LEIBNIZ EN LA FILOSOFÍA
Y LA CIENCIA MODERNAS
SUMARIO

INTRODUCCIÓN
*Sergio Rodero Cilleros y Manuel Sánchez Rodríguez* .... 1

TEORÍA DE LA RACIONALIDAD ................................. 15
El verdadero punto de vista. Sistema y finitud en la hipótesis de la armonía
*Nuno Ferro* ..................................................... 17
Escepticismo y secularización en Leibniz
*María Socorro Fernández García* .............................. 33
Crisis y complejidad como alternativas posibles
*Jesús Padilla Gálvez* ............................................. 51
De Leibniz a Toulmin. Lo «razonable» frente al escepticismo
*Txetxu Ausín* ..................................................... 71

METAFÍSICA Y ONTOLOGÍA ................................. 89
La substancialidad de los compuestos
*Maria Ramon Cubells Bartolomé* .............................. 91
La crítica de Leibniz a la versión cartesiana de la prueba ontológica
*Modesto M. Gómez Alonso* .................................... 103
Posibilidad y necesidad. Un estudio desde el sofisma del perezoso
*Rubén Pereda* ..................................................... 119
El continuo en Leibniz y su concepción de infinito actual
*Javier Kasahara B.* ................................................. 135
La importancia de la primera acción en Leibniz  
*Ricardo Gutiérrez Aguilar* .......................... 149

Ha llegado la hora en que cabe restablecer su filosofía.  
Armonía leibniziana, influjo físico e idealismo  
*Edgar Maraguat* ........................................ 161

¿Por qué hay en general algo en lugar de nada? Leibniz,  
Schelling y el problema de la existencia  
*Ana Carrasco Conde* .................................. 177

El papel de Leibniz para la metafísica de Henri Bergson.  
Las nociones «posible» y «tendencia»  
*Matthias Vollet* ........................................ 191

**Teodicea** .................................................. 211

Voluntad antecedente y voluntad consecuente. Las aporías  
de una herencia escolástica en el sistema de Leibniz  
*Agustín Echavarría* .................................. 213

Leibniz y el origen de la Teodicea moderna  
*Luís Fernando Cardona Suárez* ...................... 231

**Filosofía de la mente** ................................... 245

La naturaleza representacional de la mente en Leibniz  
*Pascual F. Martínez-Freir* ............................ 247

Juicio y fundamento en Leibniz. Notas para precisar la teoría  
leibniziana de la acción espontánea  
*Juan J. Padial* .......................................... 265

En torno a la concepción leibniziana del cuerpo  
*Laura Estefanía Herrera Castillo* ................... 281

El sueño de la vigilia. Leibniz y la representación moderna  
*Berta M. Pérez* ......................................... 297

El mundo de los sueños de Leibniz  
*José Miguel Hernández Mansilla* .................... 315

**Ética, política y jurisprudencia** ......................... 327

Monadología: libertad y principio de razón. El principio de  
razón suficiente como clave de la filosofía leibniziana  
*Juan A. García González* ............................... 329

«La Place d’autri»: Dificultades y paradojas  
*Josep Olesti Vila* ....................................... 343
La fundamentación metafísica del derecho penal en Leibniz
José Luís Egio García ................................. 359
¿Una teoría del Estado en tiempos del Imperio? Contribución a la filosofía política leibniziana
Víctor M. Egio ........................................... 375

CIENCIA Y TECNOLOGÍA ................................ 391
G. W. Leibniz: de la biología a la metafísica. La respuesta vitalista de Leibniz: una ontología unificada
Sergio Rodero Cilleros ................................. 393
Algunos aspectos de los escritos matemáticos de Leibniz en su edición en español
Mary Sol de Mora Charles .......................... 407
Demostración leibniziana de las proposiciones aritméticas elementales
Pedro Viñuela ............................................ 431
Técnica y progreso en Leibniz
José M.ª Atencia ......................................... 449
La segunda recepción de la «mathesis universalis» leibniziana a finales del siglo XX. A través del proyecto «New Foundation» de Barwise-Moss y de la lógica deontica de M. Sánchez Mazas
Carlos Ortiz de Landázuri ............................. 467

