

HEINRICH SCHEPERS



LA METAFÍSICA DE LEIBNIZ
POR HEINRICH SCHEPERS

CINCO ENSAYOS DE INICIACIÓN

Introducción, traducción y notas

Griselda Gaiada

RAGIF EDICIONES

Schepers, Heinrich

La metafísica de Leibniz por Heinrich Schepers / Heinrich Schepers ;
Griselda Gaiada ; Compilación de Griselda Gaiada. - 1a ed. - Ciudad
Autónoma de Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2022.

152 p. ; 22 x 14 cm.

ISBN 978-987-48149-7-5

I. Filosofía Moderna. 2. Racionalismo. I. Gaiada, Griselda. II. Título.
CDD 150.192

Diseño y puesta en página, Jairo Fiorotto

Imagen de tapa: fotografía de Marcel Strauß

La metafísica de Leibniz por Heinrich Schepers

© de la edición, RAGIF EDICIONES. 2022

© de la traducción, Griselda Gaiada, 2022

Primera edición

ISBN 978-987-48149-7-5

Impreso en Argentina

RAGIF EDICIONES

www.ragif.com.ar

Reservados todos los derechos. No se permite la reproducción total o parcial de esta obra, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio (electrónico, mecánico, fotocopia, grabación u otros) sin autorización previa y por escrito de los titulares del copyright. La infracción de dichos derechos puede constituir un delito contra la propiedad intelectual.

Contenido

9

INTRODUCCIÓN

*Leibniz a la luz de Heinrich Schepers,
el filósofo que supo hablar*

23

CAPÍTULO I

*Las polaridades de lo uno y de lo múltiple
en el concepto de mónada*

41

CAPÍTULO II

*Percepción y armonía. Lo múltiple en lo
uno, el mundo en la mónada*

73

CAPÍTULO III

*La modernidad de los conceptos de
espacio y tiempo en Leibniz*

95

CAPÍTULO IV

*La naturaleza del sujeto
y el sujeto de la naturaleza*

125

CAPÍTULO V

Leibniz: Ficción y verdad

INTRODUCCIÓN

Leibniz a la luz de Heinrich Schepers, el filósofo que supo hablar

Una antigua tradición señala que el asombro es el estado de ánimo más propicio para iniciarse en la filosofía. Cuando el asombro se transforma en perplejidad y la perplejidad logra expresarse en preguntas inteligibles, la larga marcha de la filosofía se ha puesto en camino.

LEISER MADANES,

La pregunta fundamental de la metafísica

Heinrich Schepers (1925-2020) fue sin duda uno de los más grandes filósofos leibnizianos de todos los tiempos. Director de la *Leibniz-Forschungsstelle* de Münster desde 1968 a 1996, se aplicó con inusitado esmero a la edición de la obra de Leibniz, cuyo resultado fue excepcional, como se aprecia en los volúmenes de la serie VI (*Philosophische Schriften*) que estuvieron a su cuidado. Destaca, sin duda, el volumen 4 de dicha serie, que le insumió a él y a su equipo de Münster largos años de trabajo denodado. Esta joya editorial, publicada en 1999, se compone de 3000 páginas de escritos filosóficos de Leibniz y de varios cientos de páginas de aparato crítico.

Pero a este trabajo de edición, minucioso y titánico –del que todos los estudiosos de Leibniz somos encarecidamente deudores–, se añade su formidable labor pedagógica como conferencista, escritor y hermenéuta del pensamiento leibniziano¹. Cabe destacar, sin embargo, que su *paideia* estuvo lejos de identificarse a la “erudición libresca” que se podría asociar ingenuamente con el rol del editor. Por el contrario, la obra de Heinrich Schepers representa una verdadera iniciación a los *arcana philosophiae*. Y no hay que hablar aquí de “filosofía leibniziana”, sino

1 Véase el listado de sus publicaciones al final de este volumen.

simplemente de filosofía, ya que sería un error proyectar en los escritos de Schepers la mirada del experto donde lo universal se desvanece en la especialidad. A nuestra tendencia a sacrificar en la inflación hermenéutica del detalle, en una “filosofía de microscopio”, por así decirlo, los fundamentos mismos que la hacen posible, Schepers opuso la sola visión capaz de superar el oxímoron del especialista-filósofo: *su* Leibniz no es la expresión de un aspecto parcial de la filosofía de éste, como tampoco lo es de un “momento” de la filosofía –ya superado–, sino que es la síntesis cabal que lo integra a nuestro presente y lo anuda a su pasado en lo que tiene de *philosophia perennis*.

