

BASES FILOSÓFICAS PARA LA ÉTICA Y LA POLÍTICA EN LEIBNIZ

Por TOMÁS GULLÉN VERA

SUMARIO

I. LEIBNIZ. LA POSICIÓN DE UN FILÓSOFO EN LA POLÍTICA.—II. POLÍTICA Y SISTEMA. UN PUENTE HACIA LA UNIDAD.—III. LIBERTAD Y DETERMINACIÓN.—IV. ENTRE LA DETERMINACIÓN Y LA NECESIDAD: 1. *La espontaneidad*. 2. *La inteligencia*. 3. *La determinación*.—V. DE LA LIBERTAD A LA JUSTICIA.—VI. LA «PLACE D'AUTRUI» O EL PUENTE TENDIDO HACIA LA CULMINACIÓN DE LA LIBERTAD.—VII. LA CONCEPCIÓN DEL HOMBRE Y EL ORIGEN DE LA SOCIEDAD.—VIII. LIBERTAD Y JURISPRUDENCIA: UN PUENTE TENDIDO ENTRE LO FORMAL Y LO REAL.—IX. LA JURISPRUDENCIA: LA CONCRECIÓN IDEAL DE LA JUSTICIA.—X. EL PODER: LA BÚSQUEDA DE LA UNIDAD.—XI. DEL REALISMO A LA UTOPIA: LA CIUDAD DE DIOS.—XII. EL MONARCA: ENTRE LA UTOPIA Y EL PRAGMATISMO.—XIII. EL EMPERADOR Y EL PAPA: UNIDAD Y DIVISIÓN DE LA RAZÓN.—XIV. LEIBNIZ, UN FILÓSOFO COMPROMETIDO CON LA CAUSA DE LA UNIDAD: 1. *Estado y Razón*. 2. *El irenismo leibniziano*.

I. LEIBNIZ. LA POSICIÓN DE UN FILÓSOFO EN LA POLÍTICA (*)

Leibniz (1646-1716) ocupa una posición singular y curiosa en la historia de la filosofía y en la de las ideas. Su presencia, como filósofo, en la historia de la filosofía es inexcusable, dado que es una figura clave para la comprensión del racionalismo anticartesiano del siglo XVII y los orígenes de la Ilustración en Alemania en concreto y en Europa en general. Sin embargo, esta posición contrasta con su ausencia prácticamente total en la historia de las ideas. A su vez, en la historia de la filosofía se le ignora como pensador político (1). Todo ello contrasta con la

(*) Al final del artículo se adjunta la lista correspondiente a las «Claves de Abreviaturas» utilizadas.

(1) A modo de ejemplo, podemos constatar que G. SABINE, en su *Historia de la Teoría Política* (F.C.E., Madrid, 18.ª ed., 1989) cita a Leibniz en tres ocasiones, pero no como pensador político, sino en forma de erudición y de manera completamente marginal. J. TOUCHARD, en su

biografía de un hombre que dedicó cincuenta años de su vida, entre 1667 y 1716, a la política activa: primero como secretario del barón Johann Christian von Boineburg, ministro del Electorado de Maguncia, y, posteriormente, desde 1676 hasta su muerte, al servicio del duque de Hannover (2). A ello han contribuido, al menos, cuatro factores. En primer lugar, el conjunto de circunstancias y vicisitudes que han rodeado la publicación de su obra, en la actualidad todavía en vías de realización (3). En segundo lugar, la dificultad de exponer una construcción ordenada de su sistema, ante la ausencia de obras del propio Leibniz, cuya exposición sistemática sirva de guía clara y segura. En tercer lugar, la fragmentación de su obra, surgida en muchos casos como consecuencia de circunstancias y compromisos exteriores al propio Leibniz, y a las que pretende contestar. Por último, la larga disputa, mantenida desde comienzos de siglo y durante varias décadas, sobre el posible encasillamiento de su sistema como logicista, fenomenista, dualista, etc. (4).

Al contrario que Hobbes, Locke o Spinoza, no redactó ningún tratado específicamente dedicado a filosofía política; sin embargo, su obra está repleta de escritos circunstanciales dedicados al estudio, exposición o análisis de casos, circunstancias, situaciones o proyectos situados en el ámbito de su actividad política. Por otro lado, estos escritos, y su obra en general, están redactados en lo que podríamos llamar el lenguaje del disimulo, de tal manera que la insinuación y el silencio adquieren en Leibniz un protagonismo de primer orden. A ello es posible que le impulsara un compromiso doble: el del político, que precisa encarar problemas y situaciones concretas sin perder el sentido pragmático de su singularidad; y el del intelectual, que aspira a integrar la acción y el pensamiento en un todo sistemático y coherente, que aporte sentido a lo singular, pero que aspira a la universal validez de lo intemporal. Además, y esto se ha resaltado poco, Leibniz es un patriota. ¿Qué otra cosa podría ser en un siglo dominado por la figura de Luis XIV de Francia? ¿Qué se podía hacer frente a la política expansionista del Rey Sol, que obligó a vivir bajo el temor de la invasión a todos los países

Historia de las ideas políticas (Tecnos, Madrid, 5.ª ed., 2.ª reimpr., 1987), dedica a Leibniz poco más de una página, bajo un título, que revela muy poco su pensamiento político; y lo cita en otras seis ocasiones, pero únicamente como medio de erudición.

(2) Sobre la biografía de Leibniz: G. W. LEIBNIZ, *Escritos filosóficos*, Ed. Charcas, Buenos Aires, 1982, edición de Ezequiel de Olaso, págs. 33-71. E. J. AITON, *Leibniz. Una biografía*, Alianza Universidad, Madrid, 1992.

(3) Para una información más precisa sobre este aspecto conviene consultar, al menos, estas dos obras: E. J. AITON, *op. cit.*, págs. 469-472; Q. RACIONERO, «La "cuestión leibniziana"», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (I), Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Madrid, (1980) págs. 264-311.

(4) Como exposición del estado de la cuestión de este problema: A. HEINEKAMP y F. SCHUPP, «Lógica y metafísica de Leibniz. Principales líneas de interpretación durante el siglo XX», en *Diálogo Filosófico*, 19 (enero-abril 1991) págs. 4-31.

fronterizos con Francia y a Europa entera? (5). No es extraño que el propio Leibniz inventara el término *patriota* (6).

Es preciso todavía reseñar una última circunstancia, que hace de Leibniz una personalidad muy compleja: su actividad relativa a la búsqueda de la unidad de Europa. Durante toda su vida, desde su entrada al servicio de J. Chr. von Boineburg hasta su muerte, este es un problema constantemente tratado por Leibniz, y al que dedica gran parte de su correspondencia. Así, el teólogo ecléctico que se ha querido ver también en él, adquiere un sentido filosófico y político, además de patriota y europeísta. Asimismo, una parte importante de su obra, incluso de sus obras más conocidas, fue redactada al socaire de estas circunstancias, y precisado por ellas. Obras tan fundamentales como los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, el *Discurso de Metafísica* o su *Ensayo de Teodicea* no pueden entenderse en plenitud alejadas de estas vicisitudes histórico-políticas (7).

Conviene aportar un último dato: sólo a partir de 1839, fecha en que comienzan a aparecer inéditos, comienza a ver la luz la correspondencia de Leibniz relativa a la reunificación de las Iglesias, su iniciativa sobre Egipto, sus actividades como fundador y promotor de academias, etc. Es decir, únicamente a partir de ese momento se puede comenzar a vislumbrar la riqueza del pensamiento y de la acción, de la personalidad del consejero áulico.

II. POLÍTICA Y SISTEMA. UN PUENTE HACIA LA UNIDAD

El siglo XVII vive las consecuencias de la herencia de Descartes. Cartesianos y anticartesianos pugnan entre sí por restablecer un nuevo orden racional, que haga posible una concepción de la realidad, acorde con las nuevas circunstancias religiosas, políticas y científicas. La división del hombre y de la realidad, en una dualidad, entre la *res cogitans* y la *res extensa*, se había presentado como superación de la herencia medieval, y situaba la filosofía en la *tierra*. Sin embargo, entre estos dos extremos se producía un salto, fruto de la división del ser, que era preciso resolver. El puente que une ambos extremos es la ética y la política.

Ética y política aparecen en el siglo XVII, y en Leibniz, como órdenes intermedios entre la *res cogitans* y la *res extensa*, y marcan la dirección de las tensio-

(5) Como introducción, aunque breve, a este tema: T. GUILLÉN, «Leibniz y Locke. La búsqueda de la unidad de Europa», en *Estudios Filosóficos*, 107 vol. XXXVIII (enero-abril 1989) págs. 102-104.

(6) F. de C., IV, Lxii. En 1713 escribe una carta titulada: «Lettre d'un patriote à la sérénissime République de Venisse». Pero ya en 1670, en su obra titulada *Marii Nizolii de veris Principiis ...* (AK., VI, 2, 414) defiende que no hay una lengua más densa, más pura, más perfecta y menos adecuada o propia para las quimeras o para las ensoñaciones que la lengua alemana.

(7) A fin de ampliar y concretar más este aspecto: T. GUILLÉN, *op. cit.*, págs. 101-125. «Los *Nuevos ensayos*. Ensayo de un diálogo pretendido», en *Azafea* III (1990) págs. 63-86.

nes del hombre y de la sociedad, hacia dentro y hacia fuera; en el orden del ser para sí, como conciencia, y en el plano de la proyección, en la acción personal y en la común y social. Este orden intermedio tiene una enorme importancia, ya que trata de unir lo que el cartesianismo había roto. El ser, representado en el hombre, adquiere así la condición de *uno*, en el que se diferencian partes perfectamente unidas entre sí a través de una gradación ontológica que sólo se produce en el hombre. Con ello el hombre adquiere una dimensión de una amplitud plena, por no decir absoluta: además de sujeto, capaz de conocimiento, se nos muestra también como un ser de la naturaleza, capaz de acción en una doble dirección, sobre sí mismo y sobre su entorno, y, por consiguiente, también sobre los demás.

Se concibe al hombre moviéndose en la esfera de la *posibilidad*, o del poder, que se traduce, en el ámbito social, en *libertad* (8). Ésta se manifiesta y se concibe como un elemento necesario para el hombre. Pero en Leibniz, frente a Spinoza, no nos aparece la libertad como necesidad *more geometrico*, sino como un espacio abierto con capacidad de dominio, como *posibilidad*, tal y como la concibe también Locke. En Leibniz, ética y política son esos órdenes intermedios que hacen posible la coexistencia de la libertad y la necesidad, que armonizan esos dos extremos, alejados y contrapuestos sólo aparentemente.

Leibniz presenta las ideas y concepciones políticas en el ámbito de su filosofía de la ciencia, de tal manera que no es posible separar, si no es como estrategia, los distintos ámbitos de su filosofía. Categorías como las de necesidad, libertad, poder, posibilidad, verdad o utilidad tienen su lugar y desempeñan su papel fundamental en cada ámbito de su sistema. Esto conlleva la imposibilidad del establecimiento de límites perfectamente definidos entre su filosofía del conocimiento, la ética y la política. Responde, pues, su sistema a la tensión —conato— por alcanzar la unidad absoluta, la máxima racionalidad.

III. LIBERTAD Y DETERMINACIÓN

A pesar de que este trabajo no tiene como objeto la relación de Leibniz con sus coetáneos, es preciso señalar, al comienzo del mismo, su posición frente a ellos. En el desarrollo de su sistema, y en concreto en su pensamiento ético y político, Leibniz tiene presente, con constancia de adversarios, a Hobbes y a Spinoza; éstos son dos filósofos herederos del racionalismo cartesiano, aunque por

(8) El ejemplo más claro lo encontramos tanto en Locke como en Leibniz, que en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* (E.E.H.) y en los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (N. Ens.) sitúan respectivamente el debate en torno a la libertad al hablar de los modos simples, y relacionan la libertad sistemática y ontológicamente con la idea correspondiente al modo de la potencia (E.E.H., II, xxi y N. Ens., II, xxi en G., V, 155-197).

distintas vías, cuya metafísica es considerada por Leibniz como *peligrosa y extraña* (9). Las consecuencias de esta metafísica suponen la negación de la libertad como *posibilidad*, al quedar reducida la vida del hombre a la de un *mecanismo* de la naturaleza, sujeto a la necesidad del orden geométrico. Esto es así, entre otras razones por la ausencia de distinción clara entre los distintos planos o ámbitos existentes en el universo y por una mala o nula aplicación de los principios de contradicción, continuidad y razón suficiente.

La reflexión sobre el problema de la libertad lleva a Leibniz a preguntarse por la estructura ontológica del hombre y sobre las implicaciones que conlleva en todos los órdenes de la realidad. La filosofía leibniziana tiene como objetivo constante el de la acción, y ello hace que, en el caso de su concepción del hombre, éste no sólo no sea un ser abstracto, sino que, antes bien, sea el hombre concreto, con todas sus limitaciones y potencialidades, el que esté siempre presente ante él y en su sistema. Así pues, Leibniz procede del orden psicológico al ontológico, parte de la libertad situada en el hombre y se eleva a la reflexión del problema desde la perspectiva de la Razón Universal, Dios, sin perder la continuidad existente entre los diversos ámbitos de la realidad.

El problema de la libertad sitúa la reflexión filosófica en el plano del hombre y, más concretamente, en el de la acción. En el hombre, la acción tiene dos vertientes, hacia dentro y hacia fuera, que expresan la unidad del ser, como manifestación de dos ámbitos de una misma realidad. En la primera perspectiva el hombre deviene en interioridad, la percepción se configura como apercepción (10), la sabiduría deviene en felicidad (11). En el segundo plano, y como consecuencia inmediata de la actividad en el plano anterior, la sabiduría deviene en justicia, porque «la sabiduría, que es el conocimiento de nuestro bien, nos conduce a la justicia, es decir, a procurar, dentro de lo razonable, el bien ajeno» (12). La acción, que es atributo de la sustancia, fluye espontáneamente de ella (13). Este atributo de la sustancia, en el hombre, se realiza, exteriorizándose, goberna-

(9) Son muy numerosas las ocasiones en que ambos autores son citados por Leibniz para criticarlos o contraponerse a ellos. Valgan como significativas las siguientes referencias: *Méditation sur la notion commune de justice*, Mollat., 43-47. *Reflexions sur l'ouvrage que M. Hobbes a publié en Anglois, de la Liberté, de la Necessité et du Hazard*, G., VI, 389-399. *Notes sur G. Wachter*, Grua, 667 y 670. Carta de Leibniz a Hobbes, 13 [23] julio 1670, AK., II, I, en especial la pág. 56. *Annotations sur Gilbert Burnet «Ad Praefationem»*, Grua, 472. Carta de Leibniz a Jean Gallois, año 1677, AK., II, 1, 379-380. Carta de Leibniz a Henri Justel, 4 [14] febrero 1678, AK., I, 2, 317. *Teodicea* § 371, G., VI, 336.

