

CIENCIAS NATURALES, METAFISICA Y CRISTIANISMO EN LEIBNIZ

Junto a la nueva ciencia integran la cultura del siglo xvii dos factores tradicionales: el pensamiento filosófico escolástico, cuyo núcleo es la metafísica, y el Cristianismo. Leibniz pretende evitar el divorcio entre ciencia y metafísica, entre ciencia y Cristianismo. La ciencia se complementa en un horizonte metacientífico de tipo metafísico o religioso. Lleno de aprecio hacia la visión teleológica de la naturaleza y del hombre, que está en la base de la cultura tradicional, quiere armonizar con ella a la nueva ciencia. ¿Cómo integrar la ciencia moderna en el saber humano sin renunciar a la metafísica y al Cristianismo?

1. CONCEPCION LEIBNIZIANA DE LAS RELACIONES ENTRE RAZON Y FE

Durante el siglo xvii, a pesar de que es posible pensar fuera de los marcos de la Revelación cristiana vigente y aun fuera de los marcos de toda religión, la cuestión de las relaciones entre razón y fe o aceptación de una Revelación sobrenatural continúa siendo importante en Europa. La causa de la fe moviliza todavía espíritus tan grandes como Pascal y Leibniz. El pensamiento de este último sobre las relaciones entre razón y fe aparece resumido en una carta fechada en Abril de 1709: «Estoy persuadido de que la religión no debe tener nada que sea contrario a la razón —entendida como encadenamiento de verdades... Necesitaríamos misioneros de la razón en Europa, para predicar la religión natural, sobre la que se funda la Revelación»¹.

Que nada puede ir contra la razón no quiere decir que en la razón humana quepa toda la realidad del mundo y de Dios. El control racional de la fe sólo es total bajo cierto aspecto: en cuanto que nada puede ir contra la razón y en cuanto que la Revelación necesita la base receptiva de la religión natural, de los motivos de credibilidad. En Leibniz no puede hablarse de un Cristianismo sin misterio. Expresamente rechaza la posición de Toland².

Ciertamente, no faltan pasajes que parecen sugerir un optimismo racionalista sin límites. El hombre podría llegar a comprenderlo todo: el mundo y Dios. Sin embargo un análisis más riguroso de su pensa-

1 A la electora Sofía. *Werke*, edición de Klopp, vol. IX (Hannover 1864-84) p. 300.

2 *Essais de Théodicée*, Dis. Prel. § 60. *Die philosophische Schriften*, edición de Gerhardt, vol. VI (Hildesheim 1965) p. 83. (En adelante citaré esta obra por la abreviatura ET y la edición en la forma abreviada GP).

miento, fundado en muchísimos textos, nos descubre su respeto por los misterios revelados y por el misterio latente en la más mínima porción de la naturaleza. Nuestra razón puede abrirse a una región de misterio³.

Para entender correctamente las relaciones entre la razón y la fe lo mismo que el empleo de la razón en teología, necesitamos distinguir entre lo que está contra la razón y lo que está más allá de la razón⁴. Sepamos que ninguna verdad de la Revelación o de la Naturaleza va contra la razón, «pues la razón no es más que un encadenamiento de verdades y la verdad no podría ser doble ni contraria a ella misma»⁵. Muchas verdades, en cambio, pueden estar más allá de la razón humana o creada. Son los misterios, que sobrepasan el encadenamiento de verdades que conocemos por la luz natural⁶, participación finita de la razón de Dios.

Lo que en nosotros se opone a los misterios no es la razón, sino error o prejuicio, a no ser que por razón entendamos la facultad de razonar bien o mal en vez del encadenamiento de las verdades en buena forma⁷. La neta distinción entre razón y fe no supone oposición, aunque el tema de su concordia es muy delicado. Muchas dificultades surgen del empleo confuso de las expresiones *explicar*, *comprender*, *probar* y *sostener*⁸. Podemos explicar los misterios revelados en tanto en cuanto sea necesario para creerlos, pero no los podemos comprender, lo mismo que en física podemos explicar de manera imperfecta ciertas cualidades sensibles, sin comprenderlas. Por consiguiente, tampoco podemos probarlos, pues lo que puede probarse por la razón pura —la razón que tiene que ver con verdades independientes de los sentidos y de la fe— se puede comprender. Todo lo que nos resta hacer, después de manifestar nuestra fe fundados en las pruebas de la verdad de la religión o motivos de credibilidad, es poderlos sostener contra las objeciones.