El lenguaje es menesteroso si se propone hacer honor a la figura de Heinrich Schepers, porque a la luz intelectual que irradian sus escritos, visible a todo lector avezado, hay que añadir la otra, la de su nobleza de espíritu, manifestada en cada gesto, palabra, silencio, sonrisa con que acogía a su prójimo. Si el conocimiento de nada sirve cuando no transforma a la persona, o más bien, si deja de ser tal cuando no opera la debida transformación, Schepers supo hacer con él lo que pocos se atreven: permitirse la unidad entre lo intelectual y lo espiritual, entre conocimiento y conversión, entre *philosophia* y *phronesis*. El editor de la obra filosófica de Leibniz, el gran conocedor de su estilo, de su vocabulario, del significado de sus términos y, desde luego, de la evolución de todos ellos, fue además, y ante todo, un hombre que *supo hablar*, porque *saber hablar* no es –contra lo que podría pensarse– un acto de palabra, sino uno de renuncia y de lucha. Es desasirse de los atavíos de Arlequín² en la fatigosa contienda por ir más allá, es jugar en la arena del lenguaje el duro combate entre palabra y silencio, pero no a la manera del gladiador, sino del vivificador, pues el lenguaje, tal como Leibniz creyó, no es menos símbolo que vehículo, no es menos divino que humano.

De entre los numerosos trabajos en los que Schepers habló, *nos habló*, este libro se aboca a cinco conferencias suyas, cuya selección reside en el hecho de que conforman, en su conjunto, una visión lo suficientemente comprehensiva de la metafísica de Leibniz, es decir,

2 Según la lectura propuesta por Schepers en su escrito “Leibniz: Fiktion und Wahrheit”, cuya traducción se ofrece en este libro.

que en ellas se desarrollan las cuestiones fundamentales que ocuparon las reflexiones de nuestro filósofo. El camino avanza desde la relación de lo múltiple a lo uno en la cosmogonía leibniziana, pasando por la metafísica implicada en la “unidad percipiente”, su novedosa teoría del tiempo y el espacio, el concepto de *natura singularis*, para desembocar finalmente en un estudio iluminador sobre el valor de las ficciones como medios de comprensión de la realidad. Si la obra en alemán de Heinrich Schepers no ha de ser probablemente desconocida para quienes ya transitan los derroteros leibnizianos, lo cierto es que su claridad expositiva, la manera metódica en que se suceden sus explicaciones, así como su manifiesta riqueza conceptual, pueden constituir una robusta puerta de entrada al *universum leibnitianum* para un público diverso, incluidos aquellos estudiantes interesados en la filosofía moderna o en el singular mundo del Barroco. Si franquear el umbral suele ser la mayor dificultad de acceso a nuevos horizontes, decidirse a hacerlo en Leibniz, de la mano de uno de sus mayores intérpretes, promete un viaje sin retorno que de antemano excluye cualquier posible defraudación. Por tanto, el propósito de este conjunto de traducciones no ha sido otro que el de evitar la detención en el umbral por razones de orden lingüístico.

El escrito que abre este volumen, “Las polaridades de lo uno y de lo múltiple en el concepto de mónada”, es un estudio esclarecedor sobre la relación existente entre los dos polos de lo metafísico. Sabemos que no es posible pensar los términos de una polaridad sin remisión a su opuesto. Pero si lo múltiple no puede ser sin lo uno, ni lo uno sin lo múltiple, no hay que suponer que esta exigencia recíproca anula todo orden de prioridad. La unidad, nos dice Schepers, no sólo es el polo opuesto, sino también el principio de lo múltiple. En la tradición cabalista, bien conocida por Leibniz, esto equivale a decir que la “Nada afirmada” en tanto primera determinación, aunque universalísima, deviene la unidad que contiene *in nuce* a la infinita multiplicidad. Lo monádico es siempre el fundamento de lo múltiple; esto es un abecé para los leibnizianos. Pero al decirnos que “ambos polos están contenidos en la unidad”, Schepers nos revela como pocos su sentido más profundo, el mismo que suele pasar casi indefectiblemente inadvertido. La unidad primordial, la “*Urmonade*”, como la llama, ya es en cierto

sentido una primera dualidad, pues en la unidad negadora de la Nada, esencia misma del misterio teogónico (*Ur-Einbeit*), está ya contenida la posibilidad misma de la infinita singularización monádica.

