

SPINOZA Y LEIBNIZ SOBRE DEFINICIONES GENÉTICAS

UNIVOCIDAD Y ANALOGÍA

Bernardino Orio de Miguel

Abstract

Leibniz believed that the latest criterion of the truth of ideas was not the subjective Cartesian intuition, but the logical form of the universal mind. Therefore, the geometrical connection made by Spinoza between essences of things and intuition of minds implied, for Leibniz, a rigid, closed univocity of thoughts. On the other hand, the study of the structural plurality of languages and signs, the *ars combinatoria* of numbers and words, the infinite series, and the wide horizon discovered on the infinitesimal calculus, guided him to the analogical, polysemical and holistic conception of the natural science, that is of the language. The world should be an open not geometrical infinity of single things under the cosmic complexity between words and things.

I

La geometría, una ciencia sometida todavía al trazado sensible de figuras en el plano, fue en el siglo XVII el paradigma de toda demostración científica. Había enseñado Aristóteles que la *definición*, sin ser todavía una demostración, muestra la esencia de la cosa y es el fundamento de toda ciencia, la cual ha de verificarse mediante el conocimiento de las causas de las cosas ¹. Por su parte, los matemáticos griegos, desde Eudoxo, Arquímedes, Apolonio o Euclides, habían dejado una inmensa herencia de trabajos geométricos sobre el movimiento de los cuerpos y habían vislumbrado algunos de los misterios de lo infinitamente pequeño, que constituirá el punto álgido de la matemática del siglo XVII. Hobbes, en el *De corpore*, siguiendo en parte al estagirita y no tanto a Arquímedes o Euclides, se había limitado a definir la geometría como la ciencia del movimiento, y el movimiento como el *generador* o causa de los fenómenos, a los que él llamaba “phantasmata” o impresiones que elaboramos subjetivamente en nuestras operaciones mentales, sin que éstas ---pura construcción imaginativa--- nada tuvieran que ver con los objetos externos, con los cuerpos ². Pero la intuición cartesiana de las ideas claras y distintas había dado un revolcón al sensualismo constructivista hobbesiano defendiendo la inmediatez o adecuación inteligible entre la *esencia* de las cosas, el *acto* intuitivo y el *contenido* de lo intuido, pero manteniendo, al mismo tiempo, el carácter generativo del conocimiento geométrico. De manera que, generalizando

¹ Aristóteles, *Analíticos Posteriores*, libro II, cap. 3; libro I, cap. 2, passim: “Solamente tenemos conocimiento científico de una cosa cuando conocemos su causa”.

² Th. Hobbes: *De corpore*, I, VI, n. 6: “las definiciones no son sino las explicaciones de nuestros conceptos más simples”; n. 13: “En las definiciones de los nombres de cosas que se entiende que pueden tener causa debe constar dicha causa o *modo de generación*, como cuando definimos que el círculo es la figura originada por el giro de una recta en un plano, etc”, ed. B. Forteza, Valencia, Pre-Textos, 2010, p. 237s, 245s; cfr. II, VIII, n. 10, p. 273, etc.

desde la geometría a la ciencia mecánica y a la filosofía natural, los continuadores de Descartes, nos interesan ahora Tschirnhaus y Spinoza, entendieron por una parte, con Hobbes, que la definición científica debería explicar la causa de las cosas, esto es, su *generación*, o sea, el proceso y el modo de su producción. Y por otra parte, con Descartes, entendieron que en la intuición inmediata de las formas o esencias ---en el “*concupere mental*”, decía Tschirnhaus---está *el origen de toda certeza posible*, antes de cualquier discurso reflexivo o deductivo ³. Mas como toda definición es una composición de nociones que expresan ideas, trasladaban a éstas, como requisito originario, el carácter generativo de toda definición y de toda demostración y, en última instancia, el carácter generativo de las ideas mismas; en consecuencia, *la verdad, esto es, la causa próxima generativa de una idea no podría ser sino ella misma*, ella misma es su verdad eterna, objetiva; su esencia es su propia inteligibilidad, la autoconstitución de sí misma que se ofrece de inmediato a la intuición inteligible, aunque no haya en el universo de lo sensible objeto alguno que la represente: en adelante, todo conocimiento verdadero, cualquiera que fuere su naturaleza, debería ser intuitivo y demostrarse según el orden geométrico ⁴.

³ E. W. von Tschirnhaus: *Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia*, Nova Editio, Lipsiae, 1687. Parte Segunda, sección primera, p. 34-37: «[34] Todo aquel que noblemente haya orientado la agudeza de su mente de acuerdo con el dictamen de su propia consciencia y, a fin de no engañarse a sí mismo, haya alejado de sí cualquier intento de contradecirse (...), ese tal descubrirá en sí mismo, entre otras cosas, que tan cierto está de cuanto le afecta para bien o para mal (...) como cierto también de que cuanto es verdadero o falso lo puede conocer desde sí mismo mejor que desde cualquier otro» (...). Tras exponer algunos ejemplos de proposiciones que *concebimos* como falsas o verdaderas, prosigue así: «De aquí se sigue que la falsedad consiste en aquello que no puede ser *concebido*; y la verdad en aquello que puede ser *concebido* (...). Se sigue necesariamente que en nosotros mismos tenemos la norma o regla para discernir lo verdadero de lo falso (...). [36] «Queda, pues, perfectamente claro que de lo verdadero no se sigue sino lo verdadero, pero nunca lo falso; y de lo falso, nada sino lo falso, pero nunca lo verdadero (...). Así pues, es manifiesto que todo concepto o, como otros dicen, *idea*, no es algo mudo a modo de una pintura en un lienzo, sino que necesariamente ha de incluir la afirmación o la negación. De modo que *afirmar* o *negar* no son más que voces externas con las que indicamos que nosotros podemos o no podemos *concebir* algo internamente, esto es, en nuestra mente. Y así, no hay ninguna otra diferencia *entre ente y no-ente* que la que hay *entre posible e imposible*, o sea, entre aquello que puede [37] y aquello que no puede ser *concebido*. En conclusión, es manifiesto que aquellas cosas que la gente tiene por axiomas como, por ejemplo, que de nada nada se produce, que del no-ente no hay propiedad alguna, derivan clarísimamente de aquí. Es lo mismo que si decimos que de aquello que no se concibe no puede deducirse otra cosa que se conciba».