Cuando alguien propone objeciones contra las verdades de fe, siempre es posible responderlas⁹. Basta someter a un examen lógico riguroso los argumentos que constituyen las objeciones. Si la objeción es demostrativa a partir de principios o hechos indudables, la conclusión debe ser cierta y lo opuesto falso. Si la objeción no es demostrativa, el argumento sería sólo probable. Y para refutar los misterios de la fe no bastan probabilidades, sino que se necesitan demostraciones. La incomprendibilidad de los misterios y el que vayan contra las apariencias no nos impide creer¹⁰. Pero un pretendido artículo de fe que se opusiera a

3 *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (NE) IV, 17; GP V, 476.

4 ET, Dis. prel., § 60; GP VI, 83; NE IV, 17; GP V, 475-78.

5 A Jaquelot (6 octubre 1706). *Textes inédits*, edición de G. Grua (Paris 1948) pp. 67-68.

6 ET, Dis. prel., § 63; GP VI, 86.

7 ET, Dis. prel., § 65-66; GP VI, 87-88.

8 ET, Dis. prel., § 5, 54-58; GP VI, 52, 80-83.

9 ET, Dis. prel., § 3, 25-28; GP VI, 51, 65-67; A Des Bosses (1706) GP II, 310.

10 ET, Dis. prel., § 41-42; GP VI, 74.

una objeción invencible o argumento demostrativo sería falso y no revelado, porque una verdad de razón no puede contradecir una verdad de fe. Combatir la razón contra la fe equivaldría a un combate de Dios contra Dios, pues «la luz de la razón no es menos un don de Dios que la de la Revelación»¹¹.

Rechacemos con decisión la teoría de las dos verdades¹². Los que la defienden, cree Leibniz, difícilmente escapan a la sospecha de impiedad o de hipocresía: «querer mandar a los hombres que apaguen la razón, que les luce, con el pretexto de la fe o que se saquen los ojos, a fin de ver más claramente, es un camino cierto para hacer que los ingeniosísimos se conviertan pronto en impíos o, al menos, en hipócritas, cuales ha creído que fueron en otro tiempo los averroístas que defendían una doble verdad; y no están libres hoy de aquella sospecha los que afirman que también lo verdaderamente demostrado ha de someterse a la fe con el pretexto de que Dios también puede hacer cosas contradictorias, cuando más bien se ha de tener por cierto que nada contrario a la fe puede verdaderamente demostrarse»¹³. Algo no puede ser verdadero para la razón y falso para la fe o falso para la razón y verdadero para la fe.

Merece ser criticado Descartes por «haber esquivado artificialmente los misterios de la fe, diciendo que se había propuesto hacer filosofía, no teología, como si se hubiese de admitir una filosofía inconciliable con la religión o como si pudiera ser verdadera una religión que está en contradicción con verdades demostradas en otro lugar»¹⁴. No existe motivo para aislar los problemas teológicos de los problemas filosóficos y científicos. El ensayo leibniziano de concordia entre razón y fe intenta alcanzar un equilibrio en que no se sacrifique una a la otra sin que se las separe totalmente. Buen ejemplo de ello, además de la crítica a Descartes, es el juicio sobre Bayle y sobre Toland. Ni la separación que Bayle establece entre fe y razón, ni la reducción del contenido de la fe al contenido de la razón que Toland propone, soluciona correctamente el problema de las relaciones entre razón y fe.

Mal servicio prestaríamos a la fe, si negáramos nuestra capacidad de construirle una plataforma humana de aceptación de lo sobrenatural. El fideísmo no estaría muy lejos del ateísmo¹⁵. En un mundo dirigido por la ciencia y por la filosofía, la fe carecería de un puesto respetable, pues sería incapaz de defenderse frente al racionalismo científico y metafísico. La verdadera superación del cientifismo no puede ser nunca el fideísmo.