Ahora bien, si la teoría de las mónadas es tal vez uno de los aportes más originales de la metafísica leibniziana, Schepers nos hace ver que dicha teoría es además el resultado de un vasto trabajo de fundamentación racional, es decir, de traducción y adaptación conceptual de diversas fuentes de la *philosophia perennis* en las que Leibniz abrevó. La “noción completa”, por ejemplo, es la *solución nominalista* que dio al problema de la individuación a mediados de la década de 1680. Todo individuo, posible o actual, posee una noción que incluye la totalidad de sus predicados, es decir, que lo individualiza completamente y lo distingue de cualquier otro. La multiplicidad está pues contenida en la noción individual que representa la máxima determinación de un ser.

La influencia del aforismo hipocrático *symproia panta* aparece en Leibniz como fundamento de la armonía preestablecida, que no sólo explica la correspondencia entre alma y cuerpo, sino también entre todas las sustancias: nada ocurre en una de ellas que no tenga su efecto correspondiente en todas las demás. Si el mundo es una cierta configuración de una pluralidad de unidades llamadas mónadas, nada en ellas podrá escapar a la mutua correspondencia que se deben entre sí. Por su parte, el *concepto platónico de armonía* se revela en Leibniz como una medida de la perfección: a mayor variedad y unidad en la variedad, mayor armonía o perfección. La máxima variedad de lo pensable sin contradicción no sólo preserva el principio de identidad, más allá del cual se caería en lo disarmónico, ergo en lo imposible, sino que a la vez plenifica la mayor diversidad sin pérdida de unidad. Así como en astronomía se prefiere siempre el sistema más simple –tal como Leibniz lo recuerda en su *Discurso de metafísica* (§ V)–, así también la Razón busca evitar la multiplicidad de principios en su realización de la mayor diversidad.

La comprensión leibniziana de la polaridad en cuestión supuso también una incorporación de la *doctrina plotiniana de las emanaciones*, según la cual lo múltiple “procede” de lo uno y permanece en él sin alterarlo. Como destaca Schepers, es el único *modus causandi* que Leibniz reconoció en Dios. La multiplicidad en todos sus desarrollos

posibles procede toda ella de la unidad primordial, pero esta *processio* no implica, contra lo que podría suponerse, ni una salida fuera de la causa ni tampoco el inicio de un *processus* entendido como una modificación del polo originario: “la causa eficiente por emanación –escribe Leibniz– es aquella en la cual no tiene lugar el cambio ni el tiempo” (AA VI 4, 637). La unidad entonces no puede verse afectada por la multiplicidad de posibles que encierra, pues de otro modo lo que se sigue de ella destruiría su identidad. Por eso, Schepers la refiere en términos de una “emanación momentánea”, y como tal, sin alteración posible, ya que el tiempo no es más que la modalidad de existencia de lo finito. No es otra cosa, pues, lo que Leibniz entiende por *creatio continua*.

El *cogito cartesiano*, por su parte, ocupa un rol central en la reflexión monadológica, puesto que, como destaca Schepers, todo ser pensante puede experimentar en su *ego* lo que la sustancia en verdad significa. Pero al *solus ipse*, debe Leibniz añadir un correctivo metafísico: *varia a me cogitantur*³. La estructura expresiva del mundo lo requiere, pues si no hubiera multiplicidad, “las unidades estarían sin función y no tendrían nada que representar” (GP VII 556). También la *teología trinitaria* viene a abonar su teoría de las mónadas. Si el principio trinitario admite diferentes formulaciones: *Uno-noûs-psykhé*, Padre-Hijo-Espíritu, potencia-sabiduría-bondad o simplemente *posse, scire, velle* –todas ellas en el fondo expresiones de una misma realidad–, Leibniz reconocerá en su mónada la presencia de esa tríada fundamental. La mónada es unidad percipiente y, como tal, exige la multiplicidad del mundo como objeto, pero tal “dualidad” no sabría concluirse sin el acto que hace posible la relación entre lo uno y lo múltiple, el cual asume en la *Urmonade* la forma de un decreto libre. *Percipiens, perceptum, perceptio* es otra manera de decir *posse, scire, velle* o bien *vis, mundus, expressio*.