LEIBNIZ Y LA Modernidad Ilustrada .................. 485
Leibniz y la modernidad
Agustín Andreu Rodrigo ............................... 487
La influencia del leibnicianismo en la génesis de la teoría del genio de Kant. El Geist como fuerza básica
Manuel Sánchez Rodríguez ............................ 535
Teoría leibniziana de la fuerza y vicisitudes de la metafísica en la modernidad según la Fenomenología del Espíritu de Hegel
Antonio Pérez ............................................ 553
Deleuze: Leibniz... en torno a los pliegues
Ricardo Espinoza Lolas ............................... 569
Hermenéutica leibniziana y crisis de la modernidad filosófica
María González Navarro ............................... 587
Interpretación apropiante de la metafísica monadológica por la metafísica del Dasein

Hardy Neumann ........................................ 607

El perspectivismo de Ortega y la concepción barroca de la filosofía de Leibniz

Juan Francisco García Casanova .......................... 621

Leibniz y Ortega. Retóricas de la modernidad

Francisco Arenas-Dolz ..................................... 631

Autores del presente volumen .............................. 649
HA LLEGADO LA HORA EN QUE CABE 
RESTRABLECER SU FILOSOFÍA.

ARMONÍA LEIBNIZIANA, INFLUJO 
FÍSICO E IDEALISMO

EDGAR MARAGUAT*

«Pues todo espíritu es como un mundo 
aparte, se basta a sí mismo, es independiente de cualquier otra criatura, envuelve 
el infinito, expresa el universo».

This paper examines an episode of the reception of Leibniz 
in Germany: the enthusiastic vindication by Fichte and Schelling 
of the metaphysical doctrine of the preestablished harmony in the 1790s. This vindication affects generally the way 
these authors understand the relationship between the physical and the mental or rather between the world and our representations. I emphasize the epistemological reasons that led Fichte and Schelling to adopt the doctrine. If we comprehend those reasons, it becomes intelligible how the doctrine could express the very transcendental standpoint of both Kantians. Incidentally I stress the role of Schelling altering Fichte’s reading of Leibniz.


1 *Système nouveau*, 1695, pp. 485s. Se citará según GP, si bien se emplearán las traducciones de OLASO.
1. LEIBNIZ-RENAISSANCE

Quisiera discutir en las páginas que siguen qué significa la reivindicación de Leibniz por parte de los idealistas alemanes que radicalizan la filosofía trascendental. Me refiero a las tomas de partido de Fichte y Schelling a su favor en la última década del siglo XVIII. Quizás sea sabido que su entonces repentina afición por Leibniz está referida a su concepción de las relaciones entre espíritu y materia. Lo está en general a su caracterización del espíritu y en particular a la doctrina sobre la armonía preestablecida.

La doctrina de la armonía, en su formulación y amplitud originales, afecta a la causalidad entre sustancias finitas. Afirma que no hay «influencia real» de una sustancia creada sobre otra, que «todas las cosas, con todas sus realidades, son producidas continuamente por el poder de Dios» como causa general, pero tienen su causa próxima en la propia naturaleza o fuerza interna de la sustancia. Reduce, pues, la «comunicación de las sustancias» y la apariencia de la transmisión a una relación o respectividad [rapport] mutua, sometida a regla.

Aquí nos interesa su aplicación a la comprensión del vínculo entre mundo y representación. Leibniz entiende que las razones para afirmarla en ese ámbito son aplicación también de las razones para afirmarla en general de las sustancias finitas. Es más, como para Malebranche el ocasionalismo, el sistema se recomienda para él a propósito de la meditación sobre la unión del alma y el cuerpo:

«[…] es preciso decir que Dios ha creado primero el alma o cualquier otra unidad real de manera que todo nazca en ella de su propio fondo mediante una perfecta espontaneidad respecto de sí misma y, sin embargo, con una perfecta conformidad con las cosas externas»2.

En su Nuevo sistema Leibniz apunta la doctrina de tres maneras. Primero mostrando las dificultades de las doctrinas alternativas para explicar la influencia intersustancial. Luego razonando que

2 Système nouveau, GP, IV, p. 484.
Dios tiene poder para dotar a las sustancias de una fuerza interior congruente con la de las demás. Y finalmente airenado las ventajas de la armonía. Estas ventajas son múltiples: establece indirectamente la completa independencia del alma, lo cual iluminaría nuestra inmortalidad y la conservación de nuestra individualidad; proporciona una prueba de la existencia de Dios; salva el modo ordinario de hablar sobre la acción de las sustancias; y concuerda, en fin, con la negación del movimiento absoluto y en general con la dinámica de los choques (en los que cada cuerpo padece debido a su propio resorte).

