

Leibniz y el nominalismo. Sus consecuencias prácticas
(Instituto de Estudios Filosóficos “Santo Tomás de Aquino”, Buenos Aires, 2015)
María Giselle Flachsland

La obra que comentamos es el trabajo presentado por la autora, en agosto de 2009, como tesis de Licenciatura en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina, bajo la dirección del Lic. Juan Pablo Roldán y con el asesoramiento del Dr. Félix A. Lamas. Se trata de una investigación filosófica acerca del pensamiento de Leibniz pero centrando su atención en el arduo problema de los universales o, mejor dicho, en el nominalismo del pensador alemán y en su proyección en el ámbito de la filosofía práctica.

1.- Panorama esquemático del pensamiento de Gottfried Leibniz.

El libro contiene, luego de una breve introducción, una segunda parte titulada “Aproximación a G.W. Leibniz” que contiene una visión sintética de los puntos neurálgicos del pensamiento leibniziano a modo de preámbulo y de contexto o marco general dentro del cual se inserta la investigación. Creo conveniente comenzar por aquí, es decir, por situar filosóficamente el autor objeto de estudio. Leibniz es el gran jurista y matemático del siglo XVII, considerado uno de los máximos representantes del racionalismo moderno y, a su vez, el precursor del Iluminismo alemán. Su obra contiene ciertos elementos de continuidad con el pensamiento clásico mezclados con otros de ruptura, o, dicho en términos quizás más precisos, el filósofo alemán se inscribe en un proceso que incluye, en partes desiguales, dosis de tradición y de crisis.(1) En efecto, de una parte es un pensador que recibe y asume los principales tópicos del pensamiento tradicional: es cristiano y uno de los ejes de su filosofía práctica es la idea de la ley natural cuyo fundamento último es Dios. De otra parte, sin embargo, desarrolla estos temas desde presupuestos teóricos típicamente modernos que implican una ruptura con el pensamiento clásico. Vale la pena revisar, someramente, estos principios de ruptura de la mano de la información contenida en el libro que reseñamos:

a) Leibniz (1646-1716) lleva hasta sus extremos el proceso de desarrollo del principio de inmanencia en sentido gnoseológico, pues postula una teoría del conocimiento completamente independiente de la experiencia externa. En la línea de Roger Bacon (1214-1293), Galileo (1564-1642), Descartes (1596-1650) y, antes, los neoplatónicos, le confiere preeminencia a la experiencia interna por sobre la externa, de tal manera que el hombre –la “monada espiritual”, en la terminología del alemán– conoce, primero y principalmente, sus propios contenidos de conciencia, es decir, lo que está en su mente y, en un momento posterior, conjetura que hay cosas fuera de sí,(2) que concuerdan con las nociones preexistentes en el entendimiento en virtud del forzado recurso a una armonía preestablecida.(3) Para Leibniz, el objeto inmediato del conocimiento son las ideas entendiendo por ideas “algo que está en nuestra mente”.(4) Las ideas son innatas y han sido impresas por Dios en el entendimiento humana. Las expresiones del autor alemán, convenientemente citadas por Flachsland, son, en este sentido, elocuentes: “la idea de la cosa está siempre en nosotros, pensemos o no en ella [...] nada nos entra en el espíritu de fuera, y esa una mala costumbre que tenemos al pensar como si nuestra alma tuviera [...] puertas y ventanas”.(5) En resumen, para Leibniz el hombre está encerrado en sí mismo y no conoce sino sus propios contenidos de conciencia, tesis que se contrapone, notoriamente, con la de la natural apertura del hombre al mundo de las cosas reales externas al sujeto, propia del realismo clásico en todas sus variantes.