Las *matemáticas*, por supuesto, tampoco podían estar ausentes de su concepción metafísica de la unidad percipiente. Así como el punto matemático carece de extensión, así también la mónada será pensada como un “punto metafísico”, *ergo* sin extensión. No obstante, en su carácter de “punto de vista metafísico”, posee siempre una posición; *situs* que Leibniz concibe contra Descartes como el fundamento mismo

3 AA VI 4, 1499: “Múltiples cosas son pensadas por mí”.

de la extensión. Por su parte, la multiplicidad potencialmente infinita del continuo matemático le permitió pensar en un infinito actual de mónadas verificándose en toda la naturaleza. Finalmente, la *teoría aristotélico-escolástica del concepto* se traduciría a su manera en la ya referida “noción individual completa”: el axioma *praedicatum inest subjecto* será transferido de los conceptos generales a los individuales. Gracias además a la luz inesperada que le trajeron sus consideraciones matemáticas sobre la naturaleza del infinito, Leibniz verá en el carácter analítico de toda verdad, sea necesaria o contingente, la fuente de la infalibilidad de quien conoce todo *a priori*.

En suma, sólo a partir de la comprensión de todas estas fuentes y de su reelaboración por Leibniz –concluye Schepers– se podrán evitar lecturas simplistas y, lo más importante, dimensionar la relevancia de los propios aportes leibnizianos a la *philosophia perennis*.

En “Percepción y armonía: lo múltiple en lo uno, el mundo en la mónada”, Schepers retoma la polaridad precedente, pero esta vez a partir de una reconstrucción –brillante, hay que decirlo– de la metafísica madura de Leibniz. Mediante un exhaustivo trabajo de distinción terminológico-conceptual, habitualmente ignorado por la literatura secundaria, Heinrich Schepers hace aparecer, con notable nitidez, los principios en los que se funda la metafísica leibniziana. El término clave, como su título lo indica, es el de “percepción”, dado que, como se advierte al comienzo, la metafísica de Leibniz no es una “metafísica general del ser”, sino una “metafísica especial” del individuo o ser percipiente. Dicho de otra manera, a partir de la percepción se puede explicar la metafísica entera de Leibniz. Esto equivale a afirmar que la percepción es un concepto metafísico, de modo que la tendencia a explicarla en términos psicológicos deviene ampliamente reductiva, cuando no errónea. Aunque la *Monadología* de Leibniz (1714) se sirva de explicaciones psicológicas en su abordaje de la percepción, ello no es más que la prueba de la función exotérica que ese escrito debía cumplir con miras a su destinatario, el príncipe Eugenio de Savoya.

La percepción es ante todo, nos dice el autor, la sola *acción* de las mónadas, la cual consiste en la expresión de lo múltiple en lo uno. Toda mónada, cualquiera sea su posición en la cadena ontológica, percibe o

expresa la multiplicidad, más precisamente, una misma multiplicidad. Pero esto no significa, como destaca Schepers, que la multiplicidad esté ahí afuera y que la mónada reciba en ella las impresiones de su entorno. Nada más ajeno a la metafísica leibniziana, cuya comprensión implica, como el propio Leibniz señaló, operar un giro copernicano en nuestra manera habitual de concebir las cosas. La percepción es, pues, un cierto tipo de *producción*, a saber, una *productio (sui) ante creationem*, cuyo sentido Schepers dilucida mediante su esclarecedora tesis de la “auto-constitución de las mónadas” en el entendimiento de Dios. Los posibles se constituyen a sí mismos en la *regio idearum*, apropiándose –cada uno a su medida– de las perfecciones divinas. Pero en este acto de apropiación, o si se prefiere, de participación en la realidad divina, no interviene la voluntad de Dios, sino que es un acto originado en la propia libertad o espontaneidad de las sustancias posibles.

