

Amalia Bernardini

Reseña del libro coordinado por Álvaro Carvajal Villaplana (2019) Leibniz: máquinas inteligentes, multiculturalismo y ética de la vida. Granada: España. Comares/Red Iberoamericana Leibniz. (81 págs.)



Agradezco la invitación a participar en la Presentación de este libro *Leibniz. Máquinas inteligentes, multiculturalismo y ética de la vida*, editado muy recientemente (2019) por la Red Iberoamericana Leibniz. Me siento honrada por ello. Felicito a la Red,

por su labor de edición, crítica e investigación, que he estado siguiendo, aunque no muy de cerca, y también felicito a los profesores de la UCR y del TEC, autores de los cuatro ensayos sobre Leibniz, en los cuales se tiende a presentar la actualidad de su pensamiento en diferentes campos: por ejemplo, la fecundidad de un lenguaje matemático universal capaz de constituir el fundamento, tanto de máquinas inteligentes, como de la armonización y la pacificación por la vía de un diálogo fundado sobre la objetividad. También se ve la relevancia de la teoría leibniziana de la justicia y del Estado moderno. Se encuentra en Leibniz el aporte a la ética de la vida y, en particular, a la ética para con los animales; finalmente, se ve la enriquecida concepción leibniziana del *bien común* aristotélico. Los autores son los doctores Luis Camacho, Celso Vargas, Álvaro Carvajal, quien también es el editor de estos trabajos, y el

Ms. Bernardo Castillo. Su labor, crítica y documentalmente rigurosa, les permite mostrar un Leibniz actual y, al mismo tiempo, perteneciente a su época.

En esta intervención, mencionaré los que, para mí, son los fundamentos metafísicos leibnizianos de los temas contenidos en el libro, en el orden sugerido por los escritos que lo conforman.

1. Leibniz y las *máquinas inteligentes*

En su artículo sobre los sistemas formales, las máquinas inteligentes y las opiniones de Dreyfus y Smullyan, el Dr. Camacho recuerda que Leibniz es figura clave en conexión con el desarrollo posterior de máquinas *pensantes* y de sistemas para procesar información; además de que, para el filósofo alemán, inventar una máquina que pudiera resolver todos los problemas de la matemática, en vista de que *pensar es calcular*, resolvería también todas las disputas filosóficas y evitaría conflictos y violencia.

Con razón –dice además el artículo– no se puede hablar de una única propuesta leibniziana sobre lenguajes precisos de la ciencia, ya que, por ej., es imposible (según V. Smullyan, quien se centra en los límites señalados en los teoremas de Goedel) realizar una máquina que pueda resolver todos los problemas de las matemáticas y todas las disputas filosóficas, como pretendía Leibniz con su *característica universalis*. Dreyfus también cree que no se pueden construir máquinas

universales, ya que la inteligencia y la experiencia humanas son mucho más amplias que el procesamiento de símbolos en sistemas computables. Además, acusa a Leibniz de anular la interpretación, el juicio y la intuición, una vez que el pensamiento se vuelva mecánico, gracias a la programación según reglas incorporadas al cálculo mismo.

Los textos leibnizianos que se citan son: *Hacia una característica universal* (1677); la obra de juventud *De arte combinatoria* (1666) y *El arte del descubrimiento* (1685), donde Leibniz dice haber descubierto algo asombroso: que podemos representar todo tipo de verdades y consecuencias con números.

En las obras cumbre del pensamiento leibniziano (*Nuevos ensayos sobre el intelecto humano*, de 1704, *Teodicea* de 1710, *Monadología* y *Principios de la naturaleza y de la Gracia*, ambos de 1714) no hay mención de los logros maravillosos del arte combinatorio y la característica universal, pero, sí, hay referencias a la aritmética binaria en un texto de 1703 (*Explicación de la aritmética binaria*), tanto como en la carta de 1716 al zar Pedro el Grande.

De todas maneras, el programa de Leibniz es dotarse de un instrumento lógico, que permita obtener resultados y progresos comparables, en su época, con los que se pueden alcanzar con instrumentos como el microscopio y el telescopio. Una matematización del lenguaje podría convertirse en lengua universal. Aparte estos principios, constatamos hoy que el lenguaje universal de Leibniz ha sido un organismo continuamente *in fieri*, seguramente no realizado.