b) El recordado Juan Alfredo Casaubon, en uno de los mejores estudios publicados en nuestro medio sobre el problema de los universales (Palabras, ideas, cosas. El problema de los universales), afirma que el Leibniz “es el más claro y perfecto conceptualista”,(6) en la medida en que, para el pensador alemán, hay alguna clase de ideas innatas, impresas por Dios en la mente humana, que tienen cierta universalidad aunque ese concepto universal no registre correspondencia alguna con algo universal en la realidad de las cosas.(7) Flachslund simplifica la cuestión y califica a Leibniz, lisa y llanamente, de nominalista. Para ello, la autora caracteriza al nominalismo mediante dos notas fundamentales: (i) la negación de la existencia de especies universales en la realidad como correlato de los conceptos universales concebidos por la mente humana; y (ii) la identificación de pensamiento y lenguaje. Bajo esta perspectiva, y asumiendo esta caracterización, es forzoso concluir que el pensador alemán es nominalista. No conviene, ahora, ampliar este tema, pues será objeto de tratamiento más adelante y, de hecho, es una de las cuestiones fundamentales que estudia la obra que comentamos. Baste señalar que acá hay un quiebre abrupto con el pensamiento clásico, en un tema fundamental.

c) Continuando con las tesis modernas que implican discontinuidad con la tradición, corresponde hacer referencia a la concepción de los saberes *more geométrico* de Leibniz, cuyo modelo es la geometría euclidiana. Recordemos, brevemente, que en su famosa obra *Los elementos* (Alejandría, 300 a.C.) el matemático griego organiza la exposición de la geometría partiendo de un pequeño número de proposiciones que se presuponen evidentes, a modo de axiomas, de los que derivan nuevas proposiciones mediante deducciones lógicas. Del mismo modo, Leibniz organiza los saberes –y, en rigor, el orden del universo todo– bajo la forma de un sistema axiomático-deductivo, en el que todas las proposiciones derivan de unos pocos axiomas colocados en el vértice del sistema. En el caso de Leibniz, el sistema está compuesto por un conjunto de monadas y por sus múltiples relaciones y los principios axiomáticos que gobiernan toda la sabiduría humana (que, dicho sea de paso, es siempre una y la misma por más que se aplique a diferentes objetos, y que resulta ser un tipo de inteligibilidad supremo, que es la matemática y que debe regir todos los dominios),(8) son dos:

el principio de no contradicción que se reduce al principio de identidad: toda proposición es verdadera o falsa y, a su vez, una proposición será verdadera cuando se nos muestre idéntica, es decir, cuando el predicado no afirme nada que exceda la comprensión del sujeto, y será falsa si implica contradicción entre sujeto y predicado; y

el principio de razón suficiente (*nihil est sine ratione*): todo cuanto es tiene una razón que justifica su existencia o, según otra de las fórmulas: jamás se verifica un suceso sin que haya una causa o, por lo menos una razón determinante.

Estos principios son verdades indemostrables y todas las demás proposiciones del sistema dependen de ellos a modo de consecuencias que se deducen racionalmente de aquellos axiomas por medio del pensamiento y sin necesidad de recurrir a la experiencia externa. Así, afirma Leibniz: “si estos dos principios no son verdaderos, no existe absolutamente ninguna verdad ni conocimiento”.(9) El principio de razón suficiente juega un papel eminente en la filosofía de Leibniz; él mismo dirá con razón que es su gran principio porque es quien le atribuye por primera vez su significación adecuada.(10)

Es interesante acotar, que Leibniz hace extensiva la aplicación de este método incluso a las ciencias prácticas y, concretamente, al derecho, tal como se desprende de su obra *Nova Methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* (Nuevo método para aprender y enseñar la jurisprudencia), de 1667. Allí afirma, con notable claridad, que el saber jurídico debe y puede presentarse *more geométrico, more mathematico*, es decir, a la manera de la geometría o a la

manera de las matemáticas. Esto es, bajo la forma de un sistema racional compuesto de normas que se desprenden unas de otras, por medios y razonamientos deductivos, aplicando las reglas de la lógica. Por lo tanto, concluye el gran racionalista, la jurisprudencia es una ciencia demostrativa y necesaria, que no depende de los hechos sino de la razón, tal como sucede con la metafísica, la aritmética y la geometría. La asimilación que hace Leibniz de la ciencia del derecho con la geometría lo convierte en uno de los representantes por excelencia de esa corriente de pensamiento que, con fórmula elocuente, Francesco Gentile denominó "geometría legal".(11)

2.- Los problemas objeto de la investigación.