(10) Este aspecto se ve especialmente en el libro I de los N. Ens., G., V, 62-98; ed. Echeverría 67-114.

(11) AK., I, 4, 315. AK., IV, 1, 249. AK., VI, 2, 485. EP.I., 88 y 292. G., II, 136. G., V, 321. Grua, 579 y 618. etc.

(12) EP.I., 298. EFJP. 30-31. Grua, 576. Mollat, 58.

(13) N. Ens., G., V, 58 y 195.

do por el entendimiento, que determina a la voluntad conforme a la prevalencia de las percepciones y razones, inclinándola pero sin hacer necesaria la acción (14). De esta manera, la libertad, y más concretamente la libertad de hecho, no sitúa al hombre en el ámbito de la necesidad, aunque exige la *determinación* de la voluntad para que se produzca la acción, porque puede consistir en el poder *de hacer* lo que se quiere o en el poder *de querer* lo que hay que querer (15).

La libertad de hecho está determinada en general por elementos exteriores y propios del hombre, que facilitan o dificultan la realización de lo que se quiere (16). Ahora bien, la libertad de hecho depende de la libertad de querer, puesto que a aquélla la define Leibniz en función de ésta última. En este mismo plano, y siguiendo el orden ascendente de las determinaciones de la libertad de hecho, la actuación libre del hombre está determinada por la cooperación previa de la voluntad y del entendimiento, porque la voluntad es la inclinación —*inclinatio* y *conatus*— del agente a la acción, *porque entiende* (17). «La voluntad es el esfuerzo —*conatus*— de quien piensa. El esfuerzo es el inicio de la acción. *El pensamiento* es la acción en uno mismo» (18). Ahora bien, en el orden de la praxis, la relación entre la voluntad y el entendimiento no es un absoluto ni un *a priori* incondicionado: la elección de la voluntad depende del desarrollo de la facultad de entender, y, por tanto, su elección es la mejor conforme se produce el desarrollo de la facultad de entender (19). Por otro lado, la voluntad está determinada por la bondad preferente del objeto (20) y es el resultado de la combinación de todos los bienes y males que entran en la deliberación (21). Además, la voluntad es proporcionada al sentimiento que tenemos del bien (22). Así cierra Leibniz la concepción unitaria del hombre a través del establecimiento de un vínculo ontológico entre pensamiento y acción, entre el orden gnoseológico y el de la praxis, entre la interioridad y la exterioridad, puente representado por la inclinación o el conato o esfuerzo.

La libertad de querer —y, por consiguiente, la voluntad— es condición necesaria —negativa— de la libertad de hecho y constituye el puente entre la posibilidad y la acción —realización del deseo—. Asimismo, traza un puente entre la percepción y la acción al contribuir a la actualización de la inclinación —conato

(14) N. Ens., G. V, 161.

(15) N. Ens., G. V, 160.

(16) *Ibidem*.

(17) *Definitio Juris Specimen*, Grua, 725. *Elementa Juris Naturalis (Elementa I. Nat., AK., VI, 1, 457 y 482. Tecnos, 64 y 118. De affectibus*, Grua, 513.

(18) *Elementa I. Nat., AK., VI, 1, 482-483. Tecnos, 118.*

(19) N. Ens., G., V, 166. Echeverría, 209.

(20) *Teodicea* § 45, G., VI, 128.

(21) *Op. cit.*, § 119, G., VI, 170.

(22) *Op. cit.*, § 287, G., VI, 287.

o tendencia—. El conato, en tanto que inicio de la acción, es el punto de unión entre el entendimiento, en el que se produce la unión entre la percepción y la reflexión (23), y la acción, al contribuir a la actualización de lo posible.

IV. ENTRE LA DETERMINACIÓN Y LA NECESIDAD

La libertad de querer sitúa el debate sobre la libertad entre dos extremos, el del sujeto y el ontológico, porque se sitúa frente a ellos. A su vez, la reflexión sobre el problema de la libertad sitúa el discurso filosófico en el ámbito de la praxis; porque la libertad de querer se expresa a través de la actividad y se plasma en actos, o sea, en libertad de hacer. En relación con el plano del sujeto, la libertad de querer se opone a la imperfección o esclavitud del espíritu, que es una coerción o coacción interna, como la que surge de las pasiones, que obstaculizan la libertad al impedir *querer con la deliberación precisa* (24). En el plano ontológico, libertad se opone a necesidad, y se refiere a la voluntad pura, en tanto se distingue del entendimiento. Es lo que se llama *libre albedrío*, y consiste en la pretensión de que el acto de la voluntad es contingente, aunque aporte razones o impresiones fortísimas; éstas nunca aportan una necesidad absoluta o, por así decirlo, metafísica. «En este sentido —dice Leibniz— es en el que acostumbro a afirmar que el entendimiento puede determinar a la voluntad, según la prevalencia de las percepciones o razones, si bien de una manera tal que, lejos de ser a su vez segura e infalible, inclina sin hacer necesario» (25).

Frente a Spinoza y a Hobbes, *voluntario* se opone a *involuntario*, pero no a necesario (26); la *necesidad* debe oponerse a la *contingencia* y no a la volición; la necesidad no debe confundirse con la determinación (27), y la determinación se opone a la indiferencia (28). Con esta contraposición lógica de conceptos se opone Leibniz a ambos autores, cuyas doctrinas conllevaban, según él, la destrucción de la libertad y de la contingencia (29), y propone una teoría de la libertad entre cuyas consecuencias encontramos un modelo de hombre, de sociedad y de Estado diferente al de aquéllos. En el orden epistemológico es necesaria la distinción de los planos, si se pretende un pensamiento sistemático y coherente, y éste era un objetivo básico para el consejero áulico, y también para los pensadores del siglo xvii.

(23) *Lettre sur ce qui passe ...*, G., VI, 493-494. N. Ens., G., V, 159. Echeverría, 201-202.

(24) N. Ens., G., V, 160. Echeverría, 203.

(25) *Op. cit.*, G., V, 161. Echeverría, 204.

(26) *Op. cit.*, G., V, 162. Echeverría, 205.

(27) *Op. cit.*, G., V, 163-164. Echeverría, 207.

(28) *Conversation sur la liberté ...*, Grua, 478.

(29) *Teodicea*, § 371, G., VI, 336.

Preguntarse por la libertad de la voluntad supone la pregunta sobre si en la voluntad del hombre existe suficiente indiferencia (30), no si el hombre puede hacer lo que quiere. Así pues, hay más libertad en unas inteligencias que en otras, y la inteligencia suprema tiene una libertad perfecta, que las criaturas no pueden poseer (31). Además, se puede actuar por anticipación, de tal manera que con el paso del tiempo se llegue a querer o pensar lo que se desearía poder querer o pensar hoy (32). Asimismo, la libertad requiere la ausencia de necesidad metafísica (33). Así pues, los requisitos necesarios para la existencia de la libertad se sitúan en todos los ámbitos de la realidad. En el del hombre, y entonces los actos se traducen como voluntarios o involuntarios; en el plano de los objetos, y exterior al hombre, y se manifiestan como determinación o indiferencia; y en el plano absoluto u ontológico, en cuyo caso son necesarios o contingentes.

Tal y como propone Leibniz, podemos decir que las condiciones para la existencia de la libertad son tres: la espontaneidad, la inteligencia y la indiferencia (34).

1. La espontaneidad

La libertad es la espontaneidad de las sustancias inteligentes (35). Y es que la libertad es una espontaneidad unida a la inteligencia (36). Y, si la libertad se define en función de la inteligencia y de la espontaneidad, ésta consiste en hacer lo que es contingente sin ser coaccionado, y se opone, por consiguiente, a necesario y a coacción. Así pues, un acto espontáneo no está sometido inexorablemente a la necesidad ni a la influencia exterior (37). Por consiguiente, el origen y principio de la espontaneidad está en el propio agente, de tal manera que «nuestras acciones y nuestras voluntades dependen por completo de nosotros» (38). Pero, a pesar de que lo que es espontáneo en los animales se manifiesta también en los hombres —y en las sustancias inteligentes—, aquella espontaneidad adquiere en éstos una mayor altura y se llama libertad (39). La libertad, tomada como espontaneidad, no es sino la condición real sobre la que es posible la ejecución de actos libres. Si lo innato es el fundamento ontológico del ser humano-racional, y

(30) N. Ens., en G., V, 166. Echeverría, 210.

(31) *Op. cit.*, G., V, 167. Echeverría, 210.

(32) *Op. cit.*, G., V, 168. Echeverría, 211.

(33) *Teodicea*, § 232, G., VI, 256.

(34) *Op. cit.*, §§ 288 y 301-303 y sigs. G., VI, 288 y 296-297 y sigs.

(35) *Disc. de Metaf.*, XXXII. G. IV, 458. *Initia et Specimina Scientiae* ..., H. G., VII, 108.

(36) *Initia et Specimina Scientiae* ..., H. G., VII, 109.

(37) *Op. cit.*, ..., H. G., VII, 108.

(38) *Teodicea*, § 301, G., VI, 296.

(39) *Initia et Specimen Scientiae* ..., H. G., VII, 108.

las ideas innatas son el fundamento de todo conocimiento (40), la espontaneidad es el correlato de lo innato, mirado el hombre desde la perspectiva de la praxis, porque lo innato en Leibniz lo es en tanto que inclinación, disposición, hábito o virtualidad, pero no como acción (41). Esto es así porque la espontaneidad no basta para establecer la libertad, pero es *requisito* de ella; la libertad exige la elección (42).

2. La inteligencia

En segundo lugar, y unido a lo anterior, la inteligencia, que es junto a la percepción una de las fuentes del conocimiento, tiene como objeto los universales o las verdades eternas, y por ello contribuye a nuestra perfección y nos hace referirlo todo a la razón última de las cosas, o sea a Dios, origen de la felicidad (43). En este sentido, la inteligencia, que es conocimiento distinto, tiene lugar con el verdadero uso de la razón (44). Ahora puede entenderse correctamente que la libertad sea la espontaneidad *de quien entiende* (45), porque la inteligencia sitúa al hombre en el camino del verdadero conocimiento, en la proximidad de Dios y, a la vez, en perfecta consonancia con nuestra naturaleza, representada por la razón, que es la pasión fundamental del alma (46). La inteligencia, que es correlativa con la sabiduría, pone en el camino de la mejor elección, de tal manera que a mayor inteligencia mayor sabiduría y más libertad. Así pues, es más libre el más sabio (47), porque la necesidad moral a tenor de la que actúa el sabio, y sobre todo Dios, en absoluto destruye la libertad, antes bien en ellos se produce *la más perfecta libertad*, porque no están impedidos para hacer lo mejor, puesto que, en caso contrario, caeríamos en un azar ciego, y ellos eligen lo mejor a causa de la perfección de su conocimiento y no porque lo contrario no sea posible. Por consiguiente, la libertad, cuya existencia y aplicación oscila entre la espontaneidad y la elección, se hace posible por la inteligencia, que traza un puente entre ambos extremos, conectando la naturaleza del hombre —y de Dios— con la realidad exterior a él, el ámbito de lo necesario con el de lo contingente. De esta

(40) N. Ens., G., V, 72. Echeverría, 89, etc.

(41) *Op. cit.*, Prefacio, G., V, 45. Echeverría, 44, etc.

(42) Leibniz a Jaquelot, en respuesta a tres escritos de Jaquelot de 6, 7 y 12 de octubre de 1704. G., VI, 571-572.

(43) *La felicité*, Grua, 583.

(44) *Teodícea*, § 289. G., VI, 288.

(45) *Initia et Specimina Scientiae ...*, H. G., VII, 108.

(46) *Op. cit.*, G., VII, 109.

(47) *Leibniz's fünftes Schreiben*, G., VII, 390, § 7.

manera, la inteligencia es el alma de la libertad y el resto, la espontaneidad y la elección, son como el cuerpo y la base de la misma (48).

3. La determinación

En este estadio de la explicación de la libertad nos hallamos todavía con un hombre con capacidad para la acción —decisión— y para el conocimiento, pero, para que la decisión se haga realidad, es preciso un nuevo elemento, la *determinación*. La inteligencia pone, por un lado, al hombre en el camino de romper y superar la indiferencia, y, por otro, en la tensión por alcanzar lo más perfecto, de tal manera que la indiferencia sólo podría proceder de la ignorancia y la tensión por lo perfecto aumenta con la inteligencia (49). Así pues, la indiferencia no puede ser considerada como una perfección, sino como una imperfección, y es difícil ver, dice Leibniz, cómo podría contribuir a la felicidad (50). De esta manera, y frente a quienes identificaban libertad con indeterminación y a ésta con la indiferencia, Leibniz entiende la indeterminación como una noción *quimérica*, que trastoca por completo *el gran principio de la razón*, puesto que, en el ámbito de la realidad, todo tiene una razón suficiente que explica su existencia (51). Una libertad de indiferencia indefinida y que careciera de alguna razón determinante sería, además de quimérica, nociva e impracticable (52). La libertad, entendida en el más amplio sentido del término, subsiste con la contingencia (53), porque ningún ser está exento de las razones determinantes, y siempre hay algo que nos inclina y nos hace elegir, pero sin que pueda necesitarnos en la elección (54). Estas razones que inclinan proceden tanto de los objetos como del propio sujeto, de ahí la presencia en el hombre de elementos y estructuras que se manifiestan en todos los ámbitos de su ser, y que percibimos como inclinaciones, pasiones o capacidades, y en la presencia de la inteligencia y de la razón. En este sentido, y en el ámbito de la acción o de la existencia, la libertad es expresión de lo que de innato hay en el sujeto, porque la libertad se expresa como *posibilidad* de hacer y, por consiguiente, como *capacidad* para hacer esto o aquello. La indiferencia perfecta o absoluta es imposible (55), porque el ejemplo del Asno de Buridan no

(48) *Teodicea*, § 288. G., VI, 288.

(49) *De Rerum Originatione radicali*, G., VII, 304.

(50) *Remarques sur le livre de l'origine du mal ...*, § 19. G., VI, 420.

(51) Leibniz a Jaquelot, 28 abril 1704, G., III, 471. *Initia et Specimina Scientiae ...*, G., VII, 109. Leibniz a Arnauld, 5 junio 1686, G., II, 56.

(52) *Teodicea*, § 314. G., VI, 304.

(53) *Remarques sur le livre sur l'origine du mal ...*, § 14. G., VI, 414.

(54) Leibniz a Coste, Hannover 19 diciembre 1707, G., III, 402. *Remarques sur le livre sur l'origine du mal...*, § 20, G., VI, 422.