En los años 30 del siglo pasado, Goedel (citado en la exposición de Smullyan) examina la formalización de las teorías matemáticas (teorías que se habían ido desarrollando en los siglos, a partir del XVII). La formalización había sido introducida por Hilbert y se proponía tanto la explicitación de los axiomas, de las reglas de inferencia y de los procedimientos utilizados, como el análisis del carácter no contradictorio de tales sistemas formales bien

definidos (como geometría euclidiana, aritmética, etc.). Sin embargo, Goedel demostró la imposibilidad de realizar el programa hilbertiano de reconstruir los fundamentos de la matemática. Según sus dos teoremas, es imposible afirmar la no contradictoriedad de un sistema matemático, sirviéndose solo de los instrumentos ofrecidos por el sistema mismo. En otras palabras, cualquier sistema formal (la aritmética, por ejemplo) contiene siempre proposiciones básicas que no logra demostrar y por lo tanto es necesariamente incompleto. La matemática no puede encerrarse en una estructura completa y definida de pocas proposiciones axiomáticas y su coherencia no puede demostrarse haciendo uso solamente de los instrumentos que pertenecen a la misma matemática. O sea: los teoremas de Goedel constituirían el límite de la matematización universal de todo discurso, en la cual creía Leibniz.

Sin embargo, Leibniz está en la base de los lenguajes informáticos. Entonces, como escribe Luis Camacho, “tiene razón Dreyfus cuando asigna una posición prominente a Leibniz en el largo camino hacia la mecanización del pensamiento”. En síntesis, en tanto que Leibniz lanzaba un programa para un lenguaje lógico-matemático universal, con la coherencia y completitud de la matemática existente, llegó a la conclusión –dice Camacho– de que una máquina podría generar todos los números correspondientes a las soluciones de todos los problemas filosóficos además de matemáticos.

Ahora bien, el autor compara el hecho de que, finalmente, así como Leibniz abandona las exageradas pretensiones juveniles sobre la combinatoria y característica universal, también en la época contemporánea, se abandona la retórica exageradamente optimista al respecto, vigente hasta los años cincuenta del siglo XX.

Para mi es interesante ver, en la metafísica leibniziana, el fundamento de la *mathesis universalis*, y también el fundamento de sus límites. También puede resultar sugestivo estudiar cuánto permanece en tal ideal

matemático acerca de las proporciones perfectas en la naturaleza (la fórmula *aurea*) sostenida por la tradición de artistas y científicos renacentistas. Cabe preguntarse, entonces, si la teoría del caos formulada en el siglo pasado negaría la teoría leibniziana de la *mathesis universalis*. El hecho de que en física *caótico* no signifique *casual* (por lo que un sistema caótico, sigue todavía leyes deterministas, pero demasiado complejas para ser conocidas, y de todo modo dependientes de las variaciones -aún infinitésimas- de las condiciones iniciales) parece hacernos concluir que en la naturaleza física no hay verdadero caos, porque el sistema dominado por el caos sigue todavía leyes deterministas. Así pues, el péndulo simple de Galileo sigue siendo simple e inmutable; pero también el péndulo doble, el triple, o el céntuple, considerados caóticos, son todavía sistemas deterministas. ¿Dónde hay caos, entonces? ¿Tal vez en la historia humana? Parece que no, al menos según Leibniz, porque en la historia humana sigue habiendo racionalidad, solo que más compleja, por el libre arbitrio humano y divino, que aporta la combinación de verdades de razón y de hecho. Menciono este punto porque el pensamiento de Leibniz constituye un intento de salvar la historicidad frente al racionalismo estricto de raíz cartesiana. Ya Olgiati (1929) había hipotizado que la filosofía leibniziana fue históricamente fecunda, por cuanto echó en el surco del pensamiento alemán la semilla del historicismo, entendido como alianza de racionalismo y sentido de la historia. Pero, como decía en el capítulo de mi libro sobre A. Arnauld, dedicado a las relaciones del pensador francés con Leibniz, tal sentido de la historia, o categoría de la historicidad, se relaciona con otro tema metafísico, también leibniziano: el de la copresencia de verdad y contingencia. “El *“gran conciliador”* Leibniz trata de insertar la contingencia histórica en la idea de una inteligibilidad universal” (Bernardini, 1984, 144). “Leibniz encierra la historia en el *sistema* y, con el problema de la historia, involucra los de la substancia, de la interacción entre

substancias que en él, como en Malebranche, es declarada imposible; además involucra el de la necesidad racional y de la libertad como posibilidad y contingencia”. “*Semper enim notio praedicati inest subiecto in propositione vera*”, aunque tal proposición fuera conocida por el Creador del sujeto en la modalidad de “*sub ratione possibilitatis*,” antes de crearlo. (*Carta a Arnauld, junio de 1686, G II, 53*).