⁴ Spinoza, tras describir los distintos tipos de conocimiento, formula así el cuarto tipo: «Hay finalmente, la percepción en la que una cosa es percibida por su sola esencia o por el conocimiento de su causa próxima», TIE, n. 19, trad. es. A. Domínguez, Madrid, Alianza, 2006, p. 85. Ahora bien, «una cosa es percibida por su sola esencia, cuando, por el *hecho* de que he conocido algo, *sé qué* es conocer algo (...). Por el mismo tipo de conocimiento hemos llegado a saber que dos y tres son cinco y que, si se dan dos líneas paralelas a una tercera, también son paralelas entre sí, etc», n. 22, p. 86. Esto es lo que hacen los matemáticos, no porque vean la proporcionalidad de los números dados o las líneas paralelas dibujadas en el plano, «sino intuitivamente, sin realizar operación alguna», n. 24, p. 87. «La *idea verdadera* (...) es algo distinto de su *objeto* ideado; pues una cosa es el círculo y otra la idea del círculo. En efecto, la idea del círculo no es algo que posee centro y periferia, como el círculo, ni la idea del cuerpo es el cuerpo mismo. Ahora bien, siendo algo distinto de su objeto ideado, *también será algo inteligible por sí mismo*; es decir, la idea en cuanto a su esencia formal puede ser objeto de otra esencia objetiva y, a su vez, esta segunda esencia objetiva también será, en sí misma considerada, algo *real e inteligible*, y así indefinidamente», n. 33, p. 90. «Es, pues, evidente que la *certeza* no es nada más que la

II

Tal como todos ellos habían aprendido de los matemáticos griegos, Leibniz no pudo por menos que *abrazar complacido el universo inteligible de las ideas eternas diseñado por Spinoza y su aplicación a todas las ciencias mecánicas e incluso a la doctrina de la mente*. Desde sus conversaciones con Tschirnhaus en París desde 1675 con ocasión de la matemática de los infinitésimos, que el amigo no entendía, y la lectura compartida de algunos fragmentos de la *Ética*..., casi a diario lo fue repitiendo Leibniz de mil maneras hasta el final de su vida. Por citar sólo algún ejemplo de los primeros años, «si alguien dibujara al azar sobre el papel una colección de puntos ---dice en el n. 6 del *DM*, 1686---, afirmo que es posible encontrar una línea geométrica cuya noción sea constante y uniforme siguiendo una regla determinada, de forma que la línea pase por todos esos puntos y en el mismo orden en que la mano los había trazado»⁵; mas como el trazado de la mano ---añadamos--- ha sido subjetivamente aleatorio, quiere decirse que *hay* infinitas otras líneas objetivas posibles que la mano, o sea el pensamiento, podría encontrar, cada una distinta de todas las demás. En su primera presentación a Arnauld le decía Leibniz en 1671: «Yo veía que la Geometría o filosofía del lugar daba acceso a la filosofía del movimiento o cuerpo, y la filosofía del movimiento a la ciencia de la mente»⁶. Y al duque Johann Friedrich de Hannover por las mismas fechas: «Tengo intención de escribir unos *Elementos acerca de la mente* lo mismo que Euclides hizo acerca de la magnitud y la figura, y Hobbes acerca del cuerpo o movimiento»⁷. Y a Oldenburg en 1676: «tratar la ciencia de la mente mediante demostraciones geométricas (...), a fin de reducir toda la ciencia mecánica a la Geometría pura»⁸. Y comentando la correspondencia de Schuller con Spinoza: «decimos corrientemente que entendemos las cosas cuando concebimos su generación o el modo como se producen»⁹. En una palabra ---en *De usu Geometriae*, 1676--- «sólo la Geometría puede proporcionarnos el hilo para salir del laberinto de la composición del continuo, a fin de resolver los problemas acerca de máximos y mínimos, acerca de

misma esencia objetiva, es decir, que *el modo como sentimos la esencia formal es la certeza misma*. De donde resulta, además, que para la certeza de la verdad *no se requiere ningún otro signo, fuera de la posesión de la idea verdadera*. Ya que, como hemos explicado, *para que yo sepa, no es necesario que sepa que sé*. Y de aquí se sigue, a su vez, que nadie puede saber qué es la máxima certeza, sino aquel que posee la idea adecuada o esencia objetiva de alguna cosa; justamente porque *certeza y esencia objetiva son lo mismo*», n. 35, p. 91. «De todo ello se sigue que el *verdadero método* para buscar la verdad no consiste en buscar el signo de la verdad *después* de haber adquirido las ideas, sino en el *camino* por el que se buscan, en el debido orden, la verdad misma o las esencias objetivas de las cosas o las ideas (pues todo esto viene a ser lo mismo)», n. 36, p. 91s. «De ahí se sigue que el método no es más que el conocimiento *reflexivo o la idea de la idea*. Y como no hay idea de idea si no se da *primero* la idea, no se dará tampoco método sin que se dé primero la idea. Por consiguiente, buen método será aquel que muestra cómo hay que dirigir la mente conforme a la norma de la idea verdadera dada», n. 38, p. 92.

⁵ *Sämtliche Schriften und Briefe*. Ed. Deutsche Akademie der Wissenschaften. Darmstadt/Leipzig/Berlin, Serie VI, vol. 4, (A VI 4) p. 1537s.

⁶ A. II 1, p. 278

⁷ A. II 1, p. 182

⁸ *Mathematische Schriften*, Olms Verlag, Hildesheim, 1971, vol. I. (GM I), p. 185, 122

⁹ *Die Philosophischen Schriften*, Olms Verlag, Hildesheim, 1965, vol. I (GP I), p. 135

lo inasignable e infinito, *de modo que nadie llegará a una sólida metafísica si no ha pasado por la Geometría*»¹⁰.