(55) *De homine*, Grua, 475. Leibniz a Th. Burnett, 22 noviembre 1695, G., III, 168.

se da en la naturaleza y porque, además, tanto Dios como las demás criaturas están determinadas, aquél a hacer lo mejor y éstas lo están por razones internas y externas (56). Ahora bien, el reconocimiento de la determinación de los hechos no significa la afirmación de la necesidad de su existencia, porque no están regidos por causas necesarias sino *determinantes*, por las cuales podemos dar razón de ellas (57). En la determinación de la voluntad del hombre intervienen todas las causas distintas del alma, sus propias inclinaciones y las impresiones de los sentidos, pero todas estas causas *determinan* ciertamente pero no *necesariamente* (58).

V. DE LA LIBERTAD A LA JUSTICIA

Nos encontramos, pues, con un hombre definido como un ser con *capacidad para querer y para hacer*, en el que interaccionan y se expresan las fuerzas que lo circundan y que constituyen todo su universo inmediato sobre el que recae la acción del propio hombre. Pero en el proceso que seguimos de construcción del hombre, encontramos todavía a un hombre cerrado sobre sí mismo, sin la perspectiva fundamental, que se expresa en la acción, y que consiste en salir de sí mismo en dos momentos o ámbitos: en el de la intención y previsión de sus actos, y en el de la ejecución de los mismos.

El hombre, como ser libre, se manifiesta como un ser *situado* en el espacio y en el tiempo y, por consiguiente, como un ser real, y, además, como consecuencia de ello, como un ser que vive en el presente la universalidad de su vida, de su entorno y de la realidad en general. La libertad hace del hombre un ser situado necesariamente en la tensión por la universalidad, tensión que se expresa en la inteligencia. Por otro lado, la espontaneidad nos desvela al hombre como un ser *capaz* de acción, y la determinación lo *sitúa* frente a sí mismo, a su propia capacidad y frente al entorno como elemento que rodea al hombre y que lo condiciona y estimula. Esto sitúa al hombre como un ser libre y, por consiguiente, *responsable* de sus propios actos, porque tiene dominio de su voluntad, es decir de su inclinación para la acción, dado que la voluntad es la inclinación de quien piensa (59).

La espacio-temporalidad en que se desarrolla la actividad del hombre aporta, además de medios para su realización, unos condicionantes que la limitan. Ahora

(56) *Initia et Specimina Scientiae...*, G., VII, 109.

(57) *Reflexions sur l'ouvrage que Ms. Hobbes a publié...*, G., VI, § § 2 y 5. G., VI, 389 y 392, respectivamente.

(58) *Teodicea*, § 371. G., VI, 335.

(59) *Teodicea*, § 327. G., VI, 309. *Elementa I. Nat.*, AK. VI, 1, 457 y 482; Tecnos, 64 y 118. *De affectibus*, Grua, 513. *Definitionum Iuris Specimen*, Grua, 725.

bien, la actividad humana no recae únicamente sobre las cosas, sino también sobre las otras personas, y así, junto a los límites espacio-temporales de la acción, encontramos a los demás como límite de la actividad. Así pues, si la acción del hombre es limitada por estar sometida siempre a condicionamientos, la libertad del hombre es asimismo limitada al estar condicionada tanto en el plano del deseo como en el de la acción. Esta limitación de la libertad, que tiene su vertiente negativa en tanto que obstáculo o impedimento para la acción, la entiende Leibniz como un elemento propio de la libertad y como límite en un sentido positivo. Es en esta perspectiva positiva en la que ve Leibniz la posibilidad de salvar la explicación de la acción y de la vida del hombre, entendida como un continuo, como algo que carece de saltos en el vacío y que hace posible la interrelación de lo individual y de lo colectivo, de lo singular y de lo universal, del conocimiento y de la acción, de la ética y de la política, de la *res cogitans* y de la *res extensa*. Ello le lleva a concebir la libertad y sus límites como un medio para que el hombre sitúe su actividad en armonía plena con la naturaleza y con Dios, razón universal. Esta armonía se produce cuando la actividad del hombre es justa, porque la justicia no depende de arbitrariedad alguna (60).

La justicia es la caridad del sabio (61), y por consiguiente es la caridad de quien sigue los dictados de la sabiduría. La caridad es la benevolencia general, la benevolencia es el hábito del amor (62) a todos, y el amor consiste en deleitarse con la felicidad ajena (63). Por consiguiente, la sabiduría es la ciencia de la caridad (64). La caridad no se diferencia del derecho natural (65), cuyas fuentes son el amor, la felicidad y la sabiduría (66), pero cuyo fundamento último es Dios (67). La justicia es la prudencia en la valoración que hacemos de los bienes y de los males de los demás por razón de la consideración de nuestros bienes y de nuestros males, hecha por quienes son prudentes y poderosos. Hasta tal punto que, la justicia, dice Leibniz, es la prudencia que el sabio y el poderoso tienen de deleitarse; y de esta manera la justicia consiste en la prudencia para ayudar o

(60) *Teodicea*, § 176. G., VI, 219-220.

(61) *Tit. I de Iustitia et Iure*, Grua, 612, 614-615. Leibniz a Arnauld, Venecia, 23 marzo 1690, G., II, 136. *Initia et Specimina Scientiae ...*, G., VII, 73. *De Iustitia*, Mollat, 35 y 54. *Definitiones Ethicae*, Erdmann, 670. Leibniz al duque Ernst August de 1685-1687 (?), AK., I, 4, 315. Leibniz al Landgrave Ernst von Hessen-Rheinfels, 4 (14) septiembre 1690, AK., I, 6, 108. Grua, 237-239. *De suo Codice Iuris Gentium ...*, Dissertatio I, Dutens, IV, iii, 294-295. *De tribus Iuris Praeceptis*, Grua, 611. *La felicità*, Grua, 579, etc.

(62) *Definitiones Ethicae*, Erdmann, 670.

(63) *Iuris Nat. Princ.*, Grua, 639.

(64) Leibniz al duque Ernst August, 1685-1687 (?), AK., I, 4, 315. *Definitiones Ethicae*, Erdmann, 670, etc.

(65) *De Lege Caritatis Commentatio*, Grua, 633.

(66) *Codex Iuris Gentium diplomaticus*, EP.II, 9-25.

(67) *Origines Iuris naturalis sive de Iure...*, Grua, 668 y 670.

para causar un daño por razón del premio y del castigo (68). La justicia se convierte, pues, en el resultado del equilibrio entre la bondad y la sabiduría, siendo la bondad la inclinación a hacer el bien a todos o a evitar el mal, y siendo la sabiduría el conocimiento del bien. Así pues, la sabiduría se encuentra en el entendimiento y la bondad en la voluntad, y, por tanto, la justicia dimana del uno y de la otra (69). De esta manera, la justicia deviene en la plasmación, en el ámbito político, de aquel doble principio práctico innato, que sostiene Leibniz, e incluso el propio Locke, y que consiste en la aversión al mal y la inclinación a la felicidad, que dicen que está presente en todos los hombres (70). De esta manera, la justicia, que es la virtud del equilibrio, es el puente que comunica ámbitos tan distintos como la voluntad y el entendimiento, en el caso del hombre individual, y lo personal y lo colectivo, del poder y de la subordinación, en el ámbito social y político, restableciendo el orden, el equilibrio y la armonía a través del premio y del castigo.

Así pues, la justicia es la aptitud o la inclinación para querer lo que es justo (71), se manifiesta como un esfuerzo — conato— permanente en dirección hacia la felicidad común sin violar la felicidad propia (72). La justicia, en el orden social, se expresa en el derecho a través de los tres preceptos del derecho natural, que son: no dañar a nadie —derecho estricto—, dar a cada uno lo suyo —equidad o caridad—, y vivir honestamente —piedad o probidad—. En estos preceptos se concreta la tensión por alcanzar la armonía absoluta: el primero se corresponde con el derecho estricto o justicia conmutativa; en el segundo se plasma la justicia distributiva, y en el último, que es el precepto supremo, se expresa la justicia universal (73). Si la justicia encarna, en el orden social, la armonía, la injusticia encarna y conlleva la disarmonía (74). Desde el punto de vista práctico, como no es posible dar satisfacción a todos, hay que intentar satisfacer a la gente en lo posible, y así, volviendo al comienzo de nuestro razonamiento, lo que es justo se conforma a la caridad del sabio, y es la sabiduría, que es el conocimiento de nuestro bien, lo que nos conduce a la justicia, o sea, a procurar, dentro de lo razonable, el bien ajeno (75). En el orden práctico, si la razón que hay en Dios para conducir su poder es la causa de la disposición natural de las criaturas y si

(68) *Elementa I. Nat.*, AK., VI, 1, 434 y 453. Tecnos, 12 y 55.

(69) *Meditación sobre la noción común de justicia*, EP.I, 282-283.

(70) *N. Ens.*, G., V, 82. Echeverría, 94. Locke: E.E.H., I, II, 3.

(71) *Elementa I. Nat.*, AK., VI, 1, 454. Tecnos, 56.

(72) *Ibidem*.

(73) *Meditación sobre la noción común de justicia*, EP.I, 296 y 306. *Tria Praecepta*, Grua, 616-617. *Nova Methodus*, Pars II, § 73; AK., VI, 1, 343. *Codex Iuris Gentium diplomaticus*, EP.II, 20-25, etc.

(74) *Elementa I. Nat.*, AK., VI, 1, 437. Tecnos, 21-22.

(75) *Meditación sobre la noción común de justicia*, EP.I, 297-298. Mollat, 57-58.

ella conserva la armonía admirable del universo, la justicia establece el orden político y hace subsistir la unión de los hombres en las monarquías y en las repúblicas (76), pues la justicia es una virtud social, o bien una virtud de tal clase que sostiene las sociedades (77).

VI. LA «PLACE D'AUTRUY» O EL PUENTE TENDIDO HACIA LA CULMINACIÓN DE LA LIBERTAD

Libertad e inteligencia sitúan al hombre en la tensión por la sabiduría y ésta nos pone en la perspectiva de la ética y de la política; es ahí, pues, donde brota el planteamiento de la obligación como una necesidad moral del hombre bueno (78), que es quien ama a todos (79). De esta tensión y de esta perspectiva procede, pues, el imperativo moral. Su concreción se plasma en Leibniz en la perspectiva del *lugar del otro* —la *place d'autrui*—, o sea, en la necesidad de ponerse en el lugar del otro antes de actuar, y como medio para alcanzar una decisión buena en el orden moral y correcta en el orden político. La *place d'autrui* delimita el ámbito dentro del que cabe la unión de la acción y de la ética; en este sentido, y como límite de la libertad, tiene una doble perspectiva, ya se sitúe la actividad del hombre dentro o fuera de su marco de referencia. Desde una perspectiva negativa, la *place d'autrui* impide que hagamos lo que los otros no quieren que hagamos (80), y en esta formulación del imperativo moral está contenido un valor fundamental y de gran cañado en el ámbito de la ética y de la política, cual es el del respeto a los otros. Hay, pues, en la *place d'autrui* un sentido de la vida y de la convivencia que pone siempre a los demás por encima de uno mismo, y de ahí nace un sentido de obligación moral-personal, que se traduce en una obligación personal sobrevenida por la consideración de la conjunción del bien subjetivo y del bien de los demás.

Así pues, dice Leibniz (81), se puede afirmar que tanto en ética como en política, la *place d'autrui* es un lugar adecuado para hacernos descubrir consideraciones que sin ella no se nos ocurrirían; es decir, que todo lo que encontraríamos injusto, si estuviéramos en el lugar del otro, debe parecernos sospechoso de injusticia; e igualmente, que todo lo que querríamos, si estuviésemos en ese

(76) Leibniz a Th. Burnett, Klopp VIII, 273.

(77) *Die natuerlichen Gessellschaften*, Grua, 600.

(78) *Elementa l. Nat.*, AK., VI, 1, 465. Tecnos, 83.

(79) *Ibidem*, 472. *De tribus Praeceptis sive Gradibus*, Grua, 607. *Codex Iuris Gentium diplomaticus*, EP.II, 19-20, etc.

(80) *La place d'autrui*, Grua, 700.

(81) *Op. cit.*, Grua, 701. AK., IV, 3, 903-904.

lugar, debe interesarnos a fin de examinarlo más cuidadosamente. El sentido del principio es, pues, no hagas o no rechaces lo que no querrías que se te hiciera o se te rechazase. El sentido auténtico —y positivo— de dicha regla, dice Leibniz (82), es que el lugar del otro es el punto de vista verdadero para juzgar equitativamente cuando se pone uno en él. En un sentido positivo, la *place d'autrui* sitúa el descubrimiento del verdadero imperativo moral en la salida y proyección intencional del hombre fuera de sí, contemplándose como el ajeno, como el otro, como receptor de las consecuencias de su acción y, a su vez, posible ejecutor del mismo mandato. En este sentido, el imperativo moral adquiere un valor intemporal, equilibrador de tensiones y, por consiguiente, instrumento para el logro de la armonía de la vida del hombre, tanto en el ámbito personal como en el social (83). La *place d'autrui* es la más profunda manifestación de la libertad como posibilidad y como vivencia del hombre, que actúa determinado por sí mismo y por la consideración de su entorno. Es la fórmula ilustrada de la secularización de la moral, y de la libertad y de la acción del hombre. Es, además, la expresión en el ámbito de la moral y de la política, del principio de razón suficiente, de tal manera que nos sitúa en la verdadera perspectiva para saber lo que es justo y lo que no lo es (84). Pone al hombre frente a sí mismo y frente a todos los demás, con un sentido intemporal e inespacial en tanto que el imperativo debería servir para todos y para siempre; y en un sentido temporal y espacial en la medida que también debe servir como norma de actuación en la circunstancia presente. Resuelve el aislamiento del hombre al integrar su voluntad y su actividad actual en la dirección de la voluntad y en la actividad general. Traza, pues, un puente entre la voluntad y la acción, entre el hombre y lo social, entre la conciencia y la acción, incluso entre la inteligencia —conocimiento— y la realidad —acción—, en tanto que el imperativo moral exige conocimiento y reflexión antes de la actuación.

La *place d'autrui* se construye sobre un modelo de hombre concebido como agente responsable de su felicidad personal y, como consecuencia de ello, responsable de la felicidad común de la sociedad. Leibniz presenta un hombre preocupado, que, a través de su inquietud, construye su propia felicidad y contribuye a la de los demás. Esta preocupación e inquietud —que se manifiesta constantemente a través de términos como conato o inclinación— es esencial para la felicidad de las personas, que consiste en un progreso continuo e ininterrumpido hacia mayores bienes y no hacia su posesión perfecta (85). Esta imposibilidad de

(82) N. Ens., G., V, 83-84. Echeverría, 95-96.