Pasamos ahora de la perspectiva metafísica de la matemática universal a la de la conciliación de esta con la existencia de lo contingente. Lo anterior recuerda que la lógica de Leibniz –que, aristotélicamente, corresponde a la realidad metafísica– se basa sobre dos principios: el de no contradicción, y el de razón suficiente; a ambos les corresponde la distinción –que existe en la realidad– entre verdades de razón y verdades de hecho: lo necesario y lo contingente. Dice el n. 13 del *Discurso de Metafísica*: “la noción de una substancia individual encierra, una vez por todas, todo lo que le puede acontecer y, considerando esta noción, se puede ver ahí todo lo que de ella se puede enunciar con verdad, como podemos ver en la naturaleza de un círculo todas las propiedades que se pueden deducir” Esta expresión, en sí determinista, se complementa, con la de la *Monadología* (n. 32, GP VI, 612) de la “Razón suficiente” (“en virtud de lo cual consideramos que no podría encontrarse ningún hecho verdadero o existente, ninguna enunciación verdadera, sin que haya una razón suficiente porque sea así, y no de otra forma”) y de la *Teodicea* (n. 42, GP VI, 126), de la infinidad de los *mundos posibles* “representados en la región de las verdades eternas, o sea, en el objeto de la inteligencia divina, en donde necesariamente están comprendidos todos los futuros condicionales.”

Resumiendo, creemos que no se puede desligar el pensamiento de Leibniz de su metafísica, en la que encontramos los siguientes aspectos, que por otra parte se mencionan explícitamente o se suponen en los diferentes artículos del libro que hoy es objeto de nuestra

atención, a algunos de los cuales ya hemos hecho referencia:

- La ya mencionada unión, en Leibniz, de verdad y contingencia, que es uno de los puntos importantes de su anti-cartesianismo, señalado por muchos intérpretes, de una manera más o menos radical.
- La referida legitimación leibniziana de la contingencia, representada por los hechos históricos, que se contraponen a la a-historicidad del pensamiento cartesiano
- La negación de la extensión como substancia y el rescate de las formas substanciales y de las causas finales, lo cual constituye otro aspecto anti-cartesiano
- La afirmación de percepciones oscuras y no conscientes, en contra del principio cartesiano que no hay idea “*cuius non conscius sim*”.

Ahora bien, en esta ocasión no me referiría tanto a la metafísica leibniziana si no creyera que se encuentra en los diferentes enfoques de los cuatro estudios publicados en el libro que estamos presentando.

Adicionalmente, y apartándome de las opiniones del radical anti-cartesianismo de Leibniz, quiero referirme a tres pilares del pensamiento leibniziano que son profundamente cartesianos:

1. La estructura perfectamente racional de la realidad en su conjunto y el papel fundamental que en tal concepción juegan las matemáticas.
2. La identificación de la perfección del conocimiento con la claridad racional.
3. La teoría de la substancia. (Esto sobre todo en obras antiguas y anteriores a la *Monadología*, en las cuales no se habla todavía de *mónada*, como el *Discurso de Metafísica*, de 1686). De todo modo, permanecen, en la *Mónada*, los

caracteres de en sí y la autonomía de la substancia, los cuales impiden que una substancia pueda influir sobre la otra.

Ahora bien, mientras que Descartes concibe la substancia en términos de evidencia, o de idea clara y distinta, Leibniz la concibe en términos de lógica, como sujeto de unos predicados en una proposición verdadera. Por lo tanto, una substancia individual posee una esencia o noción, la cual, precisamente por el carácter de *en sí* de tal substancia, deberá encerrar todo aquello que se podrá demostrar como verdadero de ella, tanto como verdad necesaria, como de hecho, o contingente. (Bernardini, 1984, 137) Consideramos que existe una continuidad entre el concepto de *substancia individual* y el de *mónada*, cuyo concepto Leibniz había comenzado a introducir en 1696, mientras que la *Monadología* es de 1714. Tal continuidad podría reconocerse en la unicidad del elemento último tanto del mundo material como del mundo espiritual; la simplicidad y no composición; la indestructibilidad de la *Mónada*, una vez que haya sido creada; su carácter de única e irreductible. Tales caracteres distinguen la *Mónada*, aunque su base conceptual, en la historia del pensamiento leibniziano, haya sido la substancia individual indivisible y no influenciada por otra substancia. Otros atributos distintivos son: su carácter de universalidad (el ser un *punto de vista sobre el universo*); el dinamismo interno y la apetición; la gradualidad de la vida psíquica, desde la percepción oscura, hasta la claridad y la conciencia; finalmente, la doctrina de la “*armonía preestablecida*”, por Dios, entre *mónadas* que, por naturaleza, son incomunicadas (*Monadología*, G. III, IV, V).