Los problemas que la autora se ha propuesto estudiar son los siguientes:

a) En primer lugar, el problema del nominalismo de Leibniz que da título a la obra. Se trata de uno de los grandes temas de la Metafísica de todos los tiempos: la relación de lo uno y lo múltiple, lo necesario y lo contingente. Dice bien Giselle Flachsland que en esta cuestión "se juega la Filosofía de un autor" y que "ningún autor de peso puede soslayarlo porque en él se juegan puntos cruciales de la Metafísica".(12)

b) En segundo lugar, Flachsland estudia la proyección del nominalismo de Leibniz respecto de uno de los tópicos centrales de la filosofía práctica: la noción de ley natural. El filósofo alemán, de reconocida fe cristiana, asume el tema clásico de la ley natural pero desde una perspectiva moderna y sobre la base de los presupuestos teóricos que hemos expuesto someramente más arriba, lo cual plantea dificultades evidentes: ¿Cómo concebir y justificar la existencia de la ley natural en un marco teórico nominalista según el cual sólo existen individuos, pero no naturalezas o esencias específicas?

c) El tercer aspecto del pensamiento leibniziano que aborda la autora es la cuestión del fundamento último de la ley natural (tanto la ley moral como la jurídica) y de su obligatoriedad. Este aspecto de la doctrina de Leibniz conduce al tratamiento de la famosa hipótesis *etiamsi daremus* que se generalizó en el pensamiento racionalista contemporáneo al autor alemán, es decir, el problema de la necesidad o no de recurrir a Dios para fundamentar y para reconocer la ley natural. Dicho en otros términos: la cuestión de la autonomía del orden moral y jurídico respecto de Dios.

3.- El nominalismo y sus consecuencias prácticas.

La tesis metafísica fundamental del nominalismo es aquella según la cual todo lo real es singular. Para el nominalismo, no hay nada en el individuo que no sea puramente singular. Cuando utilizamos, por tanto, un término universal, por ejemplo: "hombre" y se lo atribuimos a Juan o a Pedro, el término -o bien, el respectivo concepto, en su caso- no supone por una naturaleza común que conviene formal o esencialmente a los individuos de la especie humana, sino que supone por un individuo o por un conjunto de individuos por una conveniencia enteramente fáctica o por mera convención lingüística. Leibniz lo expresa así: nominalistas son los que niegan "la realidad de los abstractos y universales".(13)

Contra esta posición, la autora afirma vigorosamente la teoría que ha dado en llamarse realismo moderado y que se remonta a Aristóteles: "hablar de especies universales significa sostener la posibilidad de una naturaleza idéntica realizada, efectivamente, en muchos

individuos. Es decir, la misma naturaleza o esencia existe en esos muchos y, por ende, se predica con toda verdad de cada uno de ellos.”(14)