(83) *Elementa l. Nat.*, AK., VI, 1, 460; Tecnos, 69. Leibniz a Bierling, Hannover 20 octubre 1712, G., VII, 509.

(84) *Meditación sobre la noción común de justicia*, EP.I, 296.

(85) N. Ens., G., V, 175. Echeverría, 219.

la posesión perfecta de la felicidad deja abierta la vida del hombre gracias a la tensión por su perfección, por acercarse a la razón absoluta, a Dios, y justifica la actividad del hombre, frente a la imposibilidad que supondría una concepción de la vida del hombre sujeta al círculo cerrado de la necesidad, de la falta de libertad, de la imposibilidad o innecesariedad de la perfección.

La *place d'autrui* se nos presenta como expresión de la libertad en el ámbito de la praxis y pone al hombre constantemente frente a su doble vertiente, individual y social, sin que se puedan separar, pero subyugando lo individual a lo social, y esto al orden absoluto o al orden de los principios. Esta relación de subordinación conduce a la reflexión política en el ámbito de la ética.

VII. LA CONCEPCIÓN DEL HOMBRE Y EL ORIGEN DE LA SOCIEDAD

Por lo dicho hasta aquí, tal vez podría pensarse que la filosofía política de Leibniz se desarrolla como una pura especulación conceptual, cuyo resultado es de una notable complejidad, ajeno a lo concreto, al hombre y a la sociedad de su tiempo. Nada más lejos de la realidad. Leibniz trata de unir extremos tan diversos como: la complejidad política que vive Europa en el siglo xvii, la singular situación de Alemania o la emergencia de un mundo nuevo con los peligros que suponen las filosofías de Hobbes y de Spinoza en particular, con la necesidad de la propuesta de un sistema y de una filosofía política, que responda a la complejidad y a las dificultades presentes, a la vez que se propone un modelo que, junto a la tendencia a la utopía, sea realista, es decir, de posible aplicación, además de insertado coherentemente en su sistema. A su vez, la emergencia desde hace dos siglos de un nuevo modelo de hombre y de sociedad está presente en la inquietud del consejero áulico y en todo su pensamiento: había aparecido un hombre con vida interior, con conciencia de la importancia de la subjetividad y del proceso y sentido históricos de la vida humana; consciente de su capacidad de dominio sobre la naturaleza, de sí mismo y de los demás; con tensión por el poder; necesitado de una concepción nueva del mundo, de la naturaleza y de la realidad en general, que aportara una visión armonizadora de todos los elementos de la vida humana, y de ésta con la realidad.

El hombre del que nos habla Leibniz está situado entre tendencias antagónicas, derivadas de su propia constitución. Comparte con los animales la memoria, que proporciona a las almas una especie de *consecución*, que imita a la razón (86). El hombre actúa como las bestias, *empíricamente*, guiado únicamente por la práctica, ajeno a la teoría, en la medida que las consecuencias de sus percepciones se rigen por el principio de la memoria, y esto nos sucede en las *tres*

(86) *Monadología*, § 26. G., IV, 611. Basilisco, 97.

cuartas partes de nuestras acciones (87). La distinción con los animales procede del conocimiento de las verdades necesarias y eternas, que nos convierte en poseedores de la *Razón* y de las Ciencias, o sea, en la posesión de un Alma Racional o Espíritu (88). El conocimiento de las verdades necesarias y sus abstracciones nos eleva a los *Actos reflexivos*, en virtud de los cuales pensamos en eso que se llama *Yo*; y al pensar en nosotros pensamos en el ser, en la sustancia, en lo simple y en lo compuesto, en lo inmaterial y en Dios mismo. Estos actos reflexivos suministran los principales objetos de nuestros razonamientos (89).

No son los hombres reflexivos los que abundan, antes bien los más numerosos son los que se conducen únicamente por lo empírico, porque los hombres se causan a sí mismos los mayores males; de ahí, dice Leibniz (90), que se diga que el hombre es lobo para el hombre: tan grande es nuestra universal locura que, además de estar expuestos a los peligros de la naturaleza, nos echamos encima otros nuevos, como si no nos rodearan suficientes por doquier. Sin embargo, la sociedad no nace como consecuencia de la maldad y de la necesidad de defensa de los hombres, porque, tal y como sucede con los animales, que se agrupan, los *hombres mejores*, exentos de toda maldad, se unirían entre sí para lograr más fácilmente sus fines (91). El origen de la sociedad se sitúa en la *utilidad particular* de los hombres, que ven en ello la mejor manera de contribuir a su propia felicidad.

El hombre encuentra en la sociedad el marco necesario para su realización como persona y para su perfeccionamiento. Este marco social se expresa en la justicia, que, como justicia legal y general, prepara, perfecciona y hace al hombre idóneo para la utilidad de toda la república, y esta justicia se aviva y acrecienta con la observancia y el cultivo de las leyes. La justicia singular o particular perfecciona y adorna al hombre en su relación con el otro (92), o sea, marca el límite de la obligación en la relación interpersonal. Pero la sociedad surge como una necesidad y como una estructura a la que tiende espontáneamente el hombre, porque responde a una necesidad propia de la condición humana, la comunicación. La sociedad no se ofrece únicamente como instrumento de defensa de la especie, sino también y sobre todo como el marco en el que el hombre se abre y saca de sí sus potencialidades, las facultades que le son más propias y que se expresan a través del habla (93). La sociedad debe y puede procurar que los hom-

(87) *Op. cit.*, § 28, G., VI, 611. Basilisco, 99.

(88) *Op. cit.*, § 29, G., VI, 611. Basilisco, 99.

(89) *Op. cit.*, § 30, G., VI, 612. Basilisco, 101.

(90) *Nova Sinica*, EP.II, 57.

(91) *N. Ens.*, G., V, 253. Echeverría, 321.

(92) *De justitia*, Grua, 566.

(93) *N. Ens.*, G., V, 253. Echeverría, 321.

bres sean prudentes, dotados de virtud, abundantes en facultades, y sobre todo debe procurar que sepan, quieran y puedan hacer lo mejor, pero que no piensen, ni quieran, ni puedan hacer lo peor (94). El instrumento idóneo para alcanzar este objetivo es la educación, que debe servir para resaltar los bienes verdaderos y también los auténticos males (95), pues forma el espíritu y el buen juicio con las ciencias y la buena conducta (96).

VIII. LIBERTAD Y JURISPRUDENCIA:
UN PUENTE TENDIDO ENTRE LO FORMAL Y LO REAL

La libertad y la inteligencia sitúan al hombre en la sociedad, que es el ámbito en el que puede desarrollar sus facultades. En Leibniz, la sociedad se presenta como el marco *positivo* que posibilita el desarrollo del hombre como hombre, y de su actividad. Esto lo pone fundamentalmente frente a Hobbes. La sociedad, en cuanto a su origen, es un pacto [*conventio*] para alcanzar la utilidad que se refiere al bien común (97). En lo que respecta a su estructura, es un *cuerpo* que consta de una persona *civil*, como si fuera su alma, y de muchos miembros naturales (98), y, por consiguiente, se asemeja al hombre, que está formado de alma y de cuerpo. La salud del cuerpo, del pueblo, consiste en el bien de los ciudadanos, que son como la materia, y la del alma consiste en la conservación del Régimen, que se asemeja a la forma. El bien del Régimen consiste en el derecho público y en tal formación de las demás leyes que prevenga su cambio. El bien de los ciudadanos consiste en la eudaimonía —εὐδαιμονία— y en la autarquía —αὐτάρκεια—, o sea, en los bienes del alma y de la fortuna. A la primera pertenecen todas las Ordenaciones Políticas, sobre todo la educación y la conversión; a la autarquía le corresponden las leyes relativas al comercio, a la artesanía, etc. A ambas pertenecen las leyes, que dan forma al derecho privado (99).

La ciudad aparece como una sociedad que tiene como finalidad la seguridad mutua de los ciudadanos (100), y en la que esta sociedad pone los medios para que aquéllos puedan alcanzar la felicidad (101). Así pues, la felicidad y seguridad son dos objetivos que tienen como punto de mira y como beneficiarios a los ciudadanos. De esta manera, la sociedad aparece como una organización, cuyo

(94) *De felicitate publica*, Grua, 613.

(95) N. Ens., G., V, 172-173. Echeverría, 217.

(96) *Retrato de un príncipe*, EP.I, 131.

(97) *Definitionum Iuris Specimen*, Grua, 736. *De Iustitia et Iure*, Grua, 596.

(98) *De Colegiis*, AK., VI, 2, 4.

(99) *Nova Methodus*, AK., VI, 1, 345.

(100) *Elementa I. Nat.*, AK., VI, 1, 446. Tecnos, 38.

(101) *De Iustitia et Iure*, Grua, 596. *De Legum Interpretatione*, Grua, 632.

objetivo se centra en el servicio a los ciudadanos, de tal modo que la perfección de la organización social debe llevar aparejado el aumento de la felicidad de los hombres.

La felicidad depende de la conjunción del placer, la utilidad y la justicia. El hombre no alcanza la felicidad de una manera individual, porque difícilmente puede uno ser feliz en medio de una masa de desgraciados (102). La estructura de la felicidad gira sobre dos ejes, que son complementarios y que, como veremos más adelante, se subyugan el uno al otro: en el plano teórico depende de la ética y, en el plano práctico, de la política. Ambas son ciencias deductivas, y sus principios últimos son *verdades eternas*, porque todos ellos son condicionales (103); es decir, no es preciso que exista algo, sino que basta que se siga algo a su supuesta existencia. Ahora bien, pertenecen a ámbitos diferentes del hombre: la ética, como ciencia, se sitúa cerca de los principios últimos, su actividad depende directamente de ellos, y, aunque tiene aplicación en la praxis, es una ciencia que podríamos llamar teórica; la política depende de la ética y se sitúa en el ámbito de la acción.

Así pues, conocimiento y acción contribuyen a la conservación de la felicidad humana, que es el estado de alegría duradera (104), porque el verdadero objetivo del conocimiento es la felicidad humana, de tal manera que no se vive inactivamente y para el placer, sino contribuyendo cada uno, en la medida de sus capacidades y mediante una vida sinceramente virtuosa y unos conocimientos sólidos, *al bienestar común y a la gloria divina* (105). Dios es la suma potencia y sabiduría, y su felicidad no sólo entra en la nuestra, si lo amamos, sino que también la realiza (106); en último término, garantiza la felicidad de las personas (107) y debe constituir nuestra felicidad no sólo como Arquitecto y casa eficiente de nuestro ser, sino también como nuestro Maestro y causa Final (108).

La felicidad de los hombres consiste en que sepan qué deben hacer y hasta qué punto es *lícito y posible* lo que quieren (109). Los límites de la acción del hombre los marca el derecho, que es la potencia moral para hacer, no hacer o

(102) *Elementa I. Nat.*, AK., VI, 1, 460; Tecnos, 69. Parece recordarnos aquí Leibniz aquel texto de la *Monarquía* de Dante, que dice que «... la "paz universal" es el mejor medio para la felicidad» (DANTE ALIGHIERI: *Monarquía*, Tecnos, Madrid, 1992, pág. 10).

(103) *Elementa I. Nat.*, AK., VI, 1, 460. Tecnos, 71.

(104) *Juris Nat. Princ.*, Grua, 579, 582 y 639. G., VII, 43. AK., IV, 1, 245. *Definitiones*, Grua, 667. *Definitiones Ethicae*, Erdmann, 670. Leibniz al duque Ernst August, 1685-1687 (?), AK., I, 4, 315, etc.

(105) *Proyecto de memoria para el zar ...*, EP.I, 206.

(106) Prólogo al *Codex Iuris Gentium diplomaticus*, EP.II, 20.

(107) *Elementa I. Nat.*, AK., VI, 1, 444. Tecnos, 34 y 35.

(108) *Monadología*, § 90, G., VI, 623. Basilisco, 157. *Teodicea* § 134, G., VI, 187-188.

(109) *Elementa I. Nat.*, AK., VI, 1, 459. Tecnos, 67.

padecer (110). De una manera más estricta, el derecho es el dictamen de la recta razón, que obliga a los hombres en sociedad a hacer lo que es honesto y a evitar lo vergonzoso (111). Desde el punto de vista social, el derecho dirige y conserva la sociedad humana (112), y, por consiguiente, contribuye a la perfección de la sociedad (113). El derecho se manifiesta en la ley, pero ni se confunde ni se identifica con ella: las leyes las da el poder y es él quien las conserva (114). El derecho no puede ser injusto, porque la medida de todo derecho es la gloria de Dios (115). Por consiguiente, el derecho consiste en poder hacer lo que es justo (116) y, por ello, está sometido a la ética. No depende de experimentos ni de las demostraciones de los sentidos, sino de definiciones y de demostraciones de la razón (117). Así pues, la lógica es el instrumento propuesto por Leibniz para profundizar en el conocimiento de los elementos básicos tanto del derecho como de la ética, porque ambas son ciencias demostrativas: puede aplicarse la lógica al derecho, porque la teoría del derecho es una ciencia, la causa de la ciencia es la demostración, y el principio de la demostración es la definición (118). La ciencia del derecho será, pues, una ciencia deductiva.

La definición del *derecho* como *la potencia del hombre bueno*, y la de la *obligación* como *la necesidad del hombre bueno* adquiere una riqueza extraordinaria. El derecho representa en el plano sociopolítico lo que la lógica y la matemática en el ámbito científico: es el plano de la *pura posibilidad*. Su valor es el de ser punto de referencia; es el plano significativo, porque sólo con referencia a él los actos adquieren el sentido y el significado de humanos. Así, se comprende que Leibniz conciba la ética y el derecho como ciencias demostrativas, lo mismo que la lógica y la matemática. Ahora bien, éstas representan la Razón Universal y Absoluta —Dios—; la ética y el derecho expresan esa misma Razón Absoluta en el ámbito de la vida humana (119).

Ética y derecho no están situados en un mismo nivel, ni poseen la misma importancia: la ética tiene prioridad ontológica sobre el derecho. Además, el

(110) *Nova Methodus*, Dutens, IV, iii, 185 § 15. *Ad Elementa Iuris civilis*, Mollat, 107. Grua, 706. *Definitionum Iuris Specimen*, Grua, 721. Prólogo al *Codex Iuris Gentium diplomaticus*, EP.II, 19, etc.

(111) *Notae ad Jacobum Thomassium*, (1663-1664), AK., VI, 1, 52.

(112) *Tit. I de Iustitia et Iure*, Grua, 615.

(113) *Lib. I Tit. V Digest. de Statu Hominum*, Grua, 839.