La apropiación postkantiana de la doctrina tiene lugar al término de un siglo en que, más bien, había sido reprobada muchas veces. Como veremos, tampoco Kant la había aceptado. Fueron replicadas una por una las razones que llevaron a Leibniz a su proposición; se hicieron valer, además, las hipótesis metafísicas rivales; y finalmente se la declaró innecesaria —si no contraproducente— para algunos de sus fines expresos.

La imagen de Leibniz en Alemania al comienzo de la última década del XVIII es confusa. En su diálogo sobre Dios, *Gott. Einige Gespräche*, de 1787, Herder lo había considerado —por boca de Phileolus— un eclectico. Es probable que Fichte y Schelling se formaran una primera opinión por medio de lecturas como ésa (en Fichte debe haber pesado, sobre todo, la de Maimon —su idea de que Leibniz es un spinozista— y en Schelling haberlo hecho la de Jacob). La primera opinión escrita de Fichte, en 1794, fue la de que «el inmortal Leibniz [...] vio algo más allá que sus sucesores», pues no dio cabida a cosa alguna sin atribuirle la facultad de la representación. A su juicio se quedó a un único paso de la filosofía trascendental, aunque por exceso. Atravesó indebidamente los límites del «círculo en que el espíritu humano se encuentra encerrado», incurriendo así en el dogmatismo de querer pronunciarse sobre la cons-

---

3 La acepta, si acaso, dentro del ámbito del mundo sensible, por un lado, y del mundo inteligible, por otro.
titución de las cosas «en sí mismas»⁴. Algo parecido asumiría Schelling por entonces. Al año siguiente, en el importante *Vom Ich als Princip der Philosophie*, Schelling clasifica a Leibniz entre los «realistas trascendentes», por haber sentado la existencia del no-yo en general como independiente del yo.⁵ Su realismo se deslinda en esa página, precisamente, del «realismo inmanente kantiano», que coloca esa existencia como dependiente del yo al afirmar que nada existe en absoluto que el yo no siente.

A pesar de esta primera coincidencia, y de que Schelling es visto en general, siendo tan joven, a remolque de las iniciativas teóricas de Fichte, parece cierto que, por lo que a Leibniz respecta, fue él quién movió a Fichte a una revisión de esa interpretación. El año decisivo para este cambio de parecer es 1797. Schelling publica sus *Ideen zu einer Naturphilosophie*, donde clama por un restablecimiento de la filosofía leibniziana. Esos meses Fichte se hace eco de la doctrina de la armonía en sus lecciones sobre lógica y metafísica.⁶ Luego, en la *Segunda introducción* a su Doctrina de la Ciencia, la escrita para filósofos, Leibniz aparece como, quizá, el único filósofo convencido de su filosofía. Lo escrito por Schelling en la «Introducción» a *Ideen* es mentado en ese lugar como un «inspirado [geistvol- lern] perfil de la esencia de la filosofía leibniziana». A juicio de Fichte, Leibniz podría estar persuadido de lo que escribió —como no podía Spinoza— porque, bien entendido, «tenía razón»⁷. ¿En qué? De nuevo, pero ahora bajo otra valoración, por haber asociado la representación a las cosas, por no haber inventado el concepto de una cosa que es como es y es en general con independencia de la representación. Schelling parece ser quien ha contribuido en 1797 a esta reinterpretación y buen entendimiento.

---


⁷ *Fichtes Werke*, vol. 1, p. 514.
Un año más tarde, en el Sistema de la Eticidad de 1798, Fichte utiliza solemnemente la doctrina de la armonía preestablecida para explicar el acuerdo entre seres racionales que habitan el círculo (trascendental) de sus (respectivas) autoconciencias. Es interesante que Fichte se vea obligado en este trance a mostrar cómo la doctrina, que resuelve el problema teórico de la comunicación, no representa un obstáculo para la afirmación de la libertad. La solución de Fichte es bastante original. Razona que los papeles en el, digamos, teatro del mundo están ya establecidos (está establecido cuáles son) y los textos de cada personaje están ya escritos, pero que queda abierto por entero quién asumirá cada uno de ellos. Como había hecho Kant y como harán —pero sólo mucho después— Schelling y Schopenhauer, la libertad trascendental —la completa independencia— es cifrada en una decisión originaria y única de la que no tenemos memoria por la que cada uno asume precisamente quién será.

