas universalmente aplicables; es decir, recursivamente diversificables hasta el infinito. Toda estructura formal del mundo es infinitamente aplicable en universos cualitativamente distintos «dummodo ipsa proportionalitier servetur». La estructura «formar parte de» frente a «ser requisito para» se mantiene *formaliter* constante en la relación «punto/línea», en la relación «entelequia/cuerpo orgánico», en la relación «mónada dominante/mónadas envueltas en mónadas», en la relación «Yo sustancial/petites perceptions»; incluso en el cálculo binario, donde—dice Leibniz— el número 3 no es simplemente el sumatorio compuesto de  $1 + 1 + 1$ , sino que «resultar ex relacione situs unitatis», donde, por cierto, utiliza el mismo argumento para «probar» — un échantillon— que Dios no es la materia de las cosas ni se confunde con ellas:

«non per conflationem» (...), sed per influxum quendam, ut sic dicam, perfectionum majorem minoremve, prout determinatur situs unitatis respectivus, qui non nisi Umbra est Unitatis Absolutae» (23).

Pero estos análisis, a los que nos ha llevado Leibniz con su teoría de la expresión, nos hacen comprender que ésta es sólo una pieza de la analogía cósmica que practica el filósofo. O, si se prefiere, no es la teoría misma de la expresión, sino la utilización universal de la misma en el continuo cósmico de la armonía, lo que define la original posición de Leibniz.

## 5. EL CONTINUO CÓSMICO ANALÓGICO

He aquí el nivel definitivo de la analogía leibniziana. Toda entelequia o átomo energético infinitesimal está esencialmente incorporada y, a su vez, toda partícula de materia, por pequeña que sea, es el resultado fenoménico del punto energético que en ella anida y que será siempre «minor quavis data parte materiae». Y esto, a fin de que no haya en el universo desertores del orden. Es lo que Leibniz designa con la fórmula UNIVERSALIDAD Y UNIFORMIDAD DE TODAS LAS REGLAS DE LA NATURALEZA, QUE NO ADMITEN EXCEPCIÓN:

«la nature est uniforme dans le fond des choses, quoyqu'il y ait de la variété dans le plus et dans le moins et dans les degrés de perfection» (24).

Sólo bajo esta uniformidad/variedad es lícito afirmar leibnizianamente, por ejemplo, que una ecuación continua expresa una curva, de la misma manera que un agregado corporal expresa una sustancia espiritual. «De la misma manera» significa que, a pesar de que el analogado «ecuación/curva» se verifica en el orden *ideal* de los números y su correspondiente analogado «agregado corporal/sustancia» opera en el orden *real-fenoménico* de la materia, en ambos casos se verifica la misma regla: «una cosa expresa a otra cuando hay una razón constante reglada entre lo que se dice de la una y de la otra». En el primer caso, cada incremento infinitesimal de la variable «x», al que corresponde

otro incremento en la variable «y» de la ecuación, expresa algo en sí completamente distinto —pero reglado y constante— a saber, una infinitesimal inclinación de la curva; en el segundo caso, por ejemplo, un incremento bioquímico de adrenalina en el cuerpo expresa algo en sí completamente distinto —pero reglado y constante—, a saber, una mayor emoción en el alma. Pero la sola teoría de la expresión no da de sí para establecer tal igualdad entre «ecuación/curva» y «agregado corporal/sustancia», a menos que se suponga la «uniformidad de todas las reglas de la naturaleza sin excepción». Sólo así pasa de ser una bella ilustración, para convertirse en una razón probativa. De esta manera, la «expresión» es una de las reglas supra-sistémicas que operan dentro de la analogización cósmica del continuo. Pero no es la única, ni siquiera la más universal. Superior a ella es, por ejemplo, la recursividad infinitesimal en la que Leibniz subsume la «expresión», y que está esencialmente asociada a una tercera regla aún superior: il ya de la vie repandue par tout. Estas tres reglas enhebran el continuo vitalista recursivo que deriva de la regla primera y absoluta que preside todo el sistema: LA ARMONÍA COMO EXIGENCIA DEL MÁXIMO DE SER POSIBLE COMPOSIBLE.

En mi opinión, todo el sistema conceptual de Leibniz es, así, una gigantesca y genial formalización del viejo mito de la unidad orgánica del cosmos, que se transmite desde la «Prisca Theologia», pasando por el neoplatonismo y el Corpus Hermeticum, y entra con Ficino y Pico en los teósofos renacentistas. Lo de dentro—dice Leibniz—es como lo de fuera, lo oculto es como lo visible, pues la naturaleza es una unidad orgánica «arrangée par la souveraine Sagesse»; por eso, se la conoce «parfaitement par l’analogie de ce qui est visible et pres de nous».

Se entiende así mejor la noción de «échantillon» como una guía visible que nos pone la naturaleza, aquí y allá, para hacernos juzgar del resto invisible, como Jahwe lo hacía con los viejos intérpretes bíblicos y kabbalistas.