Por eso es que también puede decirse que la percepción es en cierto modo la *multiplicidad* misma, pues percibir no es sino representar todos los fenómenos simultáneos; y esto, claro está, en un sentido activo, ya que es nuestra mente la que trae a la existencia los fenómenos generados en el acto de percepción. Schepers lo ilustra comparando la percepción con una foto-relámpago, sólo que esta foto, nos dice, no capta nada, sino que lo produce todo. Y como lo producido permanece en la unidad percipiente, que –como se sabe– no tiene ventanas, la percepción es a la par una genuina *emanación*. La acción monádica es emanativa, y sólo así puede explicarse que la mónada permanezca como una verdadera unidad en todos sus cambios. Mas el hecho de que esta acción se produzca en libertad establece una diferencia sustancial con la posición de Spinoza, a la que Leibniz entiende como una “emanación necesaria” (GP VI 343).

Ahora bien, la percepción consiste además en el *estado momentáneo de la mónada*, lo que quiere decir que la mónada percibe a cada momento y que a cada momento se da el mundo entero en su percepción. Bajo la modalidad de lo finito, la serie de estos estados pasajeros constituye el tiempo, que no existiría de no haber unidades percipientes. Así pues, nos dice Schepers, Leibniz responde de modo genial a la pregunta de Agustín sobre qué es el tiempo. Tiempo y espacio no ordenan más

que percepciones, pero en modo alguno pueden ser hipostasiados o entendidos como receptáculos en cuyo interior se dan las cosas. En suma, sin percepción, no habría ni tiempo ni espacio.

Por último, la percepción es también *lo que determina el cuerpo* de las mónadas. Toda mónada –excepto Dios– posee un cuerpo, lo que metafísicamente significa que su manifestación corpórea deberá acordarse a sus percepciones, hacerlas fenoménicamente posibles. Y si hay percepciones *in statu crescendo*, habrá pues “máquinas naturales” en grados crecientes de complejidad. Pero tal exigencia de corporeidad es una tesis de carácter metafísico, *ergo* imposible de demostrarse (o refutarse) por lo que se comprueba en el mundo físico. Como destaca Schepers, “incluso las mónadas que permanecen en su pura posibilidad son corpóreas”: el cuerpo no es en modo alguno prueba de existencia. El principio de existencia, concluye el autor, no es otro que la *armonía*, a la que hay que entender como la mutua compatibilidad de las percepciones simultáneas de todas las sustancias que conforman el mundo.

El texto siguiente, “La modernidad de los conceptos de espacio y tiempo en Leibniz”, revela la estructura racional que subyace a la novedosísima concepción leibniziana del tiempo y el espacio. Derivar estos dos conceptos de la acción libre de las sustancias singulares, como lo hizo Leibniz, fue algo revolucionario para su época, y posiblemente –según sugiere el autor– no menos para la nuestra. Si es cierto que el pensamiento se aquilata con el pasar de los años, Schepers nos hace ver que llegar a una teoría acabada del espacio y el tiempo insumió a Leibniz varias décadas de profunda reflexión metafísica. La reconstrucción de este “proceso laberíntico”, habida cuenta del legado gigantesco de escritos dejados por Leibniz, es ni más ni menos lo que nos ofrece Schepers en un texto sintético y de claridad meridiana.

Para el último año de la década de 1670, nos dice el autor, Leibniz ya posee los elementos (simultaneidad, consecuencia, compatibilidad) para su teoría del tiempo y el espacio, pero tiende aún a interpretarlos como cosas matemáticas, sin pronunciarse acerca del presunto carácter absoluto de los mismos. Es recién alrededor de 1686 que aparece el concepto de orden, del que se servirá en adelante para definir ambas nociones: *Locus ordo coexistendi*, *Tempus ordo mutationum*. Sólo a partir de entonces es seguro para él, destaca Schepers, que el tiempo y

el espacio son órdenes, y como tales, relaciones. Su carácter relacional –no “relativo”– se explica en razón de las sustancias, pues son ellas las que establecen tales órdenes, las que constituyen el espacio y el tiempo, en virtud de las relaciones que se dan con las demás unidades de su mundo. Pero no hay que entender de esto que espacio y tiempo comprendan sólo a los existentes, pues la posición y la duración corresponden también a los posibles, como Leibniz dejó bien en claro primero a De Volder (1704) y luego a Des Bosses (1709). Es un error, nos recuerda el filósofo, sustancializarlos, puesto que sólo son sustancias las cosas que existen así ordenadas.