La ocasión es propicia para recordar y detenernos, sucintamente, en el concepto clásico de naturaleza. El concepto de naturaleza, para Aristóteles y la tradición heredera de su pensamiento, es casi el mismo que el de esencia pero agrega o connota algo más: la idea de fuente del dinamismo del ente. (15) La naturaleza es la esencia específica pero considerada en su aspecto de fuente de las tendencias, inclinaciones y operaciones del ente. La causa eficiente del obrar natural de todo ente es la misma naturaleza, precisamente, en cuanto principio inmanente del movimiento y de la actividad del ente; mientras que la causa final es aquello a lo que la naturaleza tiende que es su acabamiento perfectivo. Aristóteles distingue dos estadios de la forma o esencia de un ente: de una parte la esencia o forma del ente en tanto principio específico que basta para determinar a un ente a pertenecer a una determinada especie de cosas, que podríamos llamar la "forma específica"; que comprende una serie de accidentes y propiedades que posee aunque solo en potencia y que puede actualizar y desarrollar en el curso del desarrollo de la vida. De otra parte, esa misma forma específica aspira, está orientada y busca, en virtud de su propia estructura de tendencias, llegar al desarrollo pleno y total de esas potencialidades, capacidades, propiedades, etc.; y a ese estadio final Aristóteles lo denomina entelequia. En la filosofía aristotélica, se utiliza esta palabra para aludir a la forma completamente actualizada. El término es una transliteración de la palabra griega *έντελέχεια* (entelecheia), la que, a su vez, es una combinación de enteles (que significa "completo") y telos (que puede traducirse como: "fin" o "propósito"). La palabra fue creada por el mismo Aristóteles y es posible traducirla, literalmente, como "aquello que tiene en sí mismo su fin y ha completado su desarrollo". Así, por ejemplo, la naturaleza común a todos los seres humanos es la de ser un animal racional, lo cual significa que en todo individuo humano hay una misma e idéntica estructura tendencial que es la fuente de sus diversas operaciones; en efecto, en tanto animal racional, todo hombre: piensa, conoce, habla, delibera, desea, ríe, quiere, elige, prefiere, etc. También encontramos, entre las diversas inclinaciones naturales, el instinto de conservación, el instinto gregario, la atracción por el sexo opuesto y la tendencia a la reproducción. Sin embargo, estas capacidades o cualidades humanas son susceptibles de un desarrollo en la línea de la perfección o, para decirlo en términos más precisos, están en potencia de ser actualizadas en dirección a la entelequia: la perfección plena, tanto del individuo como también de la especie humana. El principio último o radical de toda la actividad del hombre es, precisamente, esos fines naturales que se identifica con la actualización perfectiva de la forma sustancial específica del hombre.

Una vez explicada la noción clásica de naturaleza, resulta mucho más clara y fácil de comprender la siguiente afirmación de Flachsland: “en el orden práctico, la identidad específica en la pluralidad o diversidad individual constituye el núcleo de la comprensión de la ley natural, su fundamento antropológico y, también metafísico.”(16) En efecto, la ley natural —en sentido clásico— no es otra cosa que la ordenación racional de la conducta humana hacia los fines determinados por la naturaleza, entendida como entelequia. En la medida en que todos los seres humanos participan de la misma especie, en esa misma medida, sus respectivos fines naturales y las reglas que ordenan la acción hacia ellos son universales y necesarios. Dicho en otros términos: la necesidad y la universalidad de la ley natural dependen de la existencia de una naturaleza específica en el hombre y en las cosas. Por el contrario, si se niega la existencia de especies universales, si no hay una naturaleza humana específica en los seres humanos reales sino solamente individuos puramente singulares, entonces, concluye la autora “la ley natural se queda sin asidero”.(17) Y la conclusión es válida, porque no se ve de que modo pueda haber un fin, un bien, o una regla de conducta que le convengan necesariamente a todos los individuos humanos si no hay en ellos una estructura esencial común que haga las veces de fundamento de esos fines y normas.

Leibniz, afirma Flachslund –ya en el capítulo de las conclusiones de su obra– en virtud de su racionalismo, “aspira a un mundo de esencias inmutables que funde la ley natural; pero por su nominalismo, ese mundo es de esencias individuales”.(18) En suma: la tesis de la autora es que la intención del gran filósofo alemán de conciliar su “racionalismo inficionado de nominalismo” con un “sistema de legalidad” coherente, objetivo y necesario, fracasa ya que, en definitiva, no logra dar una explicación satisfactoria susceptible de unir la necesidad propia del orden de las ideas universales y las leyes racionales, de una parte, y la contingencia propia de los hechos puramente singulares, de la otra.

4.- El fundamento de la ley natural: Dios.