2. Apuntes acerca del aristotelismo y de la historicidad en Leibniz

A propósito del repetidamente mencionado aristotelismo de Leibniz, debemos mencionar que, en la tradición aristotélica, la individuación se da por medio de la materia, sin embargo, en Leibniz se da por medio de la

forma (Bernardini, 1984, 138). Existen formas substanciales que garantizan la unidad, cada una de las cuales encierra de antemano todas sus propiedades esenciales, toda su historia y todas sus relaciones con las demás substancias individuales. Ahora bien, la “substancia-sujeto” de Leibniz, en realidad, reproduce la incomunicación de la substancia cartesiana. El Art. VIII del *Discurso de Metafísica* dice que la naturaleza de una substancia individual, o sea, de un ser completo, consiste en poseer una noción tan acabada, que es suficiente para abarcar y hacer deducir todos los predicados del sujeto (Bernardini, 138). En el art. XIII, se dice lo mismo, pero referido más que todo a la historia del ser individual, a saber” la noción de una substancia individual encierra, de una vez por todas, lo que le podrá acontecer, y, tomando en consideración su noción, se puede ver en ella todo lo que de ella se puede enunciar con verdad, como las propiedades del círculo se ven en su naturaleza” (cit. en Bernardini, *ibid.*).

Observamos, entonces, que la historicidad de Leibniz no es de sujetos universales o colectivos, como en mucha de la filosofía de la historia moderna, sino de cada mónada y corresponde a la armonización universal de sus “verdades de facto”.

En la carta al Landgrave Ernst von Rheinfels, de abril 1686, Leibniz (respondiendo a una objeción del “gran Arnauld” sobre la posible anulación de la libertad de Dios) aclara que no se trata de limitar la libertad de Dios, sino de atribuirle una perfecta sabiduría, que ve cada cosa en sí y en el conjunto con todo lo demás existente, de modo que, al crear a Adán, Dios lo hace en un todo donde se inserta perfectamente Adán, cada hombre y cada evento.

En otro orden de cosas, y como es bien sabido, la adhesión de Leibniz a tesis importantes del pensamiento aristotélico no es puramente episódica y limitada al ámbito de sus críticas a Descartes, en contra de cuyo mecanicismo reivindica formas sustanciales y causas finales, o entelegías.

Además, no se limita al Estagirita, sino que abarca la tradición escolástica y el aristotélismo-escolástico de la Contrarreforma.

Leibniz reconoce cualidades positivas al pensamiento de la Contrarreforma, mostrando su admiración por el “genio incomparable” de un Luis de Molina y su *scientia media* o por la metafísica de un Suárez. (Bernardini, 1984, 154). Dentro de la modernidad anterior a Kant, Leibniz fue de los mejores conocedores del pensamiento de la segunda Escolástica, destinado a constituir la tradición intelectual para que pensadores de la Segunda Escolástica influyeran en el mundo universitario alemán moderno, desde Wolf y, por lo menos, hasta Kant.

4. Ética de la vida en Leibniz

Puede llamar la atención el que alguien encuentre en Leibniz temas y argumentos tan de nuestros días y propios de la sensibilidad actual, como el respeto hacia los animales y la compasión por sus sufrimientos. En realidad, pensamos que no hay que extrañarse por tales argumentos de ética de la vida, que nos señala el Dr. Álvaro Carvajal, ya que, a nuestro aviso, existen, en el pensamiento de Leibniz los fundamentos metafísicos de los que pueden derivarse.

Tales fundamentos están en los múltiples documentos leibnizianos pertenecientes a diferentes épocas de su producción, coleccionados y citados por el autor del artículo, en que se afirma la continuidad entre hombres y animales y, eso, en el contexto del principio universal de la *continuidad gradual*: entre cuerpos orgánicos y no orgánicos, entre “pequeña percepción”, percepción y apercepción; entre las Mónadas, irreductibles entre sí, aunque sus diferencias recíprocas sean infinitésimas.

Vida y percepción son temas centrales en Leibniz y representan, precisamente, su alternativa al reductivismo cartesiano, en la definición del cuerpo, y por lo tanto del animal, que, para Descartes, no es otra cosa que *modo* de la extensión, dotado de un movimiento mecánico, pero no de vida. En cambio, para

Leibniz “todo está lleno de vida” (Carvajal, 2020, 46).

En la perspectiva leibniziana acerca del mundo natural y de los cuerpos vivientes hay, evidentemente, una influencia aristotélica: por ejemplo en la afirmación que los animales tienen alma, cosa negada por el racionalismo de raíz cartesiana (véase: *Consideraciones sobre los principios de la vida*, de 1705).