III

Las dudas de Leibniz empiezan a la hora de distinguir entre una *ontología* y una *epistemología* de la idea verdadera y, en consecuencia, cuestiona el diseño spinoziano de las estrategias o *método* o acceso a ella por parte del intelecto humano. Según el filósofo alemán, Spinoza, y con él Tschirnhaus, identifica o solapa los dos universos --- la *esencia objetiva* con el *acto* intuitivo y el *contenido* intuido¹¹--- sin un argumento convincente o, quizás mejor, de forma innecesaria y su sistema podría devenir científicamente insuficiente para la invención en la misma medida en que es unívocamente perfecto. Efectivamente, la noción spinoziana de *idea verdadera* como *autointeligibilidad* es literalmente invulnerable a cualquier limitación o experiencia exterior; así lo es la afirmación de que $2+3=5$, o que el 6 es la cuarta proporcional entre los números $2/4$ y $3/x$, o que el círculo es la línea producida por el movimiento de una recta uno de cuyos extremos es fijo, etc «Y esto es ---añade Spinoza--- *lo que descubren los matemáticos, no porque vean la proporcionalidad de los números dados, sino intuitivamente, sin realizar operación alguna*»¹². De esta manera, Spinoza identifica o extiende la necesidad *lógica* de los conceptos geométricos a la necesidad *causal*

con la que de la suprema potencia de Dios, o sea, de su infinita naturaleza, han fluido necesariamente infinitas cosas de infinitos modos, es decir todas (...), lo mismo que de la naturaleza del triángulo se sigue, desde la eternidad y por la eternidad, que sus tres ángulos son iguales a dos rectos¹³.

Esta identificación entre *razón o requisitos internos de un concepto* (geometría) y *causa o producción de las cosas* (ontología) es la que cuestionará Leibniz precisamente desde el descubrimiento del cálculo infinitesimal en la geometría misma, independientemente de la común creencia de que todas las cosas proceden de Dios. Y como la idea verdadera ---prosigue Spinoza--- sólo se justifica por sí misma, ni siquiera por las que con ella concurren aunque con ellas se forme, como ella es su propio fundamento, su propia esencia, un átomo autónomo y eterno en el universo inteligible, ocurre que cualquier demostración deductiva desde unas ideas a otras, que nuestro intelecto pueda hacer, *presupone siempre la intuición inmediata de los elementos*

¹⁰ GM VII, p. 326

¹¹ TIE, n. 33 (supra, nota 4). E, I, ax.6: «La idea verdadera debe concordar con su objeto *ideado*». E, II, def. 3: «Por idea entiendo el concepto del alma, que el alma forma porque es cosa pensante. *Explicación*: digo ‘concepto’, más bien que ‘percepción’, porque el nombre de percepción parece indicar que el alma es pasiva respecto del objeto; concepto, en cambio, parece expresar una acción del alma». Etica II, def. 4: «Por idea adecuada entiendo la idea que, en cuanto que se considera en sí misma, sin relación al objeto, tiene todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de la idea verdadera». Ed. A. Dominguez, Madrid, Trotta, 2000, p. 40, 77.

¹² TIE, n. 23-24, 72, 33, trad. es. p. 86s, 109s, 90.

¹³ E, I, prop. 17 sch [c]; trad. es. p. 54. Cfr. también E, I, prop. 16, p. 52. En E, I, prop. 11 dem. [b], p. 45, a Spinoza parece no preocuparle demasiado la distinción entre “razón” (epistemología) y “causa” (ontología), que Leibniz acusará o quizás no entenderá (véase infra, nota 18).

primeros que la componen, hasta el extremo de que, en rigor, no tiene sentido hablar de ideas falsas sino de confusión en nuestras deducciones incompletas o en nuestro lenguaje ¹⁴. Todo conocimiento verdadero no es en definitiva sino la *reflexión posterior* o consciencia o regreso de la mente sobre la idea, y la idea de la idea verdadera intuitiva e inmediatamente dada y, de manera concomitante, sobre la totalidad de ideas verdaderas que componen el universo inteligible. *De modo que conocer intuitivamente una idea verdadera es de alguna manera conocerlas todas o estar en condiciones de conocerlas todas*. Por ejemplo, si contemplo un semicírculo sobre el papel ---dice Spinoza---, se me ofrecen infinitas posibilidades de manipulación; una de éstas es hacerlo girar y entonces “descubro intuitivamente” la esfera que ya “existía”, de modo que semicírculo girando es la buena definición de la esfera.

IV

Pero como hay *múltiples modos de generar una esfera* o un círculo o un triángulo y no sabemos cuántos ni cuáles son ---pregunta Leibniz y preguntaba Tschirnhaus---, ¿cuál de ellos me conducirá a la “esencia” de la esfera y no a cualquiera de sus múltiples “propiedades”, muchas de ellas, quizás, irrelevantes? ¿y si no hubiera “esencias” ---vuelve a replicar Leibniz en nombre de los escépticos o los fenomenistas? ¿y si el universo inteligible no fuera perfecto y clausurado, o sea, geoméricamente concluso, sino asintótico e interminado o incluso interminable? Así parecen mostrarlo las ecuaciones trascendentes o mecánicas, que Descartes había excluido de la geometría y que sólo eran solubles mediante el cálculo infinitesimal: *en ellas* ---piensa Leibniz--- *el valor heurístico de nuestro error siempre sería una aproximación objetiva y formaría parte integrante de la verdad misma buscada aunque inalcanzable, pues siempre sería un error constructivo menor que cualquiera asignable y, por lo tanto, error nulo, como muestra el estudio de las series infinitas o la ausencia de “límite” entre números inconmensurables* ¿Por qué la verdad de las ideas ha de estar dada de una vez por todas, cuando diariamente ---insistía Leibniz--- la ciencia descubre nuevos horizontes y progresos del conocimiento sin que nunca podamos saber cómo es el “otro lado” de lo descubierto, el “Plus Ultra”? ¿No será, quizás, que el llamado “universo inteligible” es sólo un módulo abstracto con el que, como en un espejismo, el necesario lenguaje puede confundirnos, como tantas veces advertía el propio Spinoza? ¿Y no será, entonces, que nuestro problema no consiste en la búsqueda de la idea verdadera, que tal vez no existe, sino precisamente en la depuración rigurosa del lenguaje? No cabe duda de que el filósofo de Ámsterdam era plenamente consciente de estas cuestiones, y no se trata de refutarlo en modo alguno ---es internamente irrefutable---, sino de vislumbrar