La cuarta parte del libro que comentamos se titula “Aproximación al problema del fundamento”. En este segmento de la obra, Flachslund aborda el problema de Dios en Leibniz, en su función de “fundamento último de todo orden –teórico y práctico, principio último, en quien encontramos la razón suficiente de todos los acontecimientos y verdades–”.(19) Leibniz, en línea de coherencia con su racionalismo innatista, demuestra la existencia de Dios a través del argumento ontológico. Recordemos, brevemente, el esquema de esta argumentación: adoptando como punto de partida la noción de Dios: “ser que incluye todos los grados de perfección”, se deduce que tiene que existir forzosamente porque, de lo contrario, le faltaría una perfección, lo cual es contradictorio con su definición. Leibniz discute con Descartes, pues considera que la argumentación del pensador francés es insuficiente, le hace falta un complemento. La premisa mayor (“Dios es el más grande” o, como dice Descartes, “el más perfecto de todos los seres”, es decir, la “noción de Dios”) da por supuesto algo que falta demostrar: que la existencia de Dios es posible. Para Leibniz, lo posible tiene un sentido lógico pues es aquello que excluye toda contradicción y, a su vez, lo real es lo posible. Por lo tanto, hay que demostrar, primero, que la noción de Dios es posible, es decir, no es contradictoria. Ahora bien, en Dios su esencia o posibilidad es total y, por eso, basta con mostrar su posibilidad para demostrar su existencia. La expresión “posibilidad total” que utiliza Leibniz equivale a la noción de necesidad: lo enteramente posible es necesario, porque la contingencia es una limitación de la posibilidad. Luego de estas consideraciones, Leibniz entiende que alcanzó la formulación definitiva del argumento ontológico: Dios es el ser necesario como enteramente posible, es decir, como posibilidad total. Esa posibilidad total, irrestricta, sin límites que se da en Dios, es omniposibilidad que equivale a necesidad. Ahora bien, la posibilidad total es imposible que sea contradictoria. En resumen, si Dios es el ser perfectísimo, su posibilidad es total, porque su esencia es plena y, por lo tanto, existe. (20)

Nos queda por ver el problema de la relación de la ley natural con Dios. Transcribimos una cita directa de Leibniz, extraída del libro, que resume en forma suficientemente clara la posición del filósofo de Hanover: “Es cierto que un ateo puede ser geómetra; pero si no hubiese Dios, la geometría carecería de objeto. Sin Dios, no sólo no habría nada existente, sino que tampoco habría nada posible.”(21) Es decir: sin Dios no hay nada y tampoco ley natural. Se advierte, a simple vista, una vez más, que Leibniz afirma tesis que tienen una innegable coincidencia con el pensamiento clásico. Empero, la autora señala las divergencias de orden metafísico y gnoseológico entre ambas posiciones: en la doctrina clásica, se llega a Dios partiendo de las cosas creadas, remontándonos desde lo que percibimos por experiencia en el mundo que nos rodea hasta Dios como su causa o principio primero en el orden del ser y, a su vez, como fundamento último de todo lo existente y, por ello, también del orden moral y jurídico. Así, Dios es ontológicamente anterior a la ley natural, pero no lo es desde el punto de vista gnoseológico. Leibniz recusa la experiencia externa a favor de la experiencia interna y de las ideas innatas. Para el filósofo alemán, Dios es susceptible de ser conocido a priori, es decir, por

vía puramente racional y sin recurso a la experiencia y, en un segundo momento, a partir de la posibilidad de Dios se desprende la posibilidad del mundo actual y del orden moral.

5.- Consideraciones finales.