En *Principios de la naturaleza y la Gracia*, Leibniz afirma que la vida corresponde a la substancia como un ser capaz de acción. La vida no es solo extensión y movimiento mecánico, sino percepciones y apetito también: pequeñas percepciones confusas y oscuras o apercepciones nítidas y conscientes. La vida, según Leibniz, es a la vez diversa y homogénea.

Todas las cosas del universo tienen una conexión “tan estrecha y maravillosa entre sí, que nada sucede aquí que no tenga alguna dependencia insensible de las cosas que están cien mil leguas de aquí”. En el escrito *Del destino* se dice que, por la conexión entre las cosas, algo que sucede en un punto puede producir enormes efectos desastrosos en otro: todo está mutuamente enlazado.

Según Leibniz, esta conexión puede demostrarse matemáticamente, ya que toda acción, por pequeña que sea, se extiende hasta el infinito, tanto en espacio, como en tiempo, pero no deja de ser medible y, de alguna manera, computable.

A pesar de que la vida está en toda la materia, Leibniz concibe que, en específico, solo se manifiesta en la materia organizada y orgánica, la que está llena de entelequias o almas, de percepción y de vida. Los cuerpos están en un flujo perpetuo. El alma cambia de cuerpo poco a poco y por grados; hay a menudo metamorfosis de los animales, pero jamás metempsicosis, ni transmigración; tampoco hay almas completamente separadas, ni genios sin cuerpos. Solo Dios está completamente separado. (*Monadología*, cit. en Carvajal, 2020, 53)

La materia organizada, a saber, las máquinas naturales que no son simples

mecanismos (puesto que tienen alma) es, según dice el autor, uno de los argumentos fundamentales ofrecidos por Leibniz para proteger a los animales de los tratos crueles y arbitrarios. Hay que recordar que, para Leibniz, todo siente, porque la mónada es sintiente. En 1696 afirma, en contra de los cartesianos, que los animales tienen derecho a tener alma (*Filosofía para princesas*).

Hay sustancias vivas en infinidad de grados. Animales y plantas no vienen de la putrefacción o el caos, sino de simientes preformadas, de la transformación de los seres vivientes preexistentes.

Las almas nunca abandonan del todo su cuerpo, ni pasan a uno totalmente nuevo. No hay metempsicosis sino metamorfosis.

Hombres, animales y plantas tienen alma. Hombres y animales tienen en común el tener un alma, también el hecho de conocer y tener percepciones, más no apercepciones, en el caso de los animales.

En los *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*, dice Leibniz que las pequeñas percepciones son elemento común entre hombres y animales. Incluso animales como los mejillones, hacia los cuales Leibniz muestra cierta sensibilidad. Las plantas tienen pequeñas percepciones y movimiento mecánico. Leibniz se sitúa, así, entre Aristóteles y Descartes, ya que el movimiento de las plantas, que se denomina sensitivo, es mecánico, recordando así –dicho sea de paso– al alma sensitiva aristotélica, (Carvajal, 2020, 61).

Una comparación del conocimiento entre hombres y animales se encuentra en los *Nuevos Ensayos*:

- Los animales están en un nivel puramente empírico y no tienen capacidad para las ciencias demostrativas.
- La mayoría de los hombres también conocen empíricamente. Pero, por ej., un astrónomo prevé según la razón.

- Los animales pueden sacar consecuencia, pero tal capacidad es inferior a la razón.
- y 5. Hombres y animales forman parte de una continuidad cognoscitiva. Las imágenes de las cosas están unidas en la memoria de los animales.
- El razonamiento verdadero procede de las verdades necesarias y eternas, como las de la lógica, los números y la geometría, con conexión indudable de las ideas y consecuencias infalibles.
- Tanto los hombres como los animales se basan en meras asociaciones mentales, que manan de la memoria, lo cual es válido para la vida práctica, pero no para el científico.

Entonces: a) Se da un *continuum* del conocimiento, y b) observamos, una vez más, una permanencia del aristotelismo, en el sentido que el verdadero conocimiento es intelectual, sin embargo, hay continuidad entre conocimiento sensitivo e intelectual y, por lo tanto, continuidad entre animales y humanos. (Carvajal, 2020, 62).

Tanto en los *Nuevos Ensayos* como en la *Carta a de Bosses*, existe, según Leibniz, un *instinto sociable universal* llamado también *filantropía*. Hay un *continuum* entre almas y mónadas (64).

Los animales sienten, en contra de lo que piensan los cartesianos, por eso Leibniz pone en discusión los tratos crueles a los animales.