¹⁴ «Cuando afirmamos de una cosa algo que no está contenido en el concepto que de ella formamos, eso revela un defecto de nuestra percepción o que tenemos pensamientos o ideas, por así decirlo, mutiladas y truncadas. Y así hemos visto que el movimiento del semicírculo es falso cuando está aislado en la mente y que, en cambio, ese mismo movimiento es verdadero si va unido al concepto de la esfera o de una causa que determine tal movimiento. Y si, como parece a primera vista, pertenece a la naturaleza del ser pensante formar pensamientos verdaderos o adecuados, es cierto que las ideas inadecuadas sólo pueden surgir en nosotros de que somos parte de un ser pensante, cuyos pensamientos constituyen nuestra mente, unos en su totalidad y otros tan sólo en parte», TIE, n. 73, trad. es. p. 110s.

un cierto “sorpaso” que la geometría misma permitió a Leibniz colocarse en las fronteras del spinozismo y de su propia geometría, esto es, *EN PASAR DE LA UNIVOCIDAD DE LA IDEA VERDADERA A LA ESTRUCTURA ANALÓGICA MULTIFORME DE TODO CONCEPTO*. Si se me permite la metáfora, el *axioma* no sería tanto la *idea verdadera o esencia de las cosas*, sino el carácter caleidoscópico de la realidad y del pensar mismo, o los variables destellos, todos ellos reales, de un diamante en movimiento. Porque, desde el punto de vista del análisis interno y estricto de las ideas en el universo objetivo inteligible (en la mente divina) así como de la necesidad de una buena definición, ambos filósofos coincidían, salvo que para el holandés era la *intuición inmediata* de la idea, mientras que para el alemán sería mejor el estricto rigor *lógico* de las proposiciones y del cálculo:

La vía correcta de la investigación ---insiste Spinoza y prosigue Tschirnhaus--- consiste en formar pensamientos a partir de una *definición dada*; y resulta tanto más fácil y eficaz cuanto mejor hayamos definido una cosa. De ahí que el punto fundamental de toda esta segunda parte del método radique exclusivamente en *conocer las condiciones de la buena definición* y, después, en el modo de hallarlas” (...) Y “*para que la definición sea perfecta ---prosigue Spinoza---, deberá explicar la esencia íntima de la cosa y evitar que la sustituyamos indebidamente por ciertas propiedades*”¹⁵.

Mas, ¿cómo sabremos qué propiedades nos conducen a las esencias y cuáles no? --vuelve a preguntar Leibniz y preguntaba Tschirnhaus al maestro¹⁶. Esto no representa mayores dificultades respecto a los entes de razón ---señala Spinoza en TIE--- «pero es de suma importancia encontrar la buena definición respecto a los seres físicos y reales, ya que, *mientras se desconocen las esencias, no se comprenden sus propiedades*». Pero, ¿no estaríamos envueltos en una suerte de “*petitio principii*” que puede cerrarnos el camino de la invención?

¹⁵ TIE, n 94, trad. es. p. 120. Y prosigue así: «Si se define el círculo como una figura cuyas líneas, trazadas desde el centro a la circunferencia, son iguales, nadie podrá por menos que ver que tal definición no explica, en absoluto, la esencia del círculo, sino tan sólo una propiedad suya. Y aunque, como he dicho, esto no importa mucho respecto a las figuras y demás entes de razón, es de suma importancia respecto a los seres físicos y reales, *YA QUE, MIENTRAS SE DESCONOCEN LAS ESENCIAS DE LAS COSAS, NO SE COMPRENDEN SUS PROPIEDADES; Y, SI PASAMOS POR ALTO LAS ESENCIAS, TRASTOCAREMOS NECESARIAMENTE LA CONCATENACIÓN DEL ENTENDIMIENTO, LA CUAL DEBE REPRODUCIR LA CONCATENACIÓN DE LA NATURALEZA, Y NOS ALEJAREMOS TOTALMENTE DE NUESTRA META*», n. 95, p. 121. E, II, prop. 8, sch. 2 [c]: «La verdadera definición de cada cosa no implica ni expresa nada más que la naturaleza de la cosa definida. De lo cual se sigue que ninguna definición implica ni expresa nada más que la naturaleza de la cosa definida», trad. es. ed. Dominguez, p. 43.

Y Tschirnhaus: «Es evidente que toda definición de una cosa singular debe incluir siempre el primer modo de su formación, al que llamaré *generación* de la cosa. Pues *concebir* verdaderamente una cosa no es más que la acción o *formación mental* de la cosa; de modo que aquello que se *concebe* de una cosa no es más que el *primer modo de su formación* o, si se prefiere, su *generación*» [67]. (...) «Toda legítima o *buena definición* incluirá su *generación*. Tendremos así la *regla infalible* según la cual no sólo se producen desde el propio interior las definiciones ciertamente buenas o, como algunos dicen, científicas, esto es, las que producen ciencia, sino que también pueden valorarse las que otros han considerado como definiciones» [68].

¹⁶ Leibniz, *Comentarios al TIE*, 1678, A VI 4, p.1758: «*hay diversos modos de producir un círculo, pero ninguno más simple que otro*».