(114) *Meditación sobre la noción común de justicia*, EP.I, 282, Mollat, 47.

(115) *De Arte Combinatoria*, AK., VI, 1, 230.

(116) *Elementa l. Nat.*, AK., VI, 1, 465. Tecnos, 81.

(117) *Op. cit.*, AK., VI, 1, 460. Tecnos, 70.

(118) *Op. cit.*, AK., VI, 1, 461. Tecnos, 71.

(119) Para entender mejor las relaciones entre la ética y el derecho, ver: LEIBNIZ, G. W.: *Los elementos del Derecho natural*, Tecnos, Madrid, 1991. Estudio Preliminar, págs. XXX-XXXVII.

derecho es expresión de la moral, por ello hace posible la conservación y la dirección de la sociedad; y en este sentido se especifica como derecho natural, de gentes y civil (120). A su vez, la justicia se define como la inclinación o la aptitud para querer lo que es justo, como la virtud de amar o de la amistad, como el hábito de amar a todos o como el hábito del hombre bueno (121). Sin embargo, el derecho y la justicia se mantienen, respecto de la vida humana, en el plano de lo formal. El puente que une lo formal y real, la vida humana, la traza la jurisprudencia.

IX. LA JURISPRUDENCIA: LA CONCRECIÓN IDEAL DE LA JUSTICIA

En el proceso de construcción de la estructura de la sociedad sigue Leibniz un sistema deductivo, en el que, además de referir siempre lo inferior a lo superior en el orden de importancia, y lo anterior a lo posterior en el orden de gradación, nunca procede por saltos, de tal manera que todo queda unido e interrelacionado armónicamente. Desde esta perspectiva, hasta ahora nos hemos movido en el plano de la posibilidad, representado por la ética y el derecho, plano que se sitúa cerca del reino de lo absoluto, o de la Razón Universal. Ahora es preciso trazar un puente entre ese plano ideal y el real; esto debe llevarse a cabo a través de un elemento que comunique ambos extremos y que, por consiguiente, participe de ambos planos, sin que se agote ni identifique con ninguno de ellos. Este papel lo cumple la *jurisprudencia*.

Si el derecho es la *potencia* del hombre bueno, es decir, si el derecho señala las *fronteras* de la actuación a quien ama a todos, la jurisprudencia es *la ciencia de la justicia, o la ciencia de la libertad y de las obligaciones, o la ciencia del derecho, una vez propuesto algún caso concreto o de hecho* (122); es decir, es la *ciencia* de lo que es justo, confirmada por el uso y el ejercicio (123). Por consiguiente, más allá de la *aptitud* y de la *tendencia*, la jurisprudencia se define como *ejercicio del entendimiento* y, por tanto, como un *conocimiento cierto* (124). Es *ciencia*, porque los hombres buenos, a partir de una sola definición, pueden demostrar sus proposiciones, y no dependen para ello de la inducción y de ejemplos. Es *ciencia de la justicia*, o de aquello que es posible para el hombre bueno,

(120) *Tit. I de Iustitia et Iure*, Grua, 615.

(121) *Elementa I. Nat.*, AK., VI, 1, 454, 465 y 480. Tecnos, 56, 83 y 113.

(122) *Op. cit.*, AK., VI, 1, 467. Tecnos, 85. *Nova Methodus*, Dutens, IV, iii, 180. AK., VI, 1, 293 § 1.

(123) *De Iure et Iustitia*, Grua, 618. *De Iustitia et Novo Codice*, Grua, 622.

(124) *Elementa I. Nat.*, AK., VI, 1, 453. Tecnos, 55.

porque aparece siempre la misma actividad, y no sólo aquello que no le resulta posible hacer, sino lo que le es posible omitir. Es *ciencia de los deberes*, o de lo que al hombre bueno le es imposible y necesario, es decir, lo que es imposible omitir, porque el resto de las cosas que no se toman como justas e indiferentes son tomadas como posibles y contingentes (125).

La jurisprudencia nos remite al ámbito social, de tal manera que, frente a la ética, que explica la naturaleza de las virtudes y de las pasiones, la jurisprudencia recomienda su uso respecto de la sociedad (126); pero la práctica de las virtudes no surge espontáneamente sino bajo el incentivo de la proximidad de los premios y de los castigos (127). De esta manera, se nos manifiesta con dos caracteres distintos y complementarios: por un lado compendia las normas —claves— que hacen posible un juicio acertado y justo de los hechos, y, por otro, conecta el orden universal y eterno, el orden divino, con el humano, poniendo los medios necesarios para que exista armonía entre ellos. Esta armonía se produce a través de la existencia de las verdades eternas, que son condicionales al igual que los preceptos recogidos por la jurisprudencia. Desde esta perspectiva, la jurisprudencia funda la organización del mundo de los hombres (128) y supone y conlleva la ciencia misma de Dios con la que éste ha ordenado moralmente el mundo (129). Desde la perspectiva política, muestra el modo de conseguir la felicidad temporal por medio de la voluntad humana, *puesto que comprende también a la política* (130) y nos enseña lo que es útil al Estado (131).

Como ciencia que expresa la obligación o necesidad moral (132), la jurisprudencia razona desde el lugar del otro (133), concretando el principio moral que se expresaba en la *place d'autrui*. Desde esta perspectiva, se expresa en ella *el lugar del otro* de una manera universal y a la vez concreta, porque, como compendio de normas morales, resume las claves a las que se han atendido los comportamientos justos y a los que deberán ajustarse los comportamientos en general, para que merezcan el calificativo de justos, y porque, a su vez, garantiza la realización de la justicia. Esto es así porque la finalidad de la jurisprudencia es *portarse bien —bene se gerere—* respecto de los demás hombres (134). En el plano político, la jurisprudencia traza el puente entre el ser y el deber ser. En ella

(125) *De tribus Iuris Praeceptis sive Gradibus*, Grua, 606.

(126) Leibniz a Kestner, 24 octubre 1709, Grua, 688.

(127) *Ibidem*.

(128) *An Ius Naturae aeternum*, Grua, 638.

(129) *De Fine Scientiarum*, Grua, 241.

(130) *Op. cit.*, 240.

(131) *De Iudicis Officio et Postulationibus*, Grua, 763.

(132) *De Iustitia et novo Codice*, Grua, 622. *De tribus Iuris Praeceptis ...*, Grua, 610-611.

(133) *An Ius Naturae aeternum*, Grua, 638-639.

(134) *De Fine Scientiarum*, Grua, 240.

se combina lo formal y lo real, la teoría y la praxis; y esto es así porque en ella se une el valor de las verdades y principios que rigen la deducción y el de la inducción, puesto que sólo de esa conjunción sale la recomendación de las acciones y, por consiguiente, el salto entre el ser y el deber ser. A su vez, en la jurisprudencia se concentran de una manera práctica los principios morales, por lo que todo se reduce en ella a unos pocos principios, y, por consiguiente, en ella la infinitud o universalidad de la norma jurídica y moral se hace finita (135). En este ámbito, los principios que sirven para decidir son la razón procedente del derecho natural y la semejanza que procede del derecho civil, porque en la jurisprudencia se expresa la tensión por la infinitud presente en el derecho natural, y el derecho civil se refiere más al hecho que el derecho (136).

Las tres partes en las que se divide el derecho natural se expresan en una división paralela de la jurisprudencia: el *Jus strictum*, la *Aequitas* y la *Pietas* del derecho natural hallan su correlato en la división de la jurisprudencia como *Jus merum sive strictum*, *Jus congrui sive aequitatis* y *Jus internum sive pietatem* (137). Estas tres partes se expresan, a su vez, en tres principios morales: *neminem laedere*, *suum cuique tribuere* y *honeste vivere*. Estos tres grados del derecho y de la jurisprudencia expresan respectivamente la *justicia conmutativa*, la *justicia distributiva* y lo que Leibniz denomina como *voluntas superioris* (138). El primero es el derecho de guerra y de paz, el segundo es el precepto de la armonía y de la congruencia, y el tercero expresa la armonía del mundo con la voluntad de Dios. Incluso es posible que pudiera verse en ellos las tres categorías que, más tarde, Hegel situará en el centro de su sistema: negatividad, positividad y superación.

Como derecho de guerra y de paz, el primer precepto exige *no hacer daño a nadie*. De los tres preceptos, éste el es único redactado con una proposición *negativa*, y quiere expresar el derecho mínimo, aquél que se sitúa en el límite de la justicia, de tal manera que únicamente garantiza que en el Estado *no se dé acción negativa* y, fuera de él, *no se dé* derecho de guerra (139); es decir, que nadie se vea en la necesidad de tener que obligar justamente a otro, por sí mismo o por la razón, en una situación de necesidad (140), porque el hombre no debe ser un *obstáculo* para el hombre en las cosas necesarias (141). Desde la perspectiva del hombre que actúa, este primer precepto representa la categoría de la

(135) Leibniz a Vincenz Placcius, julio 1678, AK., II, 1, 421.

(136) *Nova Methodus*, Dutens, IV, iii, 211 § 71. AK., VI, 1, 341 § 70.

(137) *Op. cit.*, AK., VI, 1, 343-345 §§ 73-75. *De Iustitia et Iure*, Grua, 612.

(138) *Nova Methodus*, Dutens, IV, iii, 214 § 76. AK., VI, 1, 344 § 75.

(139) Prólogo al *Codex Iuris Gentium diplomaticus*, EP.II, 21.

(140) *Elementa I. Nat.*, AK., VI, 1, 434 y 442. Tecnos, 11 y 29.

(141) *Op. cit.*, AK., VI, 1, 456. Tecnos, 62-63.

libertad, puesto que el derecho de guerra queda limitado por la *renuncia* del hombre a la acción (142). Esta renuncia no supone inactividad, sino que, antes bien, es una forma de actuación que conlleva un mutuo beneficio, para quien renuncia y para el no-receptor de la acción injusta, y, por consiguiente, es una manera de actuar positivamente, de ser justo en la acción.

El segundo precepto requiere la obligación de *dar a cada uno lo que le corresponde*. Es el precepto de la equidad o de la igualdad, y representa la justicia distributiva. Frente a la expresión negativa del primero, éste se presenta como la *obligación positiva* o afirmativa de repartir a *todas* las personas lo que les corresponde, es decir, aquello a lo que tienen derecho en justicia. Los destinatarios son, desde la perspectiva de cada hombre, cada persona con la que se tiene relación de algún tipo, y todas a través de ella; y, desde el lado del Estado, los beneficiarios son todos los ciudadanos. Ahora bien, desde el punto de vista de la recompensa, no es lícito dar a todos por igual: hay que dar a cada uno *cuanto conviene y cuanto cada uno merece* (143). Supone este precepto el reconocimiento de la igualdad (144) de los otros en tanto que *poseedores*, porque lo que corresponde a cada uno es lo que es *suyo*, y aquí tiene su origen el derecho privado. Desde una perspectiva política, lo que corresponde a cada ciudadano son recompensas en forma *positiva*, como premios o privilegios, y en forma *negativa*, como castigos. Los méritos de cada hombre son el origen de la desigualdad de los mismos. Por consiguiente, la equidad aconseja siempre la igualdad de los hombres, *a menos que una razón grave de bien mayor* aconseje una cierta desigualdad. Esta desigualdad, o acepción de personas, tiene lugar no por el cambio de los bienes ajenos, sino al distribuir los nuestros o los públicos (145). Así pues, la *aequitas* exige, por un lado, el reconocimiento de la igualdad de todos, y en este caso funciona como garantía moral y jurídica —política— del respeto a cada persona y a cada ciudadano; por otro lado, a través de la posible desigualdad, se presenta como norma de equilibrio, es decir, como garantía de un reparto justo —equitativo— de los bienes personales y sociales. De esta manera, el segundo precepto, y la segunda parte de la jurisprudencia, supera al primer precepto y a la primera parte de la jurisprudencia, asumiendo la categoría de la negación, pero combinándola con la de la afirmación, de tal manera que incluso la vertiente o aspecto negativo de la norma contribuye de manera necesaria a la congruencia general, o sea, a la armonía personal y social, y, por consiguiente, a la realización de la justicia en el ámbito social. Esta superación se produce porque, en la lógica, la afirmación incluye la negación, y esto se ve

(142) *Op. cit.*, AK., VI, I, 441. Tecnos, 27.

(143) Prólogo al *Codex J. G. diplomat.*, EP.II, 21-22.

(144) *De Systemate Iuris romani*, Grua, 764.

(145) *Op. cit.*, 22.

patente en el cuadro de las proposiciones categóricas de la lógica clásica o en el uso que Leibniz hace de la negación en muchas de sus obras para definir, analizar o aclarar conceptos y definiciones (146).

El enunciado del tercer precepto, *honeste vivere*, se presenta como una afirmación incondicional. El derecho estricto evita el mal y el derecho medio —justicia distributiva— tiende a la felicidad, en cuanto que le es posible al hombre, pero lo que hace apetecible la vida misma, dice Leibniz (147), y esta vida en concreto, es que debemos conservarla para el mayor provecho de los demás. Para hacer una demostración universal de que todo lo honesto es útil y todo lo torpe nocivo, hay que admitir la inmortalidad del alma y que el rector del universo es Dios, de cuya existencia tiene Leibniz una certeza *matemática* (148). Con esto se consigue, además, que todos nos sintamos ciudadanos del Estado más perfecto, bajo un monarca que no puede fallar y cuyo poder no puede eludir. Y éste mismo es tan digno de ser amado, que es felicidad servir a tal señor. Con su poder y providencia se consigue que todo derecho se haga realidad, que nadie sea perjudicado más que por sí mismo, que nada rectamente hecho quede sin premio y ningún delito sin pena (149). En estas consideraciones halla su fundamento este tercer precepto, en el mismo lugar en que se cimenta el derecho natural. Este último precepto expresa la justicia universal, que, a su vez, representa la armonía del mundo con la voluntad de Dios. Desde esta perspectiva, este tercer principio se encarna en la *religión*, y en ella se identifica lo útil y lo honesto; en la religión ninguna acción queda sin recompensa (150). Desde la perspectiva humana, a través de una vida honesta se consigue la armonía entre la utilidad de los hombres y la voluntad divina; y esto sólo está al alcance del sabio, para el que es lo mismo la religión y la honestidad, que es la virtud del amor. Únicamente en esa armonía surge la felicidad, como la tendencia por alcanzar en todo la perfección, tendencia que lleva a concebir como una necesidad el amor a Dios (151). Este tercer precepto, que se concreta en la virtud de la piedad, encarna la justicia universal, y hace que el hombre, que es quien escucha la razón, sea apto para ayudar a la sociedad e incapaz de perjudicarla (152).