Existe relación entre lo posible (los infinitos posibles) y lo real. El Principio de razón suficiente se aplica también a que exista lo mejor. Todas las cosas que pueden ser admitidas dentro de la perfecta armonía del universo, están ahí. Todo está ordenado en el universo; todos los seres, interrelacionados entre sí, trabajan en un único fin.

Dios no desprecia ni las cosas inanimadas, ni los animales. Sin ellos, el universo no sería perfecto.

Como base biológica para la moral: los animales se alejan de los humanos solo en grado; son seres sintientes y, por lo tanto, sufren; son queridos por Dios en el contexto de la perfección del el universo.

Vemos entonces que el fundamento leibniziano de una ética de la vida es metafísico: reside en el reconocimiento del “mejor de los mundos posibles”, querido por Dios.

5. Leibniz y la relevancia de sus teorías de la justicia y del bien común

La tradición aristotélico-escolástica no se manifiesta en Leibniz exclusivamente en la metafísica y la lógica, sino que está presente a través de las ciencias prácticas aristotélicas, a saber, en el pensamiento ético-político.

Debe quedar claro, sin embargo, que es toda la concepción leibniziana, el mundo metafísico y el mundo moral también, que influyen sobre su concepción política, de la que los profesores Vargas y Castillo muestran los aspectos sugerentes para la actualidad y que surgen de los principios leibnizianos del “mejor de los mundos posibles”, del bien común, de la naturaleza política del ser humano y del rechazo de cualquier teoría voluntarista de la justicia.

El artículo de Celso Vargas abarca la noción de los Estados y la teoría de la justicia en Leibniz y el de Bernardo Castillo desarrolla el tema del bien común. Ambos muestran aspectos de originalidad del pensamiento leibniziano en política, con respecto a la tradición aristotélica, tanto como motivos de reflexión para la actualidad.

El artículo de Castillo está básicamente dedicado al concepto de *bien común*, cuya derivación aristotélica Leibniz reconoce explícitamente.

Según nos recuerda Castillo Gaitán, Leibniz quiso compartir todo su conocimiento para el bien común de la Humanidad, con espíritu de racionalidad y filantropía, considerando que el desarrollo de la ciencia tiene que ser compartido, con el propósito de mejorar la calidad de vida.

El autor del artículo recuerda los *Escritos Políticos* de Leibniz y su cercanía a la *Política* tanto como a la *Ética a Nicomaco*, en cuanto al vínculo entre ética y política y al bien común como fin de la Política.

En varios de los *Escritos políticos* de Leibniz, se hace referencia a otro tema clásico aristotélico: la naturaleza política del hombre.

En *Retrato de un Príncipe*, en *Escritos políticos*, se presenta la liberalidad como virtud de un príncipe, pues está más cerca de la prodigalidad que de la avaricia, con lo cual, tenemos una alusión al tema aristotélico del justo medio.

Virtudes del príncipe deben ser la generosidad y la caridad: dar sin esperar nada a cambio.

En *Meditación sobre la noción común de justicia* (1702): la sabiduría, que es conocimiento de nuestro bien, nos conduce a la justicia, o sea, a tratar de procurar el bien ajeno. La bondad con el otro conduce a la felicidad del ser humano.

En el proyecto de memoria presentado a Pedro el Grande, Leibniz dice que la mejor forma de vida no es el placer, sino la contribución al bien común, a partir de las capacidades de cada uno –y, en su caso, ya que afirma resultarle muy grato contribuir al bien y al progreso de la humanidad– debe estar refiriéndose a la ciencia y a la sabiduría.

La armonía que gobierna el universo es regida por el *amor*, que se convierte en satisfacción ante la perfección del otro.

El bien común es la base del derecho, que se realiza por medio de las virtudes políticas de la *amistad*, la *justicia* y el *valor*. Tal parece que el bien común aristotélico se enriquece, en Leibniz, con la caridad cristiana y el filantropismo moderno.

El bien común es base para el derecho porque, en el pensamiento de Leibniz, existe un sistema de justicia común a todos los seres racionales, que permite se establezca una relación basada en la armonía. Derecho eterno compuesto por verdades de razón que no dependen de ninguna voluntad, ni circunstancia,

siendo esta también una diferencia metafísica de Descartes, inserta en la perspectiva del anti-voluntarismo y sus consecuencias ético-políticas.

Hay temas que no desvirtúan el bien común aristotélico, sino que lo enriquecen; por ejemplo, la afirmación que el bien común garantiza el cumplimiento de la ley, no como obediencia sin razón, sino como compromiso que se establece a partir de la naturaleza racional de la convivencia humana.