V

Desde sus primeras lecturas de Descartes, Leibniz entendió siempre que la intuición o el “concupere”, aun admitida la noción, no podía ser en modo alguno el criterio *último* de la verdad ni siquiera en referencia a los entes de razón o ideas geométricas, pues *sólo con él nunca podríamos saber si hay algo que no intuimos clara y distintamente y que, sin embargo, pudiera ser verdadero*. Tampoco le sirven los posteriores desarrollos del método de Spinoza y de Tschirnhaus a la búsqueda de la definición de las esencias. Y señala que tal criterio no produce certeza objetiva sino sólo “certeza moral”, subjetiva o incluso, a veces, ilusoria mientras no se sustente en otra proposición absolutamente anterior que dice: «es toda proposición *IDÉNTICA* la que es verdadera: y ésta es la *DEFINICIÓN DE TODA DEFINICIÓN*», pues ella, y sólo ella, excluye lo contrario¹⁷. Sólo mediante la exacta exclusión de lo no intuitivo como imposible, esto es, sólo mediante la definición no nominal sino real, o sea, posible, podríamos identificar la intuición con la verdad. Y esto ---y de manera limitada--- sólo lo proporciona el riguroso empleo de la estructura lógica de nuestra razón, de modo que *la intuición, incluso la geométrica, está sometida a la lógica formal*, terreno éste en el que, según Leibniz, ni Descartes, ni Tschirnhaus ni Spinoza fueron, precisamente, muy rigurosos, como podemos verlo ---dice él--- en las ambigüedades de la definición de “causa sui” o de “ser en sí y ser concebido por sí” o en la distinción entre “causa” y “razón o requisitos internos” de un concepto o de una cosa¹⁸. «Todas, y solas, las ideas

¹⁷ *De Veritatibus, de Mente, de Deo, de Universo*, abril, 1676, A VI 3, p. 508: «La proposición según la cual ‘lo que percibo clara y distintamente es verdadero’, no puede probarse sino mostrando que se reduce a esta otra: ‘toda proposición idéntica es verdadera’, o sea, se reduce a la ‘Definición de [toda] definición’. Así pues, Descartes no necesita temer que haya un Ente que nos engaña o permita que nos engañemos. Por otra parte, habrá de admitirse que de aquellas demostraciones que se prolongan no tenemos sino una certeza moral y que, por lo tanto, no pueden intuirse íntegramente en un único acto de la mente. En efecto, es verdad que yo percibo algo clara y distintamente y lo percibo como cierto en el momento presente, *pero no tengo ninguna certeza de haber entendido todo clara y distintamente*. Es lo mismo que cuando escribo un cálculo prolijo en el papel, donde procedo mediante cadenas continuas de ecuaciones idénticas o sustitución de valores; supongamos que lo hago así, ¿cómo tendré certeza de que he procedido siempre así mediante un cálculo finito, cuando el asunto depende de la fidelidad de mi memoria, que es falaz? Puedo repetir el cálculo, de manera que, si el resultado es el mismo que antes, sólo obtendré una gran probabilidad, pero no certeza (...). Y aunque lo repita sucesivas veces, cada una de las repeticiones estará sometida a las mismas dificultades, aunque la coincidencia de las repeticiones sea para mí un gran argumento; pero, en todo caso, será sólo verosímil». Cfr. carta a Jean Gallois, 1682, A II 1, p.833ss. Véanse en las notas 3,4 y 19 las diferencias con Spinoza y Tschirnhaus.

¹⁸ *Causa sui*, nov. 1677, A VI 4, p. 1372: «Spinoza utiliza esta definición: ‘causa sui es aquello que envuelve la existencia’ {E, I, def.1}. Pero a continuación prosigue su razonamiento utilizando la expresión ‘causa sui’ en el sentido corriente. No debía haber hecho esto, sino que el razonamiento debe proceder de modo que, en lugar de la expresión ‘causa sui’, se utilice, por ejemplo, *blitiri*. Porque si, para resolver la expresión ‘causa’, utiliza ‘causa sui’ con una significación peculiar, lo que hace es asignarle un valor nuevo, al margen del valor asignado a lo que no es sino una única expresión. De modo que debería haber mostrado previamente que ambas significaciones coinciden; de lo contrario, abusa del razonamiento». ‘*Blitiri*’ era un recurso que utilizaban los lógicos para referirse a ‘nombres no nombrados’. Cfr. carta de Leibniz a propósito de la carta de Stenon a Spinoza (EP. 67A), en A VI 4, p. 2197. Véase también su comentario a la definición de la substancia única (E, I, def. 3) en *Conferentia ad apologiam Catholicae Veritatis*, 1685, A VI 4, p. 2345. Obsesionado con el rigor lógico de las proposiciones y la distinción entre ‘causa’ y ‘razón’, Leibniz desconfiaba siempre de la noción de

posibles ---sentencia Leibniz--- son independientes del espíritu humano» y nos liberan de la subjetividad¹⁹. Cuando Tschirnhaus pregunta a Spinoza cómo proceder en el