Este tercer precepto supone la existencia de la libertad, como capacidad de acción y de limitación de la propia acción o de la ajena, y de la justicia distributiva —igualdad y equidad—, en cuanto obligación de repartir conforme a los méri-

(146) A modo de ejemplo, véase *Elementa I. Nat.*, partes 3, 4 y 5, especialmente la última (AK., VI, I, 455-480. Tecnos, 59-112). *Generales Inquisitiones*, Couturat, 356-399.

(147) Prólogo al *Codex I. G. diplomat.*, EP. II, 23.

(148) *Nova Methodus*, AK., VI, I, 344-345 § 75.

(149) *Op. cit.*, 23-24.

(150) *De Iustitiae Principiis*, Mollat, 88-89.

(151) *Op. cit.*, Mollat, 89.

(152) *De tribus Iuris Praeceptis*, Grua, 611.

tos personales, pero no se agota en la suma de ambas, libertad y obligación, negatividad y positividad. Encarna un nuevo estadio, que supone a los anteriores, pero a los que supera. En los dos primeros preceptos hay una visión reducida de la tensión por la universalidad; únicamente en el tercero —*honeste vivere, pietas* o *religio*— se produce una tensión o conato por la universalidad a través del acercamiento de lo finito a lo infinito, de la voluntad del hombre a la divina. Es en la vivencia de esa tensión donde se produce la existencia de la libertad como liberación y no como límite, y la obligación como vía hacia la felicidad y no como imposición. En esa tensión por la unión de la voluntad del hombre con la de Dios es donde se produce la superación de los dos preceptos —estadios— anteriores, alcanzándose la armonía entre el mundo y lo absoluto, Dios, fundamento último del derecho natural. Esta superación se produce porque —ya lo hemos dicho— frente a la ética, que explica la naturaleza de las virtudes y de las personas, la jurisprudencia recomienda su uso en la sociedad (153).

X. EL PODER: LA BÚSQUEDA DE LA UNIDAD

Leibniz no ignora la existencia del poder, ni elude la reflexión sobre él. Él mismo vive de cerca su existencia, pues no en vano prestó sus servicios a potentados, sobre todo en el Electorado de Hannover. Su pensamiento político tiene como finalidad, en numerosas ocasiones, defender o aconsejar a un príncipe, por ello su reflexión se hace desde el poder (154). Esto puede hacernos dudar de sus intenciones y llevamos a pensar si no estaba interesado en la justificación de su posible permanencia en el entorno del poder. Sin embargo, y pese a la posible pertinencia de esa duda, es necesario cuestionarse si esa perspectiva del pensamiento político leibniziano no se insertará dentro de su sistema y si no alcanzará una perfecta coherencia con aquél; es decir, si no se construye orientado y gobernado por las mismas categorías y principios que toda su filosofía. Leibniz construye su sistema con la intención de que sea un ejercicio de la razón, y en este contexto es una exigencia racional que la finalidad de la ciencia política sea el florecimiento del imperio de la razón (155). Esta exigencia se sitúa frente a Maquiavelo, a Hobbes y a Spinoza, de tal manera que la política, como ámbito de reflexión y como praxis, debe estar sometida a la ética. Además, valga repetirlo, en Leibniz es clara la dependencia de su filosofía política respecto de su origen alemán; y ésta es una perspectiva complementaria de las otras dos que acabamos de citar.

(153) Leibniz a Kestner, Hannover, 24 octubre 1709, Grua, 688.

(154) EP.I, Prólogo, págs. 17.

(155) Leibniz a Th. Burnett, Klopp, VIII, 273.

Frente a Locke o a Spinoza, el consejero áulico no se preocupa de la división del poder. Siente una profunda preocupación por el análisis de lo que sea el poder para, desde ahí, fundamentar el marco dentro del cual debe moverse; es decir, por el problema de la fundamentación de la legitimación del poder. Su división o reparto supondría una concepción negativa del mismo y la caída en una contradicción por dos razones: porque toda la praxis —y, por consiguiente, el poder— debe estar regido por la ética, y porque la existencia de Dios como razón universal y expresión máxima del poder (156), exige el reconocimiento de la existencia de un poder *expresado* en una unidad, el monarca, expresión en la tierra y en cada reino de aquella razón universal, que exige una unidad de criterio y de acción.

Frente a la concepción unitaria del poder y frente a éste, como expresión de la unidad de la razón, aparece un peligro, que la historia muestra como real con harta frecuencia: el poder arbitrario o el uso arbitrario del poder. El poder arbitrario surge de la ruptura entre el ejercicio de la política y la razón, porque la arbitrariedad se opone al imperio de la razón (157). Esta arbitrariedad se encuentra tanto en los reyes como en las asambleas y en los jueces. Fundamentar la legitimidad del poder en los votos individuales, tanto si se emiten en público como si se hace en secreto, no basta para evitar los abusos, porque cada uno puede seguir su capricho y sus malas intenciones, sin sentir la vergüenza de ser descubierto y sin estar obligado a dar explicaciones de su proceder. Por consiguiente, por encima y más allá de los votos individuales, hay que pensar en leyes que sirvan para limitar el poder arbitrario de los reyes, de los diputados del pueblo y de los jueces. Asimismo, es necesario refrenar el poder arbitrario de quienes se oponen sin fundamento a las acertadas medidas de la Corte; de lo contrario, es inevitable que la libertad, habiendo degenerado en libertinaje, acabará perdiéndose y caerá bajo el poder absoluto (158), y éste debe estar únicamente en manos de quien no puede abusar de él ni querer más que el verdadero bien, es decir, Dios (159). Además, existe otro riesgo de no menor importancia: los pueblos sienten una veneración por la alcurnia que no sienten en absoluto por la virtud. Esto pondría a los reinos electivos en una constante situación de inestabilidad, porque en ellos se está obligado a atenerse a la sucesión tanto como sea posible (160).

Como contrapeso a esta inestabilidad, que rompe la unidad y la continuidad necesarias en la vida política, el rey *debe ser sabio* (161), puesto que su sabiduría

(156) *Consilium aegyptiacum*, AK., IV, 1, 249. *Disc. de Met.*, G., IV, 427 § 1; Alianza págs. 57-58 § 1.

(157) Leibniz a Th. Burnett, 1701 (?), G., III, 277. EFJP., 183-184.

(158) *Ibidem*.

(159) *Consilium aegyptiacum*, AK., IV, 1, 249.

(160) *Op. cit.*, AK., IV, 1, 180-181.

(161) *Op. cit.*, AK., IV, 1, 249.

hará coincidentes sus intereses con los del pueblo y su felicidad consistirá en tener como instrumento de su poder a un pueblo que prospera (162). De esta manera se conseguirá la existencia de un equilibrio entre entendimiento y poder, tal y como coinciden en Dios la omnipotencia y la omnisciencia, ya que en este equilibrio radica la justicia, el orden, el mérito e incluso la organización de la República (163).

Ahora bien, Leibniz habla del poder y del príncipe no como entes abstractos, situándose en la utopía de la irrealidad; su contacto diario con el poder le obligó a situarse ante dos horizontes aparentemente contrarios, pero complementarios: el servicio al poder, que exige la perspectiva de un análisis realista, y la perspectiva de la utopía, que obliga a la elaboración de un modelo compatible con su análisis realista. En ese marco es en el que analiza la figura del príncipe, cuyas características básicas giran en torno al equilibrio y al sentido de la justicia que proporciona la inteligencia.

El príncipe nunca debe olvidar que ostenta el poder, ni su obligación de ejercerlo. Su ejercicio lo convierte en juez, que, respecto de los ciudadanos, recompensa los méritos con arreglo a la justicia y al mantenimiento e incluso refuerzo de su alcurnia y honor, y, con relación a la República, sus decisiones contribuyen al orden y a la organización de la misma. Así pues, nunca debe dar sin recibir, ni dar tanto que peligre la seguridad del Estado y la reputación de su poder. Incluso la propia acción de dar ha de realizarse selectivamente, conforme a una gradación: a las personas virtuosas y de mérito; a quien se encuentra en dificultades económicas antes que a los ricos; a la gente de linaje antes que a los de origen humilde. Este ejercicio de liberalidad proporciona servidores más fieles y adictos a su gloria que a su poder y mérito, «pues el interés y el agradecimiento suelen tener mayor ascendiente sobre el espíritu de los hombres que la estima y el respeto» (164).

Si los regalos los rige la liberalidad, los gastos deben ser gobernados por la magnificencia. Los signos externos que proporciona el ejercicio de esta virtud, dan al príncipe el respeto y la veneración de los pueblos, pues éstos se dejan llevar por la apariencia y los sentidos más que por el espíritu, y contribuyen también a que sus nombres pasen a la posteridad (165).

Desde la perspectiva del marco de la justicia, y de la utopía, *los buenos príncipes*, ante Dios, se consideran *administradores* de un bien que pertenece a Dios, y nunca propietarios, ni siquiera usufructuarios de su país (166), porque representan

(162) *Op. cit.*, AK., IV, 1, 247.

(163) *Proyecto para la creación de una sociedad de artes ...*, § 5, EP.I, 190. *Demonstratio Propositionum primarum*, AK., VI, 2, 485.

(164) *Retrato de un príncipe*, EP.I, 148-149.

(165) *Op. cit.*, 151.

(166) Leibniz al Landgrave de Hesse-Rheinfels, 14 agosto 1683. EFJP., 181.

a Dios (167) en la tierra, y expresan en el Estado, y frente al pueblo, la razón universal y la justicia. Pero la justicia no depende del poder (168), antes bien éste debe estar sometido a la justicia y a la religión, porque, en caso contrario, ningún monarca estaría al resguardo del hombre más mezquino, si aquél, con su ejemplo, enseñase a los mortales que se puede pisotear la justicia y la religión (169).

Parece lógica, pues, la defensa de la monarquía como el mejor sistema, porque, a pesar de los riesgos que entraña, es la que mejor expresa la razón universal y las categorías de la unidad, continuidad y estabilidad, necesarias para la existencia del progreso del pueblo y de la armonía social; es decir, para la existencia de la justicia. La tradición liberal y las propuestas de un orden democrático defendían una estructura de la sociedad que dependía del acuerdo de los ciudadanos, que se comprometían a actuar de común acuerdo, pero no a juzgar y a razonar de la misma manera (170), de tal modo que esa voluntad común se construye a través de la reflexión y discusión colectivas. En ello ve Leibniz, sin embargo, la posibilidad de una ruptura entre el pensamiento y la acción, y entre ética y política. La fuerza del Estado se situaría en el respeto a los formalismos, a lo convenido, y no a la razón universal y absoluta representable por la ética. El Estado, en este caso, no se identifica con la Razón, porque en aquél conviven intereses, deseos y pasiones, o sea, elementos dominados por la irracionalidad, invencibles, que hacen que no se pueda suponer, y menos aún imponer, la virtud, y en el que el conflicto es siempre posible.

Leibniz quiere ver realizados los tres preceptos de la justicia —y las tres categorías de la jurisprudencia— en su concepción del poder a través de la proporción que debe haber entre poder e inteligencia. Esta proporción hace imposible la injusticia y hace posible la justicia. Por consiguiente, es el mejor instrumento para alcanzar la armonía en la sociedad, tanto en el ámbito personal como en el político y social.

Las categorías que caracterizan la concepción del poder en Leibniz son las mismas que forman el eje de su sistema, y que se expresan en todos los ámbitos o planos del mismo. Estas categorías se extraen de su teoría de la ciencia. La *unidad* del poder, representada por la monarquía, representa tanto la unidad de la razón y del saber como la de la realidad. Esta unidad se manifiesta en todos los ámbitos de la realidad y de la naturaleza como una actividad *continua* —principio de continuidad—. Esta continuidad de la acción se manifiesta en un proceder sin saltos tanto en la naturaleza como en su explicación. Para que haya armonía

(167) *Retrato de un príncipe*, EP.I, 120.

(168) *Meditación sobre la noción común de justicia*, EP.I, 282.

(169) *Consilium aegyptiacum*, AK., IV, 1, 248. EP.I, 85.

(170) B. SPINOZA, *Tratado Teológico-Político*, XX, en *Opera*, M. Nijhoff, La Haya, 3.ª ed., 1914, tomo 2º, pág. 304. Ed. Sígueme, Salamanca, 1976, pág. 344.

universal, es preciso que haya analogía en la realidad, el saber y la estructura de la sociedad, porque la armonía, desde esta perspectiva, procede de la expresión de unos órdenes de la realidad en otros, y, por consiguiente, la estructura de la sociedad debe expresar la armonía de la naturaleza. De ahí, pues, la dependencia de la felicidad individual y colectiva respecto del saber, y, a su vez, la dependencia de la estabilidad respecto del saber y de la felicidad; estabilidad que deriva de lo que ocurre en el flujo de la naturaleza —unidad, continuidad y expresión—, frente a la inestabilidad de las propuestas liberales.

XI. DEL REALISMO A LA UTOPIA: LA CIUDAD DE DIOS

En la filosofía política leibniziana, la teoría de la expresión obliga a cerrar el círculo y a concebir la realidad social presente como la expresión de lo que es la sociedad intemporal de los espíritus. Esa conclusión es consecuencia de lo que Leibniz llama Principio de Arlequín, que dice que *siempre y en todas las partes en todas las cosas todo es aquí*. O sea, que la naturaleza es uniforme en el fondo de las cosas, aunque haya variedad en el más y en el menos y en los grados de perfección. Esto es lo que hace a una filosofía la más sencilla y la más concebible del mundo (171). La necesidad de este planteamiento tiene su fundamento en la teoría de la ciencia, tal y como ya hemos dicho, en la que domina el proceso deductivo y donde los planos inferiores representan a los superiores, y donde éstos se ven expresados siempre en los inferiores; esto no significa otra cosa sino que hay una cierta analogía entre ellos, entre los inferiores —lo singular y espacio-temporal— y lo universal —lo abstracto e intemporal—. De esta manera, la propia teoría de la expresión tiende un puente ontológico que da unidad y continuidad a los distintos planos de la realidad, y a toda ella en su conjunto. Es en esta perspectiva en la que tiene un sentido pleno la teoría de la Ciudad de Dios, que se propone como modelo respecto de la ciudad de los hombres.

La sociedad, compuesta de ciudadanos, es el cuerpo, y las leyes son su alma. La relación entre ambas partes está inspirada en la justicia y el derecho, y se plasma en leyes. Ambos, cuerpo y alma, son mónadas compuestas de otras mónadas —hombres singulares y leyes concretas—. Esta composición de la sociedad representa la composición del hombre, asimismo compuesto de cuerpo y alma; y en el ámbito de la realidad, todo, incluida la propia realidad como ser, está compuesto de una parte material y de otra inmaterial o espiritual. Si lo universal se sitúa más allá de la dimensión espacio-temporal, ello nos invita a contemplar al hombre como componente monádico de un ente abstracto, llamado mundo o universo, que es la colección completa de todo lo existente (172). A su

(171) Leibniz a Sofía Carlota, Hannover 8 mayo 1704, G., III, 343.