El bien común se enriquece, en Leibniz, con la generosidad, sobre todo del gobernante, ya que ambos deben ser compromiso de todo gobernante. El interés que Leibniz tiene hacia la humanidad queda demostrado en el desarrollo de su tarea científica, en que existe la preocupación por las condiciones de vida de las personas, por ejemplo, con el intento de inventar una máquina que ayude a mejorar el trabajo en las minas de carbón.

Además, el Prof. Castillo afirma que Leibniz se adelantó a exponer el significado de la responsabilidad social de la ciencia, entendida como un bien universal.

El artículo de Celso Vargas, dedicado también a la política en Leibniz, menciona los Estados como espacios multiétnicos y pluriculturales, y la pacificación por la vía de un diálogo fundado sobre la objetividad y la racionalidad. El autor, enfoca con exclusividad la noción de *justicia*, y toma como punto de partida la visión leibniziana unitaria. Comienza por el principio de variedad dentro del mayor orden; el mejor mundo creado, ordenado en tiempo y espacio; con el máximo efecto logrado con los medios más simples; con los mayores niveles de: *poder*, *conocimiento*, *felicidad* y *bien* en las cosas creadas que el universo pueda permitir (cfr. *Principios de la naturaleza y de la Gracia*). Esos cuatro principios rigen tanto el orden natural como y el social. Sin embargo, el autor menciona otros principios introducidos por Leibniz, que hay que tomar en cuenta; por ejemplo, estos tres: *continuidad* (*natura non facit saltus*, diríamos) entre plantas, animales y

seres humanos; el de *gradualidad lineal* y el de *plenitud*, por el cual no hay vacíos, pero por la existencia de las mónadas, no por la continuidad extensa cartesiana. Como resultado de estos principios, el mundo es el más *diverso*, el más *rico* y el más *pleno*.

A estas afirmaciones, Leibniz pensó darle soportes lógico-matemáticos (cfr. *Fundamentos metafísicos de la matemática* (1715, cit. en Vargas, 2020, 31). En ese escrito se da un modelo algebraico abstracto para expresar propiedades del tiempo, espacio, movimiento, cantidad y calidad. Primera afirmación –observa el autor– de que la calidad puede ser abordada matemáticamente. Según Celso Vargas, la expresión más actual estaría en la “calidad total” japonesa; y, diría yo, la más antigua en el *Timeo* platónico. Lo importante, me parece, es relativizar el mito del dualismo incompatible entre lo cualitativo y lo cuantitativo.

Según Leibniz, el cuatrinomio *poder-conocimiento-felicidad-bien* está presente en forma continua en todo el universo, pero, su mayor expresión está en el ser humano. El hombre puede conocer las verdades eternas y comprender a Dios como Arquitecto y como Legislador y la armonía entre ambas funciones. En la *Monadología* 87 (Vargas, 32), se afirma la armonía entre causas eficientes y finales y entre el reino físico de la naturaleza y el reino moral de la gracia: Dios Arquitecto de un universo matemático y lógico y Dios Monarca de la ciudad de los espíritus.

Celso Vargas basa su teoría de la justicia en la posibilidad de que el ser humano emule a Dios como legislador. Así, pues, las sociedades pueden progresar en poder, conocimiento, felicidad y bien con el perfeccionamiento personal y de la sociedad. En eso se basa la teoría de la justicia de Leibniz. Se citan obras de entre 1690 (*Sobre la Ley natural*) y 1702 (*Meditaciones sobre el concepto común de justicia*) y *Opinión sobre los Principios de Pufendorf* (1706) (Vargas, 2020, 32-33).

En la insistencia sobre la felicidad como finalidad del ser humano, Leibniz nos

recuerda indudablemente a Aristóteles. Escribe: “Nada contribuye más a la felicidad o miseria de los seres humanos que los seres humanos. Si ellos fueran sabios, y supieran como tratar a cada uno, serían felices, hasta donde la felicidad puede ser comprendida por el ser humano” (cit. en Vargas, 34). Me parece interesante observar que, a diferencia de lo afirmado por Aristóteles, la felicidad no depende solo de la virtud personal, sino de cómo, comunitariamente, son tratados los seres humanos.

Para Leibniz la justicia es ciencia: “Justicia, bien y belleza consisten, no menos que los objetos matemáticos, en igualdad y proporción”. La teoría leibniziana de la justicia, como observa el autor, es *perfeccionista*, en el sentido de proyectarse a un mejoramiento permanente. Es, además, *antivoluntarista*, por basarse en la razón y en el concimiento objetivo del bien, que rige el universo.

Existen distintos tipos de justicia mencionados por Leibniz y comentados por el autor del artículo:

Jus strictum: justicia conmutativa o retributiva. También, el no provocar un derecho a la guerra. (cfr. *Codex Juris Gentium* de F.Suarez).