El problema del nominalismo y su proyección en la filosofía práctica es, probablemente, una de las cuestiones de mayor trascendencia en nuestros días. Por tanto, la importancia teórica de esta obra no radica meramente en el mérito que pueda tener dilucidar y explicar el pensamiento de un filósofo del siglo XVII, ciertamente difícil y poco estudiado. Con ser valioso ese aporte, creemos que el estudio de Giselle Flachsland se destaca por el hecho de haber abordado un tema eminentemente actual. Es que los movimientos y las escuelas de pensamiento con mayor influencia en el siglo XX y lo que va de este siglo son, sin excepción, nominalistas. En efecto, la filosofía analítica contemporánea, la multiforme y variable corriente de los posmodernos, los neokantianos de la Escuela de Frankfurt, e incluso algunas corrientes sedicentemente tomistas, son, todas ellas, nominalistas, sin perjuicio de sus matices y diferencias; por lo tanto y en línea de coherencia con esta posición metafísica-gnoseológica de base, postulan teorías éticas “débiles” (al decir de Gianni Vattimo), cuyos fundamentos se reducen, en la mayor parte de los casos, al consenso social, a la decisión de la mayoría, en fin, a la voluntad del hombre. La falta de acuerdo y las recurrentes polémicas respecto de las más diversas cuestiones sociales, éticas y políticas contemporáneas están indisolublemente vinculadas con la forma con la que se conciben, se comprenden y se utilizan nociones tan relevantes para la filosofía práctica como la de “persona humana” y “vida humana”, “derechos humanos”, “familia”, y tantas otras, en sentido nominalista. La autora ha abordado, pues, un tema rigurosamente fundamental. Empero, claro está, no lo ha agotado en modo alguno. Por lo tanto, sería de desear que, desde la perspectiva de la tradición aristotélica y tomista otros profesores continúen la línea de investigación abordada en este libro por la Lic. Giselle Flachsland.

1 Acerca de los conceptos de tradición y crisis, puede verse, con provecho, el análisis que hace FELIX A. LAMAS en el capítulo “Crisis, revolución y tradición” de su obra Ensayo sobre el orden social (Buenos Aires, Instituto de Estudios Filosóficos “Santo Tomás de Aquino”, 1985, págs. 15-43.

2 La autora lo explica con claridad: “Ahora bien, ¿qué sucede con la percepción de los objetos sensibles? ¿Qué correspondencia tienen con nuestras ideas? Si todas las verdades son percibidas en sí, también los hechos contingentes –sostiene el filósofo alemán- son verdades que percibimos inmediatamente en nosotros”; y mediante estas percepciones se conjetura que hay cosas fuera de sí. De este modo, la experiencia interna tiene preeminencia sobre la externa, de tal manera que el criterio de validez para certificar los fenómenos será su adecuación o conformidad con la serie total de la experiencia y con las ideas” (LyN, pág. 99).

3 “para él, cada “monada” está encerrada en sí misma: no conoce sino sus propias representaciones. Luego, el objeto del entendimiento es la idea, y sólo por el forzado recurso a una armonía preestablecida, puede el filósofo alemán explicar su concordancia con la realidad, esto es, con otras mónadas.” (CASAUBON, JUAN ALFREDO, Palabras, ideas, cosas. El problema de los universales, Buenos Aires, Ed. Candil, 1984, págs.. 78-79).

4 En su opúsculo ¿Qué es idea?, citado en LyN, pág. 99.

5 Discurso de Metafísica, citado en LyN, pág. 101.

6 Op. Cit, ibídem.

7 La propia FLACHSLAND dice, cuando estudia el nominalismo de Leibniz que este “no negaría la existencia de las ideas universales” (LyN, pág. 83)

8 LyN, pág. 32.

9 En su obra Sobre los principios, citada en LyN, pág. 39.

10 LyN, pág. 51.

11 GENTILE, FRANCESCO, Ordenamiento jurídico-Entre virtualidad y realidad, Buenos Aires, Instituto de Estudios Filosóficos Santo Tomás de Aquino, 2008, traducción de M. De Lezica y de M. Bustos, prólogo de F.A. Lamas.

12 FLACHSLAND, MARÍA GISELLE, Leibniz y el nominalismo: sus consecuencias prácticas, Buenos Aires, Instituto de Estudios Filosóficos Santo Tomás de Aquino, 2015, pág. 18.

13 LyN, pág. 77.

14 LyN, págs. 73-74.

15 “La naturaleza es un principio y una causa de movimiento y de reposo de una cosa, en la que ella reside inmediatamente por esencia y no por accidente” (ARISTÓTELES, Física, II, 192 b20-23).

16 LyN, pág. 74.

17 LyN, pág. 76.

18 LyN, pág. 179.

19 LyN, pág. 111.

20 LyN, pág. 134.

21 Teodicea, Nro 184, citado en LyN, pág. 173.

Dr. Julio E. Lalanne