El entusiasmo de Schelling llega más lejos, sistemáticamente hablando. En agosto de 1797 y en marzo de 1798, en sendas cartas, declara al editor y filósofo I. Niethammer su intención de escribir una monografía sobre Leibniz. Como le ocurriría con el plan anterior de reescribir la Ética de Spinoza, la intención quedaría por ejecutar. Pero al igual que el primer deseo dio origen, al menos, a sus Cartas filosóficas, el segundo determinará el contenido de un escrito, el Panorama general de la novísima literatura filosófica. Además, debe verse seguramente la obra con la que culmina este período de la producción schellingiana, el Sistema del Idealismo Trascendental, como su peculiar restablecimiento de Leibniz. Si dejamos de lado el problema de las dos partes del sistema, cabe decir que se trata en él, ni más ni menos, que de hacer de un yo concebido como mónada,

---

como «mundo completamente cerrado sobre sí», del que nada sale, pero en el que nada entra, el principio del sistema del saber.9

Sólo con el tránsito a la llamada “filosofía de la identidad”, en 1801, la sombra de Leibniz dejará de ser dominante en la producción schellingiana.

2. **Armonías no leibnizianas, suposiciones dualistas**

Ya dije que la doctrina de la armonía fue tenazmente impugnada en la Alemania del siglo XVIII. El propio Wolff, el oficial sistematizador del leibnizianismo, se mostró cauto al abrazarla, admitiendo su validez sin matices sólo para la relación entre alma y cuerpo. Esto propició un ataque del pietismo, que apreciaba una buena dosis de fatalismo en la doctrina. A esa embestida se sumaron después figuras como J. C. Gottsched, M. Knutzen o A. F. Crusius, por motivos menos teológicos.10 Gottsched se revolvió contra la «inconcebibilidad» que Leibniz había imputado a la alternativa del influjo. Mientras no se conociera mejor la naturaleza del cuerpo y la del pensamiento era temerario, en su opinión, negar categóricamente la posibilidad de una influencia mutua. Knutzen, por su parte, aportó argumentos inmanentes a la filosofía leibniziana. Uno de ellos, por ejemplo, razonaba que si hay que atribuir a la sustancia la fuerza necesaria para modificarse a sí misma (como Leibniz quería), hay que atribuirle la fuerza para modificar sustancias que coexisten con ella (que, por ejemplo, ocupan el lugar al que ella se desplaza: «Vis ergo, se ipsum mouendi, sine vi mouendi res alias concipi nequit, sed ista posita, haec ponitur simul»). Por supuesto, la visión de Leibniz era la de que la fuerza para modificar a otras era


la apariencia de la fuerza inmanente de esas otras. Pero el punto de la crítica de Knutzen era que, puesto que, por hipótesis, la acción de la fuerza en esas otras pasaba por la acción de la primera (es decir, que ésta implicaba necesariamente aquella), todo obligaba a considerar la primera fuerza como causa de la modificación de las demás. Sus objeciones pasaron por la negativa a aceptar que el influjo estuviera basado en un tráfico de accidentes (el tráfico denunciado por Leibniz) y por la restricción de la validez de la ley de la conservación del movimiento a los cuerpos. Afirmó además una mayor probabilidad para el influjo: según él, concordaba con la experiencia, era posible y se avenía bien con la divina sabiduría, pues era un modo menos sofisticado, más simple de organizar las cosas; el «camino más corto» entre los movimientos de las sustancias, que la naturaleza (según se creía) tenía que preferir. La aportación de Crusius, en la misma línea, consistió en la elaboración de un modelo más acabado de interacción.

Los argumentos de estos autores, estimo, son débiles. Su persuasión depende de hecho de la extravagancia misma del sistema de la armonía, pues aun cuando el influjo no fuera inconcebible (según había presumido Leibniz), las fuerzas inmanentes a las sustancias causando toda representación bien podrían ser criaturas de un Dios omnipotente.

Sin embargo, Kant se sumó tempranamente a esa línea de denuncia, llegando a proclamar con rotundidad «el triunfo del influjo físico»11 (Knutzen fue su maestro en Königsberg y es probable que en esa primera declaración simplemente se dejara llevar por sus razones y las del sentido común). Su obra precritica albergó con el paso del tiempo varios ensayos originales de prueba del influjo. En la Nova dilucidatio, por ejemplo, razonó que una sustancia aislada, en la cual están ya dados todos los fundamentos de un eventual cambio, no es capaz de cambiar.