Equidad: Justicia distributiva, lo cual no es simplemente dar a cada uno lo suyo, sino “identidad o igualdad de razones”. Implica un importante grado de generosidad y benevolencia, en vista que se formula: “[...] lo que usted no desee que le hagan, o que usted desee que le hagan, no lo haga a los otros o no lo niegue a los otros” (Vargas, 2020, 35).

Piedad: Es el grado más elevado de justicia: la *caridad del sabio* o *caritas sapientis, seu benevolentia universalis*. Actuar de tal manera que se produzca la mayor felicidad en los otros. Esto implica entender las necesidades y proponer soluciones que hagan más feliz la persona y los otros.

La Piedad es la teoría de la justicia que debemos considerar como aquella que debe ser procurada por ser la que produce el mayor grado de felicidad individual y al mismo tiempo la mayor armonía. “En este sentido, progresamos

en nuestro bien en la misma medida en que progresa el bien de los otros, resultando en una perfecta armonía entre nuestra felicidad, virtud, y la felicidad de los otros.” (Marshall, 1999, *cit.* en Vargas, 2020, 36).

En cuanto a la formación de los estados nacionales, Leibniz rechaza la idea de una soberanía absoluta e insiste en el carácter anti-voluntarista de la ética y de la política, en lo cual –dicho sea de paso– recuerda Aristóteles y anticipa a Hegel.

El autor, frente al cambio en el concepto de desarrollo humano dentro del Estado a partir de los años 90 del siglo XX, pone de relieve, que, en la teoría de Leibniz, la justicia no puede depender ni de la voluntad de las mayorías, ni de los que ejercen el poder. Corresponde al Estado y sus instituciones ser garantes de los derechos humanos.

Dos conceptos leibnizianos muy importantes en el derecho y las relaciones internacionales son: el de *soberanía relativa* y el de *persona legal internacional*, ambos inherentes a la teoría de la justicia de Leibniz. El primero, aspira a que haya un orden internacional que promueva los derechos universales y vele por su cumplimiento. Por otra parte, *persona legal internacional* significa que todos los estados deben tener igual representación en organismos internacionales. Nos parece importante, entre otras consideraciones, el que las decisiones de justicia tienen que estar basadas en el conocimiento científico.

Leibniz comienza con la diversidad individual y termina con la diversidad individual, alcanzando cada vez mayores niveles distribuidos de poder, conocimiento, felicidad y bien [...] y que el dolor y la injusticia sean progresivamente reducidos”. (Vargas, 2020, 43).

La afirmación anterior, se hace en el contexto de una comparación con teorías de la justicia actuales, como la de Amartya Sen.

También se hace una comparación con la teoría de la justicia de John Rawls, y se concluye que el pensamiento leibniziano difiere más de Rawls que el de Sen, sobre todo en cuanto a los conceptos de *diferencia* y *equidad*.

Para concluir, nos encuentra en principio de acuerdo la idea de la fecundidad del pensamiento de Leibniz para la actualidad, constatada por todos los autores.

A partir del análisis del libro, se puede confirmar cómo la metafísica de Leibniz contenida en las obras analizadas, justifica, fundamenta y unifica:

-Los sistemas formales, la inteligencia artificial y hasta la aritmética binaria y los lenguajes informáticos.

- La teoría de la justicia en los Estados. La visión de éstos como multi-étnicos y pluriculturales.
- El respeto a la vida de los animales.
- El *bien común*.

Referencias

- Auletta, G. (1994), *Determinismo e contingenza. Saggio sulla filosofia leibniziana delle modalità*. Napoli: Morano.
- Bernardini, A. (1984), *Antonio Arnauld. Racionalismo cartesiano y teología: Descartes, Malebranche, Leibniz*. San José: EUNED.
- Carvajal Villaplana, A. (Ed.) (2019), *Leibniz. Máquinas inteligentes, multiculturalismo y ética de la vida*. Granada: Nova Leibniz.
- Leibniz G.W. (1747), *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Amsterdam.
- Discours de Métaphysique*, vol. IV, 427-463, en *Die philosophische Schriften* (1965), ed. C.J. Gerhardt, Olms: Hildesheim, 7 vol.
- Monadologie* (1966), Stuttgart: Reclam.
- Monadología* (1968), Buenos Aires: Aguilar.
- Morfino, V. (ed.), (1997), *Spinoza contra Leibniz. Documenti di uno scontro*

intellettuale
Unicopli.

(1676-1678).Milano:

Recibido: 19/11/20
Revisado: 04/12/20
Aprobado: 04/11/20