En una hora de alumbramiento de la cultura moderna, Leibniz pretende conciliar la razón, el progreso científico-técnico, con lo fe religiosa. La forma en que plantea el problema del conflicto entre fe y razón físico-matemática puede ser modélica para todo el que desee afron-

11 ET, Dis. prel., § 29, 39; GP VI, 67, 73.

12 ET, Dis. prel., § 7, 11; GP VI, 53-54, 56-57.

13 GP, VII, 135-36.

14 GP, VII, 326.

15 *Textes inédits*, edición de G. Grua (Paris 1948) pp. 22-23.

tarlo con seriedad. Su planteamiento resulta fecundo gracias a su noción amplia de razón. No sólo admite la razón científica o físico-matemática, sino también la razón metafísica que puede ir más allá de la ciencia. Y desde la razón metafísica se salva fácilmente el conflicto entre la razón científica y la fe, a la vez que se esclarecen sus auténticas relaciones. La metafísica es el fundamento de la ciencia, de acuerdo con Descartes, pero también el presupuesto de la fe y de la teología o ciencia de la fe. La base natural de un recto conocimiento metafísico dispone al hombre para recibir sobrenaturalmente la fe cristiana.

Termino esta breve presentación de la concepción leibniziana de las relaciones entre razón y fe. Me ha parecido conveniente desbrozar esta temática como iniciación al problema de las relaciones entre ciencia, metafísica y Cristianismo.

2. METAFISICA Y CIENCIA

El estado actual de la interpretación de Leibniz no admite ver su metafísica «como un alegre juego mental de un rico filósofo burgués optimista»¹⁶. Le atribuye a la metafísica un puesto primario y básico en la Enciclopedia del saber¹⁷. Cualquier crítica profunda de los fundamentos conceptuales de las ciencias acaba enfrentándonos con cuestiones metafísicas.

La metafísica de Leibniz contiene aspectos indudables y aspectos más problemáticos. Pongo dos ejemplos. Los principios de contradicción y de razón suficiente son indudables. La comunicación de las sustancias, en cambio, es una verdad más problemática. Pero Leibniz nunca suscribiría las metafísicas de la opción, que minan el camino hacia una verdad donde las inteligencias de los hombres puedan abrazarse. Sus dudas no implican renuncia a ese abrazo en el reino de la verdad.

Ve su metafísica en continuidad con la de los escolásticos más profundos, de los que cita expresamente a Suárez y a Tomás de Aquino. En ella se contienen «verdades importantes respecto a las sustancias en general, verdades que están fundadas en razón y que son confirmadas por la experiencia»¹⁸. Abre, pues, el acceso a una metafísica realista, sin ilusiones y sin gratuitas exclusiones, respetando todos los requisitos de la ciencia positiva, de la especulación racional y de la fe religiosa. Tal metafísica debe ser respecto de los demás saberes teóricos lo que el arquitecto respecto de los obreros. Manifiesta su acuerdo con Aristóteles¹⁹. Los otros saberes dependen de la metafísica como el saber más general. Su comprensión totalizadora del mundo da sentido a las visiones parciales, aunque verdaderas, de los saberes particulares.

Un pequeño tratado, posterior al año 1687, distingue claramente dos niveles de explicación de la naturaleza: el nivel mecanicista y el nivel

16 Cf. J. C. Horn, *Monade und Begriff* (Aloys Henn, Wuppertal und Kastellaun 1970) 2 ed., p. 27.

17 *De primae philosophiae emendatione*, GP IV, 468-69.

18 NE IV, 8; GP V, 412.

19 NE IV, 8; GP V, 412-13.

metafísico²⁰. Son dos niveles irreductibles. La ciencia y la metafísica funcionan en dos niveles distintos. Con lo que Leibniz establece una distinción profunda ente las ciencias naturales y la metafísica.