Una de las principales aportaciones kantianas al debate entre los tres sistemas se produjo más bien a propósito de los criterios de

la taxonomía. Para Kant el ocasionalismo y la doctrina de la armonía tenían en común ser sistemas en que la comunidad entre las sustancias estaba fundada individualmente, según sus estados.\textsuperscript{12} El sistema del influjo, por el contrario, afirmaba una armonía fundada en general, basada en la naturaleza de las sustancias. Digamos que Kant apreciaba una relación conceptual entre la noción de naturalezas comunes y poderes causales intersustanciales. Esa generalidad iba para él de la mano de la necesidad de las relaciones: los dos sistemas rivales al del influjo parecían poderse librar de cualquier noción de una ley general que se cumple inexorablemente. Para un admirador de las órbitas supralunares como Kant esta cara suya hablaba en contra de su plausibilidad.

No obstante, la adopción del punto de vista trascendental en los años ochenta significó también en este asunto una reorientación de las opiniones. Se ha dicho que Kant continuó prefiriendo la doctrina del influjo intersustancial para explicar la unidad de los mundos sensible e inteligible, respectivamente. Y en efecto puede decirse que la idea de la naturaleza sigue siendo para el Kant crítico la de un conjunto conexo por un principio interno de causalidad.\textsuperscript{13} Es más, se encuentra también en la primera \textit{Crítica} la objeción de corte epistemológico contra la armonía y el ocasionalismo a la que me acabo de referir (por menospreciar la legalidad de la naturaleza). De hecho Kant insiste en la Lección Mrongovius, esos años, en que sólo el influjo ocurre de acuerdo con leyes generales. Con todo, la división crítica entre el mundo sensible y el mundo inteligible complica el estudio de la opinión kantiana. Ha de discutirse por separado si Kant concede validez a un sistema u otro en cada uno de esos mundos.

Depare lo que depare esa investigación (que aquí no tiene cabida), la principal consecuencia general de la invención del trascendentalismo está claro que afecta a la relación entre cuerpo y ánimo, o, visto de otro modo, al distingo mismo entre el mundo sensible y el inteligible. Desde este nuevo punto de vista el sistema

\textsuperscript{12} Cf. \textit{ibid.}, vol. 2, p. 409.

\textsuperscript{13} A 418s./B 446s.
de la armonía es rechazado *a la vez que los demás*. Todos ellos son, para Kant, sistemas de realismo trascendental, que pretenden hablar de las cosas no según las conocemos, sino según ellas son, consideradas en sí mismas (Kant habla de un dualismo trascendental que separaría el alma del cuerpo). Su error común es admitir que la materia no es un fenómeno. Cuando los partidarios de la armonía y del ocasionalismo intentan refutar la doctrina del influjo suponen que una materia que es algo más que una representación de lo exterior no puede explicar cómo surgen las representaciones en general. Así suponen en su refutación precisamente lo menos claro.

La conclusión de Kant es que no se pueden formular objeciones dogmáticas contra el «comúnmente supuesto influjo físico»14. Desde el punto de vista del idealismo trascendental, el desconocimiento del “objeto” metafísico de nuestra sensibilidad no permite excluir la posibilidad de una causalidad suya relativa a las representaciones (nótese que el argumento es el de Gotsched). Puesto que los otros dos sistemas surgen —según Kant ahí lo presenta— para echar por tierra esa interacción entre el objeto desconocido y la receptividad, pierden pronto su motivación.

Contra el influjo físico, empero, cabe la objeción propiamente crítica. Consiste, según lo dicho, en probar que la materia es una representación (y el espacio, forma de la intuición). Tal prueba permite para Kant “arrinconar” el influjo físico.

No obstante, la primera Crítica parece ir algo más lejos aún, en el combate del interaccionismo, cuando apunta a la prescindibilidad de una causalidad que explique la aparición de representaciones. En la discusión del cuarto paralogismo de la Psicología Racional se lee:

> «En la relación de la percepción con su causa queda, pues, siempre la duda de si esta causa es interna o externa, y, por consiguiente, de si todas las llamadas percepciones externas no son un simple juego de nuestro sentido interno; de si se refieren a verdaderos objetos exteriores como causa de las mismas»15.