Como ya se advierte, la tesis schepersiana de la auto-constitución de los posibles ocupa aquí un rol central: en el origen de la auto-individualización monádica se encuentra una fuerza primitiva que es capaz de producir *ordenadamente* todo lo que sucederá a la sustancia. O lo que es igual, los posibles, en tanto potencias, se dan a sí mismos una naturaleza que se despliega sucesivamente, que se realiza conforme avanza la serie de sus estados perceptivos. Este orden de sucesión constituye el tiempo en los seres finitos. Y si en cada mundo “las series de las diversas sustancias se acuerdan perfectamente entre sí” (AA VI 4, 1673), entonces la simultaneidad de los fenómenos por ellas producidos conforma el espacio. En suma, tiempo y espacio no son sino los órdenes en que los se dan las *series perceptionum substantiarum*.

El escrito que viene después, “La naturaleza del sujeto y el sujeto de la naturaleza”, es un estudio dedicado a la elucidación de los significados de “sujeto” y “naturaleza” en la filosofía leibniziana. Lo primero que Schepers precisa allí es que el uso del término “*natura*” aparece en Leibniz con mayor frecuencia aun que el de *ratio*, pero sin estar jamás acompañado de una definición explícita. Su tarea será, pues, mostrarnos las diferentes formulaciones de las que nuestro filósofo se valió para caracterizar la naturaleza. Si, como se dijo, la metafísica leibniziana es una metafísica especial del ser individual, lo que interesará sobre todo a Leibniz es el concepto de *natura singularis*, el cual no se limita, claro está, a las propiedades esenciales de un *sujeto*, sino a la totalidad de sus atributos que, en cierto sentido, devienen todos esenciales.

La *caracterización lógica* de dicha naturaleza es la noción individual completa que, como se sabe, encierra todos los predicados de un sujeto.

Sin embargo, tal caracterización no alcanza *per se* para comprender la naturaleza de algo, sin echar mano de los *aspectos ontológicos*. Esto se debe a que los sujetos no son entidades abstractas, sino formas concretas, individuos, que poseen realidad en el entendimiento divino. La naturaleza de la cosa, afirma Schepers, “es lo que la hace ser ella misma”, pero hay que tener cuidado con entenderla como una realidad que le ha sido dada en préstamo. Por el contrario, “cada cosa se constituye como posible en el intelecto de Dios y así alcanza su realidad”. Si la voluntad divina determinara la naturaleza de los posibles, no sólo habría que conceder el origen voluntario del entendimiento, sino también –y lo que es incluso más grave– que la decisión de Dios es la sola causa de los actos por los que responderá moralmente cada sujeto dotado de razón. El principio de espontaneidad viene así en rescate de la moral divina y del poder de acción de las sustancias, lo que es otra manera de decir que, en definitiva, los posibles se hacen lo que son, pero por sus propias decisiones libres *ante creationem*.

Ahora bien, la naturaleza singular es también la *fuerza primitiva* u original de la sustancia. De esta fuerza emanan sus acciones, llamadas “internas” precisamente porque permanecen en el sujeto. De la naturaleza del sujeto se sigue entonces todo lo que le sucede con el paso del tiempo, pero de un modo ordenado, pues sus acciones responden a la ley con la que ha entrado al mundo; ley que es lo único permanente en cada individuo. De modo que también puede decirse que la naturaleza de la sustancia consiste en la *tendencia reglada* de la que nacen ordenadamente sus fenómenos. Por ende, cada sustancia posee una ley propia que ha sido forjada por ella misma en su acto de auto-constitución en el seno del entendimiento divino.

Por último, hay que decir que del pluralismo sustancial defendido por Leibniz se sigue que la *naturaleza* no es otra cosa que la totalidad de las unidades percipientes, y por ello es que en el fondo la naturaleza entera es uniforme: en ella no hay más que percepción y tendencia a nuevas percepciones. Pero la uniformidad que subyace a la multiplicidad está lejos de admitir algún tipo de reducción monista. Leibniz prohíbe que la naturaleza pueda identificarse con un sujeto único del que toda cosa finita no sería más que una “modificación”. El spinozismo, pero también la doctrina de las causas ocasionales, implican para él privar a

la sustancia de su poder agente, enajenarla de su fuerza, *ergo* destruir su naturaleza. En suma, no hay un sujeto de la naturaleza entendido como *natura naturans*, ni tampoco una naturaleza del sujeto que no sea espontánea o libre en la determinación de la propia individualidad.