‘concupere’. En su comentario a E I, prop. 25 (ed. Dominguez, p. 59), donde Spinoza afirma que «Dios no sólo es causa eficiente de la existencia de las cosas, sino también de su esencia», para añadir en la demostración que, de lo contrario (por el ax. 4), «la esencia de las cosas podría concebirse sin Dios», Leibniz acude, como siempre, a la geometría y replica: «Esta prueba no tiene valor (“nullius momenti est”). Pues, aun concediendo, por la prop. 15, que la esencia de las cosas no pueda ser concebida sin Dios, *de aquí no se sigue que Dios sea la causa de la esencia de las cosas*. Puesto que el ax. 4 no dice que aquello sin lo que algo no pueda ser concebido sea ya su causa (lo cual es falso, pues la línea no puede ser concebida sin el punto; y no por ello el punto es causa de la línea), sino solamente que el conocimiento del efecto *implica* (‘involvere’) el conocimiento de la causa, lo que es algo muy distinto; ni tampoco este axioma es convertible. *Pues una cosa es ‘que uno implique el otro’ (‘involvere’), y otra que ‘sin uno no pueda ser concebido el otro’ (‘concupi’)*. *El conocimiento de la parábola, por ejemplo, implica (‘involvit’) en sí el conocimiento de su foco y, sin embargo, puede ser concebida sin él*», 1678, A VI 4, p. 1774. Leibniz repetirá incansablemente sus críticas a los “razonamientos” de Spinoza. Cfr. por ejemplo, *Definitio. Requisita definitionum*, 1677, A VI 4, p. 15; a Tschirnhaus, 1678, A II 1, p.623: «En su *Ética* no siempre explica adecuadamente sus doctrinas, hasta donde a mí se me alcanza. A veces comete paralogsismos apartándose del rigor de la demostración»; a Malebranche, 1679, A II 1, p.721s: «Tanto Descartes como Spinoza se sirven de la definición de Dios para probar que existe, sin haber probado que esa definición es posible, pues no se ha probado que un ser infinitamente perfecto es posible, como no lo es el movimiento más rápido o el número máximo». *Projet d’un art d’inventer*, 1688, A VI 4, p.967: «Spinoza trató de elaborar demostraciones; por ejemplo, aquellas que publicó sobre una parte de los *Principios* del Sr. Descartes fueron bien recibidas. Hay que reconocer que este autor tiene algunos pensamientos bellos y profundos, pero tiene otros tan embarullados y alejados de la claridad de los Matemáticos que no sabe uno qué decir, y no obstante él pretende hacerlos pasar por demostraciones incontestables. Las demostraciones que da son a veces extremadamente complicadas, y con frecuencia la proposición de la que se sirve para demostrar otra proposición es más difícil que la conclusión». Cfr. también *Elementa rationis*, 1686: «No puedo olvidar al más reciente de los autores, de talento nada despreciable, pero sí desdichado, cuya *Obra Póstuma* contiene sobre Dios y la mente no menos paradojas que verdades y demostraciones. Por ejemplo, que sólo Dios es substancia y todo lo demás son modos y, por así decirlo, accidentes o afecciones de Dios, lo mismo que la redondez, la uniformidad, la magnitud y cosas semejantes son afecciones de la esfera, o como la afirmación, la duda, etc. son modos del que piensa; que la mente no es otra cosa que una idea o, si se prefiere, una figura abstracta o forma mecánica de su cuerpo actual, como el cubo geométrico es la forma del cubo corpóreo y, por lo tanto, la mente es inmortal en el mismo sentido que, como nadie ignora, las figuras geométricas abstractas no se destruyen aunque perezcan los cuerpos que representan. Y sin embargo, se atreve a disertar acerca de la felicidad y la reforma de nuestra mente, como si estas figuras e ideas abstractas pudieran hacerse mejores, obrar y padecer, o como si a la idea misma geométrica afectara en algo si un cuerpo ha incidido en ella últimamente o como si al cuerpo destruido y ya no existente le afectara en algo cuál fue su última figura», A VI 4, p. 724s. Es evidente que Leibniz interpreta, o mal-interpreta, a Spinoza desde parámetros “distintos”. Si he recogido estos pocos pasajes es sólo a fin de entender mejor lo que estoy tratando de decir (cfr. nota siguiente).

¹⁹ GP IV, p. 404. Además de otros muchos textos (entre ellos *Quid sit idea*, 1677, A VI 4, p. 1369) es quizás en *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, 1684, A VI 4, p. 585-592, donde Leibniz expuso con más precisión su propia doctrina acerca de la verdad de las ideas, la definición nominal y real, el pensamiento “ciego” o abstracto prolongado, etc. Recojo sólo un pequeño fragmento: «Por todo lo dicho se pone de manifiesto que efectivamente no tenemos ideas de todo aquello que conocemos distintamente sino en cuanto que utilizamos un conocimiento intuitivo. Pero suele ocurrir que muchas veces creemos tener en nuestro ánimo *ideas* de cosas, cuando suponemos falsamente que algunos términos que utilizamos ya habían sido explicados por nosotros; y no es verdad o, al menos, está sometido a ambigüedad lo que dicen algunos: que no podemos decir algo de alguna cosa entendiendo lo que decimos, si no tenemos su idea. Pues muchas veces entendemos cada una de las palabras, o recordamos haberlas entendido anteriormente; pero como nos contentamos con este conocimiento “ciego” y no proseguimos suficientemente la resolución de las nociones, ocurre que se esconde bajo ellas alguna contradicción que quizás envuelve una noción compuesta (...). Pues no podemos utilizar con

método para encontrar la idea verdadera y adecuada, el filósofo de Ámsterdam le responde:

Para poder averiguar de qué idea de la cosa, entre muchas, se pueden deducir todas las propiedades del sujeto, sólo me fijo en esto: que esa idea o definición de la cosa exprese la causa eficiente ²⁰;

y le pone el ejemplo del círculo. Y cuando Tschirhaus, tres años después, reproduce ante Leibniz los mismos conceptos, el filósofo de Hannover le responde:

toda definición que muestra su posibilidad es buena aunque no exprese la causa eficiente (...); la causa eficiente es sólo un corolario de la posibilidad (...); sólo la posibilidad elimina la arbitrariedad de Hobbes (...); para las perfectas demostraciones de las verdades no se requieren conceptos perfectos de las cosas ²¹.

Y la razón de todo ello es que de las nociones que implican contradicción pueden concluirse simultáneamente cosas opuestas, lo que es absurdo.