(172) *Teodicea*, § 8. G., VI, 107.

vez, si el principio de conservación de la materia obliga a su transformación constante, lo mismo sucede con los cuerpos y con las almas. Los cuerpos, que son materiales, siguen el ciclo de transformación de la materia. La duda, que se plantea con las almas respecto a su existencia, queda resuelta por Leibniz planteando la existencia de una Ciudad de Dios.

Las almas son espejos vivientes o imágenes del universo de las criaturas, y los espíritus, o almas racionales, son, además, imágenes de la divinidad misma o del propio autor de la naturaleza, capaces de conocer el sistema del universo y de imitar algo de él, siendo cada espíritu como una pequeña divinidad en su ámbito (173). En concreto, el hombre es como un pequeño Dios en su propio mundo, al que gobierna a su modo (174). Por ello, los espíritus son capaces de entrar en una especie de sociedad con Dios y que éste sea respecto de aquéllos lo que es un príncipe con relación a sus súbditos o incluso un padre respecto de sus hijos (175). De aquí, dice Leibniz (176), se deduce con facilidad que el conjunto de todos los espíritus constituye la Ciudad de Dios; es decir, el estado más perfecto posible bajo el más perfecto de los Monarcas. Esta monarquía universal es un *Mundo Moral dentro del Mundo Natural*, y es lo más sublime y divino que hay de las obras de Dios (177). Entre ambos Mundos, *el reino Físico de la Naturaleza y el reino Moral de la Gracia*, existe una perfecta armonía, porque no son sino expresión de Dios considerado como *Arquitecto de la máquina del universo y Dios considerado como Monarca de la ciudad divina* (178). Esta armonía se produce gracias a la justicia ejercida por Dios, como monarca del reino de los espíritus, a través del castigo de unos y de la recompensa de otros (179), prevista por Dios, como legislador, en el orden de la naturaleza y en virtud de la estructura mecánica de las cosas, aunque esto no pueda ni deba suceder siempre de una manera inmediata (180). La verdadera Ciudad de Dios (181), la más perfecta

(173) *Monadología*, § 83. G., VI, 621. El Basilisco, 149.

(174) *Teodicea*, § 147. G., VI, 197.

(175) *Monadología*, § 84. G., VI, 621. Basilisco, 149.

(176) *Op. cit.*, § 85. G., VI, 621. Basilisco, 151.

(177) *Op. cit.*, § 86. G., VI, 621-622. Basilisco, 151.

(178) *Op. cit.*, § 87. G., VI, 622. Basilisco, 153.

(179) *Op. cit.*, § 88. G., VI, 622. Basilisco, 153.

(180) *Op. cit.*, § 89. G., VI, 622. Basilisco, 155.

(181) A pesar del uso de la misma nomenclatura, la Ciudad de Dios leibniziana no es copia de la de Agustín de Tagaste, ni tiene su inspiración en ella. Esta denominación aparecía ya en la Biblia, concretamente en el libro de los *Psalms* (cf. Ps. 86, 3; 47, 2, 3 y 9; 45, 5-6). La razón fundamental está en la carencia de sentido religioso que hay en la propuesta leibniziana, en la que aparece como un puente ontológico entre lo real y lo ideal, lo singular y lo universal, lo finito y lo infinito; viene exigida por la teoría de la expresión que surca todo su sistema. Esta ausencia de sentido religioso se aclara perfectamente tras la comprobación de que, permítasenos la reiteración, el Dios leibniziano no es sino la expresión de la Razón Universal, que se expresa entre los hombres como sabiduría, amor y justicia.

República de los Espíritus, es el Reino de los Cielos, cuyas leyes admirables se nos revelan en los Evangelios (182). Este Reino de los Cielos es la parte más noble del universo y tiene como compromiso y finalidad la difusión en la Ciudad de Dios del máximo de felicidad posible, felicidad que se alcanza a través del amor a Dios (183).

En este momento, y desde la perspectiva alcanzada, toma una claridad y un significado pleno la tesis leibniziana de que este es *el mejor de los mundos posibles* (184). Lo es, dice Leibniz (185), porque es al mismo tiempo *el más sencillo en hipótesis y en más rico en fenómenos*. Esta simplicidad y riqueza tienen como objetivo la existencia de una *armonía* perfecta, que se alcanza a través del *equilibrio* entre los dos Reinos —el de la Naturaleza y el de la Gracia—, y de la presencia equilibradora de la *justicia*, cuya actuación depende del amor —sabiduría— a Dios —Razón Universal—, y la existencia de una plena *continuidad* entre ambos Reinos, como partes del mundo, y entre cada una de las partes o ámbitos del universo, por pequeños que sean o parezcan.

El gobierno de Dios es el mejor Estado posible (186), no sólo porque éste es el mejor de los mundos posibles, sino también porque es el monarca absoluto de la más perfecta Ciudad o República, tal y como es la del universo, compuesta de todos los espíritus juntos, o Ciudad de Dios, y porque Dios es el más perfecto de todos los espíritus, del mismo modo que es el más grande de todos los entes (187). Dios gobierna a los espíritus siguiendo las leyes espirituales de la justicia, y con relación a ellos Dios hace la función de Príncipe o de Legislador (188); de esta manera, Dios se manifiesta como la causa final del mundo de los espíritus y, en último término, como razón última de las cosas (189); y esto le sirve a Leibniz para alcanzar su propio fin (190).

La teoría de la expresión exige la existencia de una analogía completa entre antecedente y consecuente, entre causa y efecto. De este modo, si es necesario que el efecto íntegro represente a la causa plena, los hechos de alguien deben representar su interior. Así pues, en términos absolutos, el mundo, como colección de todas las cosas existentes (191), efecto íntegro, representa de alguna manera a Dios, causa plena (192). Por tanto, por lo que respecta a los hombres,

(182) *Disc. de Met.*, § 37. G., IV, 462. Alianza, 104-105.

(183) *Op. cit.*, § 36. G., IV, 462. Alianza, 104.

(184) *Teodicea*, §§ 9 y 200. G., VI, 107-108 y 235 respectivamente, etc.

(185) *Disc. de Met.*, § 6. G., IV, 431. Alianza, 63.

(186) *Teodicea*, § 128. G., VI, 182.

(187) *Disc. de Met.*, § 35. G., IV, 460. Alianza, 102.

(188) Leibniz a Arnauld, 9 octubre 1687, Erdmann, 850.

(189) *Lettre sur ce qui passe ...*, G., VI, 497.

(190) R. SÈVE, *Leibniz et l'école moderne du droit naturel*, PUF, Paris, 1989, pág. 72.

(191) *Teodicea*, § 8. G., VI, 107.

(192) *Quid sit Idea*, G., VII, 264.

los buenos pensamientos y las buenas acciones son condiciones necesarias para tomar parte de la felicidad del reino, porque está gobernado por la justicia, y, como ya hemos dicho, su aplicación depende de la capacidad y de los méritos de las personas.

XII. EL MONARCA: ENTRE LA UTOPIÍA Y EL PRAGMATISMO

La monarquía divina se manifiesta en el Estado en el Príncipe o Monarca (193), que no es sino un mero administrador de su país, que pertenece a Dios (194). Así, para asegurar la tranquilidad de los pueblos, es preciso que el gobierno de los príncipes se funde tanto en las cualidades naturales como en la virtud y las leyes (195). Por consiguiente, y puesto que la naturaleza destina a unos hombres para la vida pública y a otros los dota de las cualidades precisas para obedecer, los soberanos deben aventajar a sus súbditos en virtudes y buenas cualidades, porque el orden de las naciones depende de la autoridad de quienes las gobiernan y de la sumisión de los pueblos (196). Dios, como gobernante, impone la razón en la Ciudad de Dios y ese mismo papel debe desempeñar el monarca en el Estado, de tal manera que el fin de la política debe ser hacer que florezca el imperio de la razón (197). Para conseguirlo, los moralistas y los políticos, en su calidad de directores de las cuestiones de interés público, *se ofrecen y se sacrifican* como instrumentos de Dios para contribuir más al bien general y al de los hombres en particular (198).

El príncipe, como expresión en el Estado de la razón universal, debe poseer un conjunto de cualidades que lo hacen destinatario del poder. Leibniz, en su *Retrato de un Príncipe* (199) enumera las siguientes: debe poseer una disposición para las grandes cualidades y para las virtudes heroicas, y un gran espíritu, un juicio seguro, un valor inquebrantable, además de la bondad y de una marcada inclinación a la virtud y la gloria. Como imagen de la divinidad, debe ser capaz de resolver sus asuntos por sí mismo, y sólo utilizar a sus ministros para llevar a cabo sus decisiones, de igual forma a como Dios se sirve de las criaturas para realizar lo que sólo Él ha decidido y dispuesto. Además del buen juicio y del

(193) *Retrato de un Príncipe*, EP.I, 120.

(194) Leibniz al Landgrave de Hesse-Rheinfels, 14 agosto 1683, EFJP. 181.

(195) *Retrato de un Príncipe*, EP.I, 115.

(196) *Op. cit.*, EP.I, 113.

(197) Leibniz a Th. Burnett, 1701, EFJP. 183.

(198) *Proyecto para la creación de una sociedad ...*, EP.I, 202.

(199) EP.I, 107-156. Las cualidades del príncipe se proponen entre las páginas 116 y 144. Respetamos el orden y las expresiones de Leibniz para referirse a este tema.

valor, es necesario que sea extremadamente bondadoso, porque al poder obrar mal sin castigo ni temor, sólo una gran bondad puede retenerlo, y ella le inclina a la justicia, a la generosidad y a la clemencia, que es una virtud exclusiva de reyes y príncipes. La naturaleza debe darle una marcada inclinación hacia la virtud y la gloria; además, la virtud de los príncipes debe servir de ejemplo a sus pueblos. Por eso también deben amar la gloria y tener una predisposición especial para el honor, puesto que éste determina que en el mundo se realice la virtud; pero únicamente debe desearse en beneficio de los súbditos y debe alcanzarse solamente a través de la virtud. Al linaje de los príncipes debe acompañar la educación, que proporciona las primeras noticias de la virtud y de las buenas costumbres; forma el espíritu y el buen juicio, con las ciencias y la buena conducta. Debe poseer prudencia para gobernar, y juicio, valor, moderación, justicia, elocuencia, generosidad, magnificencia y liberalidad para regir sus pasiones y acciones. No sólo debe poseer las virtudes que perfeccionan al hombre en sí mismo, como el valor y la moderación, sino que también ha de tener las que pueden inclinarlo a hacer por los demás y por sus súbditos todo lo que exige el deber, la gloria y la grandeza de su rey, es decir, la justicia, la clemencia, la magnificencia y la generosidad. Junto a estas cualidades, el príncipe debe poseer un espíritu eminente, que lo capacite para reconocer el interés de sus Estados (200); ha de ser generoso en la recompensa y prudente a la hora de imponer castigos (201).

El príncipe debe ser, pues, el más eximio de los ciudadanos, y en él deben confluir elementos tan diversos como la estirpe y la educación, que harán de él un modelo para su pueblo. La figura de este príncipe no se la plantea Leibniz como un elemento utópico situado en el seno de una sociedad teórica, sino como un ser real, el monarca del Electorado de Hannover (202) a quien sirve, y que ejerce como modelo para su pueblo y como instrumento equilibrador de las tensiones existentes en la sociedad. Es, pues, la encarnación de la justicia y de la sabiduría, expresión de Dios e instrumento suyo.

XIII. EL EMPERADOR Y EL PAPA: UNIDAD Y DIVISIÓN DE LA RAZÓN

En consonancia con su sistema, Leibniz no podía pensar que los gobernantes de los pueblos fueran reyes absolutos, aislados e inconexos entre sí. La teoría de la expresión y el principio de Arlequín exigían la identificación de la ética y la

(200) *Retrato de un príncipe*, EP.I, 118-119.

(201) *Op. cit.*, 153.

(202) El *Retrato de un príncipe* es un texto en el que Leibniz elogia la figura del duque Juan Federico, Elector de Hannover entre los años 1672 y 1679, que fue quien lo nombró su bibliotecario.

política (203) y la encarnación del poder en ámbitos o planos diferentes que, conforme ascendemos en la escala de la representación, representen más fiel y directamente a Dios y supongan y expresen una mayor concentración de poder y un poder más universal. Así, el príncipe gobierna su Estado y en cada Estado debe haber un príncipe, expresión de la razón universal, o sea, de Dios. Pero la armonía existente en la naturaleza, y exigible desde el punto de vista moral y político, requiere la existencia de un poder superior, expresión no ya de la unidad y de la armonía del pueblo sino de *los pueblos*, con poder directo sobre los gobernantes. Por otro lado, hay dos mundos, representados en la *Monadología* por dos tipos de mónadas diferentes, el mundo de la Naturaleza y el del Espíritu, representados respectivamente por el mundo natural o el de los cuerpos y por la Ciudad de Dios o mundo de los espíritus. Antes de llegar a la unidad absoluta de la razón, representada por Dios, éste debe estar representado en estos dos mundos. Esta representación la encarnan el Emperador y el Papa. En coherencia con este planteamiento, Leibniz tiende a separar y distinguir el ámbito de la autoridad religiosa del ámbito de la autoridad política, de tal manera que la extensión de la primera depende de la mayor o menor extensión de la segunda (204).

La figura del Emperador encarna el principio de unidad en el ámbito de la materia, o sea, de la política. Esto toma una significación especial en Alemania, que en este momento se hallaba dividida en unos 350 Estados, y donde, más que en ningún otro lugar, la perspectiva de la *unidad* no significaba un adorno sino, antes bien, una necesidad para conseguir, a través de ella, la permanencia de la paz tanto en Alemania como en Europa. El Imperio vivía la amenaza que procedía del este, fundamentalmente del lado de Turquía, y, por el oeste, sufría el hostigamiento y la usurpación de sus territorios fronterizos con Francia por parte del ejército de Luis XIV. Desde la perspectiva histórica, el Emperador había sido el abogado de la Santa Sede y de la Iglesia universal. Desde la perspectiva del Estado ideal, y pensando en la República común de todos los pueblos cristianos, su cabeza en lo espiritual era el Papa y en lo temporal el Emperador (205). Como consecuencia de ello, el Emperador debe contemplarse como el juez sobre quien recae la responsabilidad de la jurisdicción universal.