“Leibniz: Ficción y verdad” es el texto que hemos reservado para el final de este volumen, por su peculiar virtud de abordar todos los tópicos anteriores a partir de las ficciones que Leibniz imaginó para volverlos más accesibles. El mundo leibniziano está singularmente poblado de ficciones y, pese a ello, es un tema casi inexplorado. Si bien Leibniz no nos legó una teoría explícita de las ficciones, lo cierto es que ejerció sobradamente la praxis ficcional. La ficción cumple para él una *función heurística* de gran importancia, pues es un recurso especialmente poderoso para descubrir verdades y retenerlas con facilidad en la memoria. No obstante, nos advierte, es fácil hacer ficciones, pero difícil hacerlas *razonables*. De ahí su distinción entre “ficciones posibles” y “ficciones imposibles”. Estas últimas son incapaces de hacer aparecer la naturaleza de las cosas. Tal es el caso, por ejemplo, de la “fábula teológica” de Johann Wilhelm Petersen (1649-1727), que hace de nuestro sol la sede de Lucifer⁴. Pero también lo es la ficción del asno de Buridan por ignorar el principio de razón suficiente, o bien la cosmogonía epicúrea por reducir la génesis de los infinitos mundos a un concurso fortuito de átomos. La *tabula rasa*, el número más pequeño, el vacío y otras mil ficciones, explica Schepers, se basan en conceptos filosóficos incompletos y encierran contradicción.

Pero cuando la imaginación da con las buenas ficciones, la razón hace valer allí su derecho. Así pues, la imagen del sueño puede ayudar a comprender el sentido de lo perceptible, o lo infinitamente pequeño a desarrollar el cálculo matemático. Más aún, Leibniz arropó de ingeniosos mitos su metafísica de los mundos posibles. El *palacio de los destinos* de Sexto Tarquinio es, por ejemplo, la ficción que eligió para transmitir la presciencia de Dios, la predestinación del hombre y la exculpación divina: los dioses, subraya Schepers, no son los autores de

4 Sobre las relaciones entre Leibniz y Petersen, véase la introducción de Michel Fichant a *G. W. Leibniz : De l'horizon de la doctrine humaine - La restitution universelle*, Paris, Vrin, 1991, pp. 20-28.

los libros de los destinos ni obligan a los hombres a seguir un libreto. La adaptación del mito ovidiano de *Deucalión y Pirra* ilustra, por su parte, el principio de formación de los mundos posibles y el acto libre de la creación de lo mejor. Las “mónadas sin ventanas” recogen la tradición plotiniana de la emanación con la particularidad de ampliarla a toda unidad percipiente.

No menos importantes son las dos ficciones complementarias ideadas por Leibniz para visualizar el doble aspecto del concepto de expresión (multiplicidad y concentración en la unidad). La *imagen de la ciudad* observada por diversos espectadores evoca la multiplicidad de puntos de vista de un mismo objeto. El *espejo viviente* representa la imagen del mundo en cada mónada, pero de un modo muy especial, ya que –como se ha dicho– la acción monádica no implica la reproducción especular de un pretendido orden exterior, sino la producción de la multiplicidad de objetos que conforman su mundo. Mientras que la ciudad sólo existe virtualmente fuera de los espectadores, de manera semejante a una simulación informática, la metáfora del espejo explica su fundamento al hacer de la ciudad (o del mundo) el resultado de la imagen proyectada por las mónadas. Un caso ilustra la multiplicidad de unidades generando el mundo; el otro, la multiplicidad del mundo concentrada en cada una de las unidades. De estas ficciones se sigue algo que la mayoría de las veces pasa inadvertido, pero que vale la pena enfatizar: somos responsables del mundo en que vivimos, pudiendo hacer de su imagen ensueño o pesadilla.

Finalmente, el personaje de Arlequín permitirá a Leibniz explicar su gran principio de la uniformidad de la naturaleza –en la Luna, *tout est comme ici*–, pero también la permanencia e indestructibilidad de la sustancia. Leibniz imagina a Arlequín de pie en el escenario de un gran teatro, donde alguien pretende despojarlo de sus vestimentas, pero al primer intento, se revela que debajo lleva otro atavío, y al segundo, otro, y al tercero, uno nuevo, y así indefinidamente. Lo mismo evoca la nave de Teseo, de la que se dice que todos sus maderos habían sido reemplazados con el correr del tiempo. Por último, la ficción de dos relojes funcionando en paralelo, perfectamente sincronizados desde siempre para marcar la misma hora, le servirá como imagen para graficar su hipótesis

de la armonía preestablecida entre alma y cuerpo, con la cual echó por tierra al dualismo cartesiano.