14 A 392.

15 A 368; mi subrayado.
La argumentación de Kant tiene una motivación epistemológica. Si hubiera causas exteriores de las representaciones, a las espaldas de éstas, por así decir, proliferaría el sentimiento de que esas representaciones son mendaces. Es el escéptico —un escéptico realista— quien nos obliga a buscar refugio en la idealidad de todos los fenómenos.\textsuperscript{16} La doctrina de la idealidad apacigua el sentimiento de la duda, que una inferencia de efectos a causas no podría conjurar.

3. **CRITICISMO, IDEALISMO Y CAUSALIDAD TRASCENDENTAL**

Lo que hicieron los seguidores de Kant que llamamos idealistas fue enfatizar el sinsentido de una causalidad exterior a las representaciones. A su parecer, el postulado de semejantes causas trascendentales no sólo carecía de fundamento, como habían querido demostrar las pruebas positivas de la idealidad de los fenómenos, sino que no tenía nada que explicar. No obstante, el énfasis que ellos mismos pusieron fue variable. Escribieron unas veces como si esa causalidad fuera imposible; otras como si fuese simplemente innecesaria; y aun otras como si su ignorancia fuera un deber positivo especial.\textsuperscript{17}

Desde luego, ellos se creyeron capaces de “construir” la génesis de esas representaciones —del mundo externo en general— sin apelar a causalidad alguna (incluso creyeron poder explicar por qué parece que hay impresión de los sentidos sin afección de ningún tipo), algo que Kant no había hecho. En la recensión del libro de Enesidemo/Schulze contra Kant y Reinhold, Fichte se declaró un «dogmático negativo»: la idea de cosas/causas tales es un no-pensamiento, llega a escribir. Es evidente que la intención ahí fue la de ir, al menos retóricamente, más lejos que Kant. El punto de Fichte fue que no necesitamos suponer un tránsito o tráfico de ese tipo para

\textsuperscript{16} A 378 \textit{infra}.

comprender el mundo de nuestras representaciones, y como ese influjo ha sido inferido a partir de éstas, puede desecharse sin ambages.\textsuperscript{18}

Fue seguramente F. H. Jacobi quien inspiró este avance.\textsuperscript{19} No es que Jacobi quisiera impulsarlo; al contrario: era un devoto realista. Pero echó en cara a Kant, a propósito de este asunto, una inconsecuencia que socavaba la solidez del edificio crítico; una inconsecuencia que los sucesores trataron de remediar en la dirección que estoy perfilando. A Jacobi le parecía que el idealismo trascendental no podía especular siquiera con la posibilidad de objetos desconocidos causando de formas desconocidas que vengamos a tener ciertas representaciones bien conocidas. Fichte no hacía otra cosa que admitir que esa especulación estaba fuera de la ley. También Schelling reconoció en varias ocasiones la pertinencia de los reproches de Jacobi. En 1797 sugirió que las referencias de Kant a la «cosa en sí misma considerada» debían tomarse por genéricas alusiones al fondo incondicionado de la representación, que no estaría precisamente en las cosas vulgares (o en el interior de las cosas vulgares), sino en el principio de la autoconciencia (el antes llamado Yo absoluto).

Pero Jacobi no sólo señaló un defecto de arquitectura de la Crítica de la razón pura. Él mismo defendió en su diálogo sobre David Hume (1787) que una facultad paciente no se deja comprender por sí sola, sino como modificación de un principio activo; que no sólo los conocimientos a priori no vienen dados por los sentidos, sino que todo conocimiento ha podido ser efectuado sólo por una capacidad viva y activa (lebendige und thätige) del alma; que el individuo, si puede ser determinado desde fuera, es a consecuencia de las leyes de su propia naturaleza (nur zufolge den Gesetzen seiner eigenen Natur), y que, en ese sentido, se determina a sí mismo.

Al formular estas opiniones Jacobi contribuyó indirectamente a la reivindicación idealista de Leibniz. De hecho el diálogo citado

\textsuperscript{18} Cf. ibid., pp. 14 y 465.

\textsuperscript{19} Pero, al menos por lo que respecta a Fichte, hay que apreciar el respaldo de Maimon de las objeciones de Jacobi y sus propios énfasis. Cf. J. G. Fichte, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, III, 2, p. 282.
contuvo una amplia discusión y defensa de la filosofía leibniziana, incluida la doctrina de la armonía («La armonía preestablecida reposa sobre un fundamento que a mí me parece muy firme y sobre el que yo edifico junto con Leibniz», declara de entrada²⁰).