VI

Pero no voy a demorarme en estas disquisiciones que, además de ser bien conocidas por todos, nos llevarían a un debate sin fin y estéril; pues nadie podrá negar que Spinoza y su discípulo Tschirnhaus entendieron perfectamente, lo mismo que Leibniz, que toda intuición intelectual, para decir la verdadera, requiere la posibilidad lógica de las nociones que la componen, y que *las proposiciones idénticas, indemostrables por su propia naturaleza, son el último baluarte de todo razonamiento humano*. La diferencia respecto de Leibniz reside, como he sugerido más atrás, en que ambos, Spinoza / Tschirnhaus, parecen identificar intuición y posibilidad, o sea, lo epistémico y lo ontológico, de modo que, replica Leibniz, lo no-intuido corría el peligro de ser considerado al fin como imposible. Dice Spinoza:

que dos substancias, que tienen atributos distintos, no tengan nada en común entre sí, se debe a que el concepto de una no implica el concepto de la otra;

y por conversión *simpliciter* del argumento:

seguridad las definiciones a fin de sacar una conclusión hasta que no sepamos que tales definiciones son reales o que no implican contradicción. Y la razón es que de las nociones que implican contradicción pueden concluirse simultáneamente cosas opuestas, lo que es absurdo», p. 588. «El axioma [de las ideas claras y distintas] es inútil mientras no tengamos un *criterio acerca* de lo que es claro y distinto (...). De modo que no debemos olvidar que los criterios de la verdad de las enunciaciones son *las reglas de la lógica común*, tal como la utilizan los geómetras (...), pues una demostración firme es aquella que observa las prescripciones de la lógica formal», p. 590s. Véase también *Recommandation pour instituer la science générale*, 1686, A VI 4, p. 694-713. *Paraenesis de scientia generali tradenda*, 1688, A VI 4, p. 971-980.

²⁰ EP. 59-60; trad. es. Ed. A. Dominguez, Madrid, Alianza, 1988, p. 341-343.

²¹ A II, 1, p. 709-711, 783-785. Cfr. también *De Synthesi et Analysis*, A VI 4, p. 541-543.

dos cosas que se componen de conceptos {analíticamente} distintos, son necesariamente distintas entre sí y, en consecuencia, una no puede ser causa de la otra ²²

como el pensamiento y la extensión. La identidad/diversidad analítica de los conceptos implicaría la identidad/diversidad real de las cosas y a la inversa. Este es, si no me equivoco, uno de los fundamentos ontológico-epistémicos del pensamiento de Spinoza: *LA UNIVOCIDAD DE LOS CONCEPTOS*. En este punto exactamente, antes de cualquier otra consideración metafísica o teológica, es donde Leibniz se distanció de Spinoza, no para negarlo a pesar de sus múltiples críticas, sino simplemente porque creyó descubrir otros horizontes que ampliarían las fronteras del spinozismo: Spinoza temía ---como Nietzsche dos siglos más tarde--- que el lenguaje abstracto dificultara la captación de la esencia de las cosas singulares; *Leibniz, en cambio, encontró precisamente en el lenguaje, EN LA DIMENSIÓN POLISÉMICA DE TODO CONCEPTO, el camino de la invención y de lo singular*: esta es la hipótesis que sugiero. He utilizado más atrás el término “sorpasso” para anticipar que lo primero que Leibniz descubrió desde muy joven, antes de leer a Descartes y Spinoza, y que le tuvo fascinado de por vida, fueron los misterios del lenguaje, de los signos y de los números, de los símbolos: fue la combinatoria de todo lo combinable lo que le fascinó. Me atrevería a decir que Leibniz fue, antes que nada, un lingüista, un semiólogo sagaz, un inagotable escrutador de las palabras; pero un semiólogo muy peculiar. Señalaré sólo dos o tres apuntes para ilustrar esta idea.

Cuando todavía era un estudiante de secundaria, descubrió ante la sorpresa de sus maestros que la silogística de Aristóteles era excelente pero incompleta, y que así como el estagirita había mostrado en las proposiciones la verdad de las conclusiones desde las premisas, igualmente podría hacerse con los *términos* mismos de las proposiciones; y asignándoles números convencionales y jugando con los números primos y la aritmética se podría reducir la lógica formal, o sea, todo nuestro pensamiento, a una combinatoria de signos lingüísticos primitivos. En 1666, a los veinte años, probablemente tras la lectura del TIE de Spinoza (que, según él, se interrumpía allí donde el problema se hacía más interesante) ²³, Leibniz produjo su *Dissertatio de arte combinatoria*. A partir de aquí, soñó durante toda su vida con una característica universal, con una *lingua universalis* no adámica, como algunos pretendían, sino *grammaticalis, rationalis*, una verdadera *Mathesis universalis*, a la que dedicó innumerables proyectos y desarrollos ²⁴. Todo esto ha sido muy bien estudiado por la historiografía. Pero en lo que aquí nos interesa, la sombra señera de Spinoza, hay un aspecto de la semiología de Leibniz que, desde los viejos Stein o Friedmann al joven Laerke, ha sido menos atendida. Me refiero a la concepción que Leibniz tenía del lenguaje, de *todo* lenguaje: *una concepción organicista, intencional del lenguaje*. El lenguaje sería, para él, como un caligrama conceptual, donde los signos que dibujaran la

²² E, I, prop. 2 y 3, ed. cit. p. 40s.

²³ Tschirnhaus a Leibniz, 1678, A II 1, p. 613s; Leibniz a Tschirnhaus, 1678, A II 1, p. 621-623.

²⁴ Véase *Lengua universal, característica y lógica*, ed. de J. Velarde y L. Cabañas, vol. 5, de la edición de *Obras Filosóficas y Científicas de Leibniz*, Granada, Comares, 2013.

imagen serían cada uno de ellos la imagen misma: pura transparencia, identidad de las palabras y las cosas, de los hechos y del pensamiento, isomorfismo cósmico-lingüístico.

En efecto, Leibniz se durmió (pues *nadie* muere: se transforma su organismo, según él) con este sueño irrealizable: escribir un libro, un único libro, en el que todo se dijera a la vez, lo mismo que las infinitas escalas de los reinos de la naturaleza ocurren simultáneamente; un libro en el que los verbos no tendrían tiempos ni modos; los sustantivos serían pronombres personales que se mostrarán con el dedo: yo, tú, aquél; los adverbios y los adjetivos representarían cualidades de las cosas; las conjunciones y partículas de enlace tendrían un camino de ida y vuelta: esto es por aquello pero también aquello es por esto. Tal “libro de arena” sin principio ni fin, que también soñó Borges pero que habría inventado Leibniz, no tendría páginas: tendría infinitas páginas, o sea, una: bastaría abrirlo para leerlo todo. Leibniz pretendió decirlo todo a la vez. Este es el fundamento de aquel célebre apotegma con el que definía todo su pensamiento: *cada mónada, desde su situs, desde su propio lenguaje, expresaría a su manera el universo entero*. ¿O no era, quizás, ésta una idea que *también* debía a Spinoza a falta, sólo, de transitar a lo *analógico* desde el lenguaje? Mas, ¿cómo escribir un libro así, cuando el lenguaje es inevitablemente *secuencial* en el tiempo y fatalmente *parcial* en el espacio? De modo que la monadología sería un libro imposible en el lenguaje convencional. *Había que dar a éste un nuevo estatuto ontológico*.