En la Europa unida, República común de los cristianos, con la que sueña Leibniz y por la que trabajó durante más de cuarenta años, el máximo representante de la unidad espiritual es el Papa. A él se debe tanta o más obediencia, en los asuntos directa o indirectamente espirituales, cuanto se debe a los príncipes en los temporales (206). Leibniz estaba convencido de que, a lo largo de la histo-

(203) «... Porque la propia Ética no es otra cosa que la Política» (*Politica ab ipse Ethica non est distincta*, Grua, 563.)

(204) Leibniz a Th. Burnett, Hannover 6 julio 1706. G., III, 310-311.

(205) Prólogo al *Codex I. G. diplom.*, EP. II, 27.

(206) Leibniz al Landgrave de Hesse-Rheinfels, 4-14 marzo 1685, Grua, 193-194.

ria, los Papas habían puesto obstáculos a muchos males y que nada había sido más oportuno que el sometimiento de los reyes en las alianzas a la censura y corrección del Papa (207).

XIV. LEIBNIZ, UN FILÓSOFO COMPROMETIDO CON LA CAUSA DE LA UNIDAD

1. Estado y Razón

Desde la Alemania en la que vive y escribe Leibniz, y desde su situación personal, no es extraño que, frente al «idealismo» de su filosofía, su concepción política estuviera influida por un pragmatismo derivado de su propia actividad política, que incluyera dos elementos tales como la justificación del poder absoluto de los monarcas y la subyugación de la política a la ética, y más concretamente a la moral cristiana.

El gobierno arbitrario obstaculiza e impide la armonía de las partes entre sí y con el todo. Toda actividad humana, y también la política, está regida por la armonía preestablecida, que se hace posible a través del cristianismo. De esta manera se reconoce que el cristianismo es instrumento de composibilidad, pues hace posible la armonía de lo humano y lo divino, de lo imperfecto y lo perfecto, lo mutable y lo permanente. Pero el cristianismo no está del lado de lo humano, imperfecto y mutable, sino que ha sido dispuesto por Dios para que los humanos consigan su identificación personal y comunitaria o social con el todo, con la Razón, con Él mismo, que es la suma perfección.

El Estado es para el hombre producto de la aspiración del hombre a la felicidad, que se corresponde con los escalones del perfeccionamiento hacia la felicidad individual, la felicidad común y la más alta felicidad en Dios. La concepción leibniziana de la comunidad estatal une el utilitarismo según el cual la mayor felicidad del mayor número es el fin del Estado y de todo el ordenamiento jurídico, y el ideal agustiniano de la Ciudad de Dios (208). En el primer escalón de la justicia —el *jus strictum*— los hombres viven y aspiran a la realización de la verdadera felicidad por medio del perfeccionamiento *individual*; en el segundo escalón —la *aequitas*— aspiran al perfeccionamiento *común* como comunidad; en el tercero —la *pietas*— viven como comunidad en comunión con Dios. Así pues, la

(207) Prólogo al *Codex I. G. diplomat.*, EP.II, 29-30. Cita Leibniz en concreto el efecto positivo que tuvo la mediación del Papa en la paz de Bretigny (1360) y en las alianzas de Etaples (1492).

(208) V. TOMBERG, *La problemática del Derecho Internacional a través de la historia*, Bosch, Barcelona, 1961, págs. 244-245.

familia de naciones a la que aspira Leibniz es un escalón en el camino a recorrer para alcanzar la comunidad del Estado Universal. La Iglesia constituye el escalón más alto del desarrollo comunitario. Leibniz aspiraba a la iglesificación del Estado, es decir, a la paulatina subordinación de los intereses particulares políticos y económicos del Estado a los ideales de la Iglesia, como realización de la Ciudad de Dios (209). Y es que la convivencia pacífica y justa solamente es posible cuando los Estados cristianos apliquen entre sí las reglas de Cristo: la unión entre los Estados solamente puede darse en la justicia y ésta está encarnada únicamente en el cristianismo. Esto llevaría a los Estados a simpatizar con los demás Estados hasta el punto de confundir su interés particular con los fines generales que descubre en los otros. Aquí se sitúa la fuente del irenismo leibniziano.

En esta concepción, el príncipe es un colaborador de Dios, que debe imitar a Dios, cuya palabra y vida es conocida a través de la revelación. Además, Dios no sólo es el ejemplo a imitar, sino la garantía última de la existencia de la justicia. Así pues, aunque el poderoso haga caso omiso de las leyes morales y aunque los gobernantes puedan ser incapaces de obligarlo a rectificar su forma de actuar y gobernar, su juicio, su premio o castigo, será eterno y se realizará ante Dios, respecto del que todos somos subordinados y al que todos sin excepción debemos obedecer. En este ámbito, el *príncipe sabio* colabora en la realización de la armonía preestablecida, en tanto que su acción estará guiada siempre por la razón.

Esta concepción del Estado sitúa a Leibniz en una posición de presecularización de la concepción de la política y del Estado. Esta contribución a la secularización viene dada por el papel que cumple la razón en la acción política: la voluntad debe estar regida en todo momento por la razón, y la acción política debe ajustarse a criterios estrictamente racionales. La naturaleza entera deviene ordenadamente, encuentra su razón de ser próxima en las leyes de la naturaleza y su razón de ser última en Dios. La política, que es una forma de manifestarse la actividad humana, lo mismo que toda actividad, es también algo ordenable, *razonable*, y encuentra su razón de ser próxima en las leyes morales y su razón de ser última en Dios. Por consiguiente, no hay en Leibniz una concepción del Estado que lo convierta en lo prioritario, en el eje singular sobre el que gira y debe girar la acción política. El Estado no se justifica en sí mismo. No es la razón de Estado lo que obliga a la racionalidad de la vida política, sino que es la razón como facultad autónoma y suprema la que obliga a la sociedad a la ordenación de su vida.

Si desde la perspectiva del Estado, éste debe ajustar su devenir a la razón, lo mismo sucede en el ámbito de la relación del Estado con los otros Estados. Ello hace que Leibniz esté preocupado fundamentalmente por la relación entre los Estados, cuyo objetivo era, según el consejero áulico, la búsqueda de la paz y la

(209) *Op. cit.*, 246.

plasmación de la justicia en la convivencia social de una Europa y un mundo marcados por un sinnúmero de conflictos. En el marco de este proyecto hay que situar las iniciativas leibnizianas de fundación de Sociedades de las Ciencias, de las que logró ver creadas la Sociedad de las Ciencias de Berlín (1700) —futura Academia de las Ciencias—, de la que fue su primer presidente, y la Sociedad de las Ciencias de Dresde (1704); y en esta misma tensión por la unidad en la razón hay que colocar la promoción de la Sociedad de las Ciencias de Viena y sus trabajos por alcanzar ese mismo objetivo en Rusia, además de su acercamiento a Europa. La existencia de estas sociedades científicas, además de conseguir la unión de la teoría y de la práctica, debía redundar en beneficio de las artes y de las ciencias, así como del propio país y de sus habitantes, mediante la promoción de la industria y el comercio.

2. *El irenismo leibniziano*

La historia de Europa, envuelta en guerras constantes y surcada desde la Reforma protestante por profundas desavenencias religiosas, habían convertido a Europa en un campo de batalla, en el que se entrecruzaban de una manera compleja los motivos políticos, los económicos y los religiosos. La Reforma (Lutero 1517) y el Concilio de Trento (1545-1563) están en la base de muchas de las desavenencias político-religiosas que acabaron en guerras. El triunfo de la Reforma en el centro y en el norte de Europa debilitaba el poder del Papa y el del Emperador. En concreto, el triunfo del luteranismo en Alemania conllevaba el debilitamiento del poder imperial e introducía un nuevo factor que contribuía a una fragmentación aún mayor de Alemania. Ni siquiera la paz de Westfalia (1648), que ponía fin a la Guerra de los Treinta Años, conseguía la pacificación de Europa.

En este ambiente, creía Leibniz que la unidad de Europa pasaba por la unificación de las iglesias (210). La reunificación propuesta por Leibniz tenía varios frentes. Dentro del Imperio, pasaba por la unificación de las iglesias de la Confesión de Augsburgo con la Iglesia de Roma; fuera de Alemania había dos pilares fundamentales, Francia e Inglaterra. Esta iniciativa ocupó a Leibniz en una abundante correspondencia entre los años 1678 y 1702, y le llevó a relacionarse con Pellison, Bossuet y Mme. de Brinon, por el lado francés; del lado alemán con el teólogo protestante Molanus, con los teólogos de la Facultad de Helmstadt y con las siguientes princesas: la duquesa Sofía de Hannover, por el lado protestante; con su hermana Louise-Holandine, convertida al catolicismo; con Ana de Gonza-

(210) Un texto básico para el estudio de este problema es el de J. BARUZI, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Alcan, Paris, 1907.

ga, princesa palatina convertida al catolicismo, y con Benedicta, duquesa viuda de Hannover, católica. En esta tarea no era el Imperio el único interesado, ni estaba Leibniz solo. Entre las personalidades que destacan en este empeño sobresale Bossuet, obispo de Meaux, de quien dependía de una manera fundamental el avance de la reunificación (211), dado el peso que tenía sobre el clero francés y en Roma, y por su capacidad de influencia ante Luis XIV. En Inglaterra, la clave estaba para Leibniz en J. Locke, ante quien se estrellaron todos los intentos de diálogo buscado por Leibniz a través de la intermediación de Th. Burnett (212).

Los problemas de orden teológico que impedían la reunificación se derivaban fundamentalmente del Concilio de Trento (213), cuya suspensión era un elemento básico para Leibniz y los protestantes, pero a la que se opuso siempre Bossuet.

Además del Elector de Hannover, que pretendía un cierto liderazgo en el Imperio y en Europa, el momento histórico era favorable, porque en esta iniciativa estaban interesados y colaboraban el Emperador, el Papa Inocencio XI, varios cardenales de la Curia romana, el Señor del Palacio Sagrado, el General de los Jesuitas e importantes teólogos. Leibniz entendió que su iniciativa tenía una trascendencia histórica, pero las conversaciones no obtuvieron el éxito deseado, y ni siquiera se alcanzaron progresos que pudieran considerarse como significativos. La muerte del duque Juan Federico de Hannover a finales de 1679, la de Pellison en 1693, la de Cristóbal de Rojas y Spinola, obispo de Neustadt y uno de los mayores impulsores de la iniciativa, en 1695 influyó muy negativamente en su desarrollo, quedándose Leibniz prácticamente sin interlocutores y, por consiguiente, ante la contemplación de la muerte de su proyecto.

Este proyecto de unidad religiosa y política, más que ser una utopía, que se concibe desde el inicio como ideal e irrealizable, conjugaba lo ideal y lo posible, y se le propuso a Leibniz como la expresión de un deber moral y como un compromiso histórico. Era un proyecto cuyo desarrollo y culminación únicamente era posible desde el acuerdo, en el que se conjugaba un ideal como la paz de Europa y su unidad, fundamentada en la aceptación de la diversidad, concebida como riqueza, con la búsqueda de planes concretos de diálogo y entendimiento entre los distintos Estados y religiones; la solidaridad internacional como ideal, en un

(211) Leibniz a Mme. de Brinon, 18 abril 1695. EFJP., 537-541.

(212) T. GUILLÉN, «Leibniz y Locke. La búsqueda de la unidad europea», en *Estudios Filosóficos*, núm. 107, vol. XXXVIII (enero-abril 1989) págs. 101-125; «Los Nuevos ensayos. Ensayo de un diálogo pretendido», en *Azafea*, III (1990) págs. 63-86.

(213) Los presenta Leibniz brevemente resumidos en la carta a Mme. de Brinon de 17 de junio de 1691: «En opinión de los protestantes, el Concilio de Trento ha ido demasiado lejos en ciertos asuntos, y parece que no se les obligará a reconocerlo más que por la fuerza. Porque los católicos y los protestantes sabios que han pensado en las vías más fáciles han creído que, dejando el Concilio de Trento en suspenso con relación a los protestantes, se podría restablecer la unidad, dejando para un Concilio Ecuménico futuro, en el que intervendrían la mayoría de las naciones, el cuidado de determinar ciertas respuestas menos necesarias.»

momento en que había una gran hostilidad entre los Estados con medidas concretas que condujeran a aquella solidaridad a través de un reparto del mundo entre las naciones más poderosas de Europa (214); la construcción de una Europa cristiana, sin divisiones por razones religiosas, con medidas para combatir aquellos puntos en que estaban separadas las iglesias. El error de Leibniz pudo consistir en ser un adelantado que no tuvo el reparo de hacer públicos unos ideales u objetivos a conseguir, que difícilmente podían ser asumidos por las gentes de su tiempo, pero que podían sentar las bases de un diálogo histórico posterior.

CLAVES DE ABREVIATURAS

- AK.: *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie-Verlag, Berlin.
 Alianza: *Discurso de Metafísica*, Alianza Ed., Madrid, 1982.
 Basilisco: *Monadología*, Clásicos El Basilisco, Pentalfa ediciones, Oviedo, 1981.
 Couturat: *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*, Ed. L. Couturat, Paris, 1903 (Olms, Hildesheim, 1966).
 Dutens: *Leibnitii Opera Omnia*, Ed. L. Dutens, 6 vols. Berlin, 1840.
 Echeverría: *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Ed. J. Echeverría, Ed. Nacional, Madrid, 1977.
 EFJP.: *Escritos de filosofía jurídica y política*, Ed. de J. de Salas, Ed. Nacional, Madrid, 1984.
 EP.I: *Escritos políticos*, Ed. de J. de Salas, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979.
 EP.II: *Escritos políticos II*, Ed. de E. Tierno y P. Mariño, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985.
 Erdmann: *Opera philosophica*, Ed. J. E. Erdmann, Scientia Verlag, Darmstadt, 1959.
 F. de C.: *Nouvelles lettres et opuscles inédits de Leibniz, précédés d'une introduction*, Ed. Foucher de Careil, Paris, 1857.
 G.: *Die philosophischen Schriften*, Ed. C. I. Gerhardt, 7 vols. Olms, Hildesheim, 1978 (Edición original en Berlin-Halle, 1849-1863).
 Grua: *Textes inédits*, ed. G. Grua, 2 vols., P.U.F., Paris, 1948.
 K.: *Die Werke von Leibniz*. Erste Reihe: Historische, politische und staatswissenschaftliche Schriften, Ed. O. Klopp, Hannover, 1864-1884.
 Mollat: *Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, Ed. de G. Mollat, 2.ª ed., Leipzig, 1893.
 N. Ens.: *Nouveaux Essais sur l'entendement...*
 Tecnos: *Elementos del Derecho Natural*, Ed. de T. Guillén, Tecnos, Madrid, 1991.

(214) *Consilium aegyptiacum*, AK., IV, 1, 217-410.