La impresión general que suscita la lectura de las obras del primer idealismo postkantiano es la de que sus protagonistas se sirvieron del antiempirismo leibniziano, gustado en los comentarios de Jacobi, para apropiarse del espíritu del revolucionario Kant.

4. Schelling y Leibniz

El campeón de esa reivindicación de Leibniz fue el joven Schelling. Bien mirado le dedicó por entero el Panorama general de la literatura filosófica más reciente (1797-98) —que debía ser (a la vez) una discusión, compuesta a instancias de Niethammer, del lugar de la Wissenschaftslehre en la escena filosófica— amén de la «Introducción» a sus Ideas para una Filosofía de la Naturaleza (1796). El tema de ambos textos fue, formulado en general, la realidad del saber, pero el punto de vista que favorecieron ambos fue el leibniziano: que no existe ningún mundo no conocido por un espíritu y que no existe ningún espíritu sin un mundo completo “fuera” de él.²¹

Donde Kant había dicho que el escepticismo invitaba a arrinconar la doctrina del influjo físico y a ampararse en la idealidad de la representación, Schelling escribiría que aceptar la verosimilitud de un influjo era el principio mismo de todo escepticismo: «se puede demostrar históricamente que la primera fuente de todo escepticismo fue la opinión de que hay originariamente un objeto fuera de nosotros, cuyo efecto es la representación».²² A su juicio, el sistema de la interacción causal intersustancial aplicado a la relación entre ánimo y cuerpo hace imposible resolver el problema de la

²⁰ F. H. Jacobi, David Hume. Sobre la creencia o idealismo y realismo, en Cartas a Mendelssohn y otros textos, traducción y edición de J. Luis Villacañas, Barcelona, Círculo de Lectores, 1996, p. 413.
²¹ Cf. Schelling, Allgemeine Übersicht..., p. 76.
²² Ibíd., p. 105.
realidad del conocimiento. Separa de tal modo el objeto de nuestro saber del objeto, que hace infranqueable la distancia: si el alma es en parte pasiva, entonces la representación es una modificación a la manera del alma, que nunca tiene por qué asemejarse al objeto.23 A Leibniz se le atribuyó el mérito de no haber participado de una noción semejante del objeto de la representación; una noción del objeto como cosa numinosa, que no puede ser alcanzada ni por la intuición, ni por la imaginación, ni por el entendimiento, ni por la razón:

«Nada más lejos de la idea de Leibniz que la quimera especulativa de un mundo de cosas en sí mismas que sin ser conocidas ni intuidas por espíritu alguno sin embargo influyen sobre nosotros y producen todas nuestras representaciones. El primer pensamiento del que partió fue “que las representaciones de las cosas externas surgen en el alma por sus propias leyes, como en un mundo particular, como si no existiera más que Dios (lo infinito) y el alma (la intuición de lo infinito)”. En sus últimos escritos todavía afirmaba la total imposibilidad de que una causa externa pueda producir un efecto sobre el interior de un espíritu; afirmaba que, por lo tanto, todas las transformaciones, toda cambio de percepciones y de representaciones en un espíritu, sólo pueden proceder de un principio interno. Al decir esto, Leibniz se estaba dirigiendo a los filósofos»24.

Schelling llevó a un extremo la utilización de Jacobi de la retórica monadológica. En esa «Introducción» enfatiza que sólo conocemos de manera inmediata nuestro propio ser, que sólo somos

23 El lector avisado notará que este planteamiento es el mismo con el que arranca diez años después la introducción hegeliana al sistema de la ciencia (una introducción que es también un examen de la realidad del saber). Me refiero a la «Introducción» a La Fenomenología del Espíritu.

inteligibles para nosotros mismos. Esas expresiones, como dije antes, abundan sobre todo en el *System* de 1800. Su proyecto es el de mostrar cómo todo objeto surge por la limitación de la actividad de la autoconciencia. Las cosas mismas quedan concebidas allí como modificaciones de una actividad limitada de modos diversos. Ellas son lo originariamente contrapuesto al yo, que surge de la acción de sentarse el yo a sí mismo.

No obstante, para eventual confusión del lector, esa retórica hace juego ya desde 1796 con declaraciones en un sentido aparentemente contrario. En el arranque de *Ideen*, de hecho, Schelling bosqueja qué situación humana ha de ser comprendida estipulando que «el hombre no ha nacido para malgastar sus fuerzas luchando contra las quimeras de un mundo imaginario, sino para enfrentarse a un mundo que influye sobre él, que le deja sentir su poder y sobre el que a su vez él puede actuar y ejercitar todas sus fuerzas» (mi énfasis). También el *Panorama* reúne las dos retóricas.25 Según lo entiendo, Schelling pretende que esa reunión es la doctrina de Leibniz bien entendida.