A fin, pues, de superar la secuencialidad y cantonalismo en los reinos del *decir*, el fascinante proyecto de Leibniz fue *pensar el todo en cada cosa, la complejidad del mundo EN EL LENGUAJE*: σύμπνοια παντα, περιχώρησις των παντων, *tout est lié*, eran algunos de sus apotegmas preferidos ²⁵. Mas pronto advirtió que ésta complejidad sólo se da y nos reconcilia, al mismo tiempo, con el inevitable lenguaje, si en él se respetan los *sujetos últimos*, radicalmente inviolables, infinitos en acto, contingentes, inexhaustibles: las mónadas, o sea, tú, yo, aquél o aquello. Si pudiera ser pensado algo absoluto en este mundo, sólo el individuo lo sería; el resto de nuestro lenguaje, como nos ha enseñado el cálculo infinitesimal, es siempre *aproximación asintótica*, pero al fin, *aproximación real*. Y la paradoja es que sólo en el lenguaje podemos expresar aquello que en sí es inexpresable: la individualidad.

Ciertamente Leibniz no inventó el concepto de *complejidad*. Aquel anhelo por un universo orgánico e intencional infinito que diera comunión, satisfacción o alivio a los saberes, los amores y los dolores de una humanidad peregrina entre la vida y la muerte, había pulsado los más íntimos resortes de centenares de generaciones y de las culturas más diversas. Así lo habían hecho a su modo las religiones, los mitos y los símbolos. Lo que Leibniz soñó con su *lingua universalis* consistía en someter estos impulsos a razón, en hacer girar conjuntamente en una misma órbita racional ---un “Sistema Nuevo”, decía él--- lo concreto real y lo abstracto inevitable, tanto lo viejo como lo nuevo, lo que está unido y lo aparentemente disperso (συμ-βαλλειν), en un momento crucial de la Historia, cuando el desarrollo espectacular de la nueva

²⁵ *Monadología*, 61, GP VI 617; COUT. 15; GP II, 412, etc.

matemática y de la nueva ciencia empírica colocaba a los humanos en el difícil trance de tener que elegir: si la ciencia necesaria no salva al sujeto, peor para la ciencia... y fatal para el sujeto. «Algún día ---escribía en 1696--- los filósofos se sombrarán de cómo ha podido caerse en una opinión tan poco razonable como la de la secta maquina»²⁶. La complejidad. Este era, me parece a mí, su imposible libro, su gran proyecto científico.

Si, según la hipótesis, en la naturaleza todo está relacionado con todo *de múltiples y diversas maneras* ---dice Leibniz y no negaría Spinoza---, entonces ---añade el alemán--- *cualquier* lenguaje, en cualquiera de sus reinos parciales y secuenciales, estará también relacionado con todo *otro* lenguaje en cualquier otro reino. En consecuencia, debe haber alguna *estructura inteligible* que identifique la composición *formal* de las cosas con la construcción de nuestro lenguaje. Esta *forma* ---señala Leibniz--- deberá estar *innata en nuestras mentes*, y el oficio del científico será no tanto, o no sólo, describir provisionalmente cada reino del lenguaje, sino sobre todo investigar la *conexión* de los reinos de las cosas, la cual ha de mostrarse a su vez *en* el lenguaje. Esta es, según Leibniz, la *lógica de nuestra razón*, más allá de la pura lógica formal. Debe haber una *ontología de la identidad formal* entre las cosas y el pensamiento, que ha de ser ---y que me perdonen Humboldt, Cassirer y demás relativistas lingüísticos--- *anterior a y determinante de todo lenguaje*, justamente porque, como había enseñado el maestro Hobbes, pero también Boecio y Cusa varios siglos antes, el lenguaje es, en sus signos convencionales, definitivamente *arbitrario*. Pero entonces, replicaba Leibniz con energía ya en 1672:

por arbitrarios que sean los caracteres que tomemos, con tal de que se conserve en su utilización una configuración y una medida precisas, *todo concuerda siempre (...)*; de modo que las ideas que los caracteres representan *son comunes y se imponen* (obversantur) *a todas las gentes*, de manera que, una vez contruidos con corrección *sintáctica* los caracteres y los signos, no se construye nuestro pensamiento por aquello que en ellos es arbitrario, sino por lo que es *perpetuo*, esto es, *su relación con las cosas*²⁷.

Debo dejar aquí, sólo apuntado, el proyecto filosófico de Leibniz, no tan ajeno al de Spinoza en algunos aspectos esenciales.

Borges, gran admirador de ambos filósofos, entregó para la historia un bellissimo soneto dedicado a Spinoza, en uno de cuyos versos le describía:

Libre de la metáfora y del mito.

Seguramente, y sin contradecirse, desde sus apagados ojos llenos de luz y visionarios, habría compuesto otro soneto para Leibniz, con un verso que dijera:

El símbolo es la sede del sentido.

²⁶ A I, 13, p. 88.

²⁷ *Dialogus*, 1677, A VI 4, p. 21, 25; *Demonstratio propositionum primarum*, 1671-72, A VI 2, p. 479ss; *Accessio ad arithmetica infinitorum*, para Jean Gallois, 1672, A II 1, p. 353. *Quid sit idea*, 1677, A VI 4, p. 1570s. *Discours de métaphysique*, 1686, n 26, A VI 4, p. 1570s. etc.