En suma, como Schepers nos hace ver, Leibniz supo hacer de la ficción un recurso al servicio de la filosofía, prolongando una larga y respetable tradición que veía en el mito no sólo un portador de verdades, sino también una singular potencia simbólica para vivificar el arsenal de la *philosophia perennis*. Así, la vieja verdad se alfa en el relato a una nueva comprensión del mundo, cuya modernidad no resta nada a lo exteriorizado *in illo tempore*.

Antes de dejar al lector que se permita el asombro e inicie su viaje de la mano de Heinrich Schepers, ciertas precisiones formales se imponen. En cuanto a las traducciones aquí ofrecidas, cabe decir que todas ellas han sido realizadas a partir de los textos originales en alemán y que, hasta donde sabemos, no existen traducciones de los mismos a otros idiomas. Hemos procurado además respetar siempre la puntuación, salvo en contadas excepciones de frases demasiado extensas para volcarlas como tales a la gramática del castellano. En esos casos, se ha procedido a incorporar signos de puntuación, conservando del modo más fiel posible el significado de las expresiones en alemán. A fin de favorecer la lectura integral de los textos de Schepers, hemos decidido también acompañar de una traducción propia al castellano las notas al pie de página donde el autor ha citado sin traducir diversos pasajes en latín o francés de la obra de Leibniz.

En lo que respecta a los escritos de Leibniz, cabe aclarar que el francés del siglo XVII ha sido actualizado a la grafía contemporánea con miras a facilitar su lectura. Por último, debe precisarse que, en todos los casos, las referencias bibliográficas han seguido las abreviaturas canónicas con las que se cita la obra de Leibniz, cuyas apariciones más frecuentes se detallan a continuación.

AA = Gottfried W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. v. der Preußischen (später: Berlin-Brandenburgischen und Göttinger) Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt (später: Leipzig, zuletzt: Berlin), Akademie-Ausgabe. Desde 1923 y continúa. Se cita por serie, volumen y número de página.

GRISELDA GAIADA

GP = Gottfried W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, hrsg. v. C. I. Gerhardt, Berlin 1875-1890 (reimpr. Georg Olms Verlag, Hildesheim–New York 1978). Se cita por volumen y número de página.

Agradecimientos

Quiero expresar todo mi reconocimiento a Stefan Lorenz y a Stephan Meier-Oeser de la *Leibniz-Forschungsstelle* de Münster, por su inestimable colaboración en la obtención de los permisos de traducción de los escritos que componen este volumen. Asimismo, un especial agradecimiento a Joachim Weidler por su generosa disposición para dar curso a la traducción de *Ficción y verdad*, cuyo original fuera publicado en *Weidler Buchverlag* (Berlín, 2013). Gracias igualmente a Enrico Pasini y a Daniele Olschki de la casa editorial Leo S. Olschki, donde saliera publicado en el año 2000 el original de *Las polaridades de lo uno y de lo múltiple en el concepto de mónada* (*Lessico intellettuale europeo*, LXXXIV, Firenze). Mi gratitud también hacia los tres editores, Herbert Breger, Jürgen Herbst y Sven Erdner, que estuvieron a cargo de las actas del octavo y del noveno *Internationaler Leibniz-Kongress*, en las cuales fueron publicadas respectivamente las versiones originales de *Percepción y armonía* (Hanover, 2006) y de *La naturaleza del sujeto y el sujeto de la naturaleza* (Hanover, 2011). Mi agradecimiento además a la editorial Franz Steiner, donde apareció el texto original de *La modernidad de los conceptos de espacio y tiempo en Leibniz* (*Studia Leibnitiana, Sonderhefte, Band 37*, 2010), así como a Jimena Solé por su gran disposición y por el espacio facilitado en RAGIF ediciones. A todos ellos y a la familia de Heinrich Schepers, gracias, encarecidas, por haber hecho posible la edición de este libro en castellano.

GRISELDA GAIADA