¿Cómo ha de interpretarse un idealismo cifrado en esos ambíguos, bivalentes términos? Pienso que todo depende de que comprendamos bien los argumentos que conducen a afirmar el sinsentido del interaccionismo en la psicología filosófica de Fichte y Schelling. A falta de un acopio y análisis exhaustivo de esos argumentos en la literatura, me atrevo sólo a ofrecer una lista incompleta de las líneas del razonamiento. Creo reconocer tres de ellas, principales, que recurren una y otra vez. La primera es fenomenológica (o psicológica). La segunda, epistemológica. La tercera, digamos, ontológica.

(1) La primera línea concede importancia al hecho de la identidad, para la conciencia que intuye, de objeto y representación. El objeto de la intuición es la representación, de la que no se tiene

25 «Que el cuerpo es el espejo del universo, eso mismo debe ser deducido previamente en el sistema de la filosofía, y el propio idealismo conduce a un punto a partir del cual resulta verdad el principio de que todas las representaciones en nosotros lo son mediante el influjo de cosas exteriores» [op. cit., p. 116].
Ha llegado la hora en que cabe restablecer su filosofía

noticia como una copia de un objeto, sino como el objeto mismo de interés. Es claro que las nociones de copia y original son elaboraciones posteriores de la facultad de conocer.

(2) La segunda línea razona que si hubiera un orden de las cosas ajeno al orden dado por la forma de nuestra intuición en el tiempo, no podría haber conocimiento. O, dicho de otro modo, que si con la sucesión de las representaciones de la mente no surgieran los objetos mismos de esas sucesiones, éstas serían completamente extrañas a las relaciones reales de las cosas, haciendo impracticable el conocimiento.

(3) La tercera argumenta que, en todo caso, una representación no puede ser el efecto pasivo de una influencia causal. Inspirada por Jacobi, pero primero por Kant, hace notar que si algo ha de representar algo, aquello para lo que el primer algo es una representación ha de tomarlo (ese primer algo) por una representación. También en otros términos: si algo es signo es porque es así interpretado. Pero entonces se asume que lo representativo de la representación depende de una actividad ajena a la influencia causal: la actividad de tomar un signo —una modificación— por una representación (algo que está por o remite a algo). Tanto Schelling como Fichte enfatizan que venir a tener representaciones es dependiente de una espontaneidad del sujeto (ellos hablan incluso de una libertad). Elevar a la conciencia la impresión es una actividad propia del yo, que genera representaciones en tanto que tales.

Esta tercera línea es la más poderosa, y creo que da cabida, por sí sola, al restablecimiento de Leibniz. Este restablecimiento se produce con matices, eso sí. Schelling pretende asumir el fondo del sistema de la armonía y librarse, sin embargo, del armonizador de la primera hora. Influido quizá por Kant, que había reprochado la naturaleza particular de la legislación inmanente a las mónadas, Schelling interpreta que, si las representaciones tienen una fuente interior a la naturaleza de los seres que son capaces de ellas, es engañoso considerar que Dios ha tenido un papel especial al acordar la actividad de esas fuerzas íntimas. Si la ley de generación de las

---

representaciones es la ley de la naturaleza específica, no hay una tarea mitológica que consista en poner de acuerdo el orden de las representaciones de las distintas autoconciencias.

¿Qué queda, en fin, de las ventajas teóricas y morales de la doctrina? La versión de Schelling salva también el modo ordinario de hablar sobre la interacción y establece la independencia del alma, pero seguramente no pretende iluminar nuestra inmortalidad y conservación individual, ni soportar la prueba de la existencia de Dios. Asunto diverso es el del efecto en el pensamiento de la libertad. No puedo elaborarlo, empero; sólo hay tiempo para decir que me parece que Leibniz y (el joven) Schelling podrían ponerse de acuerdo en una versión compatibilista del albedrío.\textsuperscript{27}

\textsuperscript{27} No creo que ocurra lo mismo, sin embargo, con Fichte. Véase de nuevo la discusión en el \textit{System der Sittlichkeit} sobre la relación entre albedrío y armonía preestablecida.