Pero, al mismo tiempo, se comprende también la dificultad de leer a Leibniz desde el paradigma clásico de la modernidad. No hay en el filósofo de Hannover un criterio de demarcación ontológica, sino más bien un talante de recursividad ilimitada, que es lo que exige la uniformidad de las reglas sin excepción. La polémica sobre los infinitesimos, que se inicia con las propias dubitaciones de Leibniz ---recuérdese su correspondencia con De l’Hospital, con Johann. Bemuilli y con De Volder— y que ha tenido una interesante historia hasta el «non-standard analysis» de Abraham Robinson, por ahora (25), ha de leerse en su conjunto, me parece a mi, desde la perspectiva del continuo cósmico analógico, que aquí estoy sugiriendo. La idea de que cada ser expresa «en racourci» a todo otro ser de la creación hasta en sus más íntimas partes, era algo que Leibniz había aprendido desde muy joven en la lectura de los antiguos. Cuando más tarde en París formula el cálculo diferencial e inicia sus estudios matemáticos sobre el infinito, descubre en ellos «un échantillon» de la recursividad universal que gobierna el mundo, y eleva SIMBÓLICAMENTE el infinitésimo ---el *triángulo característico*--- a la categoría de una de las reglas supra-sistémicas del continuo analógico ---la *mónada simple*---. A partir de ese momento, Leibniz la usará siempre que se trate de describir cualquier realidad que admita grados diversos —el conatus, la elasticidad, la percepción/perfección de las infinitas criaturas, las «petites perceptions», etc. ---, y para describir toda la realidad como un todo continuamente graduado. La disolución de parciales demarcaciones ontológicas en recursividad infinitesimal es otra manera de formular el nominalismo esencialista de Leibniz o principio de los indiscernibles: sólo en lo individual se da lo universal.

## CONCLUSIÓN

Un estudio del lenguaje leibniziano a la luz de estos principios de la unidad analógico-teosófica nos permitirá descubrir en los detalles la admirable síntesis que el filósofo supo hacer de lo viejo y de lo nuevo. Y, paradójicamente, más allá de Descartes y de la Ciencia Moderna. podrían iluminarse algunas intuiciones metafísicas que se esconden bajo los actuales paradigmas post-newtonianos.

## NOTAS

(1) J. Evola: *La Tradición Hermética*, Roma 1972; vers. esp. Barcelona 1973. pp. 34-35.

(2) *Considérations sur les principes de Vie et sur les Natures Plastiques*, 1705: GP VI. 538ss; cfr. Evola, I. o.c. p. 39-47.

(3) Fr. Yates: *Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964; cap. VIII: Renaissance Magic and Science, p. 144- 156. E. Garin: *Medievo y Renacimiento*, vers. esp. Madrid, 1981, caps. 3 y 4, pp. 112-139.

(4) *Asclepios*, n. 2,6. Ed. de P. Samaranch: *Trismegisto. Tres tratados*, Buenos Aires, 1973. pp. 91, 95. Véase Leibniz: *Theodicée*, II, § 143: GP. VI, 197. *Monadologie*, n 83: GP. VI, 621.

(5) GP. II, 113-114

(6) *Quid sit Idea*: GP VII, 263.

(7) *Quid sit Idea*: GP VII, 263-264.

(8) *Quid sit Idea*: GP VII, 264.

(9) GP I, 383-384.

(10) A. Rivaud. *Textes Inédites de Leibniz*, publiés par M. Ivan Jagodinski, en Rev. de Metaph. et de Morale, 1914, pp. 97-Ss. *De ipsa natura...* GP IV, 504-516, passim. *De rerum originatione radicali*, GP VII, 302-308, passim. *Animadversiones ad Wachterii ELUCIDARIUS CABALISTICUS*, en A. Foucher do Careil, : *Refutation inédite de Spinoza par Leibniz*, Paris, 1854, p. 48.

(11) Léase, por ejemplo, el párrafo IX del *Discours de Metaphysique*: GP IV, 434.

(12) *Monadologie*, § 42, 60: GP VI, 613, 617.

(13) Véase correspondencia con el P. Fardella, carta de marzo de 1690, en A. Foucher de Careil: *Nouvelles Lettres...*, p. 320.

(14) A Des Bosses, 29 de mayo 1716: GP II, 517-518, 519; 17 marzo 1706: GP II, 305-306.

(15) *Disc. Metaph.*, n. XXXIII: GP IV, 458 s; *Système Nouveau*: GP IV, 484-485; *Nouv. Essais* Preface: GP V, 46-52.

(16) GP VI, 533-534.

(17) *Considérations sur les principes de vie et sur les Natures Plastiques*. GP VI, 545.

(18) Leibniz a Hertel. 8/18 enero de 1695: A. I., 11, n. 14, p. 18; a la Electora Sofía, 3 de septiembre 1694: A.I, 10, n. 54, p. 61.

(19) GP VI, 534.

(20) GP VI, 544.

(21) GP VI, 534.

(22) *Nouv. Essais*, I, 1: GP V, 65.

(23) Primer escrito a Bourguet. GP III, 544.

(24) Leibniz a la reina Sofía-Carlota, 8 de mayo 1704; GP III, p. 343.

(25) Véase, por ejemplo, Mc D. Ross: *Leibniz and De Volder on the infinitely small in Metaphysics*, en Stud. Leibn. Sonderheft 14, 1986, p. 169- 177. R. Tatom: *Lagrange et Leibniz. De la Theorie des Fonctions au principe de raison suffisantie*. en IV Intern. Leibniz-Kongress, Hannover, 1983, Vorträge. pp. 746-756. J de Lorenzo: *Pascal y los indivisibles*, en rev.Theoria, n. 1, 1985, pp. 87- 120. J de Lorenzo: *Análisis infinitesimal. Estudio preliminar*, Madrid 1987, pp. IX-LXXI. A. Robinson: *Non-Standard Analysis*, Amsterdam 1966, cap. X: Concerning the history of the Calculus. pp. 260-282. H. J. M. Bos: *Differentials, Higher-Order Differentials and the Derivative in the Leibnizian Calculus*, en Archive for History of exact sciences, vol.14. Berlin 1974-75. pp. 1-90. v. Gómez Pin: *Infinito y medida*. Apéndice 2: Ontología e historia del Cálculus, Madrid 1987, pp. 127- 154.