Por no distinguir nitidamente Newton entre esos dos niveles, su obra no puede constituir una sólida muralla frente a los ateos. Urs von Baltasar habla del Dios siempre más grande²¹. Las reflexiones metafísicas de Leibniz en su disputa con Clarke, partidario de Newton, hay que situarlas en el avance hacia ese Dios. Escribe al principio de esta correspondencia: «Parece que la religión natural se debilita extremadamente. Muchos hacen las almas corporales. Otros hacen a Dios mismo corporal»²². Situar a Dios en el seno mismo de los fenómenos proporciona una miserable idea de la sabiduría de Dios. Tal convicción alimentaría los motivos que conducen a los científicos en cuanto tales a rechazar la religión y confirmaría en su error a los filósofos materialistas: «Se sabe que si ha habido hábiles filósofos que no han reconocido en el universo más que lo que es material, también ha habido sabios y celosos teólogos que, sorprendidos por la filosofía corpuscular y no satisfechos con reprimir sus abusos, se han creído obligados a sostener que en la naturaleza hay fenómenos inexplicables por los principios de la mecánica, como, por ejemplo, la luz, la gravedad, la fuerza elástica. Pero, como no razonan en esto con exactitud y les resulta fácil a los filósofos sorpusculares el responderles, perjudican a la religión pensando servirla, pues confirman en su error a los que no reconocen más que principios materiales»²³. En otros escritos expone Leibniz un juicio semejante. Los meteoros, los cometas y otras maravillas de la naturaleza, que mucha gente ha atribuido y atribuye a los dioses o a Dios, «se pueden deducir bien de sus causas naturales —ex suis causis naturalibus rite deduci posse—»²⁴. Perderíamos tiempo en querer llegar a Dios por las ciencias de los fenómenos²⁵. La afirmación laplaciana de que no necesita la hipótesis de Dios para explicar el universo tendría razón en esta perspectiva.

Sergio Rábade apunta la sincronía histórica de la crisis de la metafísica tradicional, especialmente de la ontología de corte aristotélico, con el nacimiento de la ciencia moderna²⁶. La crisis le hace a Leibniz repensarla dentro del nuevo contexto cultural. Carece de fundamento la pretensión de poner barreras a la metafísica desde un criterio de sentido ganado en las ciencias positivas. Estas ni hacen la metafísica

20 *Antibarbarus Physicus pro Philosophia Reali*, GP VII., 337-44.

21 *El problema de Dios en el hombre actual* (Guadarrama, Madrid 1960) pp. 215-217.

22 GP VII, 352.

23 *Tentamen anagogicum*, GP VII, 272.

24 GP VII, 134-35.

25 La obra de Enrique Tierno Galván, *¿Qué es ser agnóstico?* describe con serenidad dramática el vacío teológico del mundo que conocen las ciencias positivas. Leibniz aceptaría esta concepción, según la cual la hipótesis Dios no es verificable tal como se verifican las hipótesis científicas. Pero no necesitaríamos instalarnos en la finitud para ser auténticamente humanos. El hombre puede preguntarse por la razón última e insinuar una respuesta con sentido real.

26 *Hume y el fenomenismo moderno* (Gredos, Madrid 1975) pp. 14-15.

superflua ni la excluyen. El que muchas afirmaciones metafísicas no sean directamente comprobables en la experiencia no las vacía de sentido. La nueva ciencia no supone necesariamente la renuncia a la metafísica tradicional.

Donde reina la pretensión de reducir todo al objeto de las ciencias, desaparece la ciencia y se penetra, con frecuencia inconscientemente, en el campo de la metafísica²⁷. La reducción de la realidad al contenido objetivo de las ciencias lleva al materialismo y al ateísmo. Como las modernas ciencias de la naturaleza y las demás ciencias metodológicamente inspiradas en ellas, las llamadas ciencias positivas, no piensan en categorías metafísicas respetuosas de la religión, Dios se oculta o desaparece en una cultura regida por la ciencia. En las ciencias no se puede pasar por falta de profundidad y por falta de amplitud —en cuanto no se plantean la cuestión del todo del mundo—. Desde joven, Leibniz se defiende de un cientismo que amenaza acortar tajantemente los objetivos humanos. Por las sutilidades de los innovadores no hay que dejar «el máximo bien de la vida, es decir, la certeza de la eternidad después de la muerte y la esperanza de que alguna vez ha de aparecer la divina beneficencia para los buenos e inocentes»²⁸. Recuerda a Francisco Bacon. Un saber superficial sobre la realidad aleja de Dios, pero un saber profundo vuelve a Dios²⁹. Lograremos esa profundización por saberes distintos de la ciencia. Entre las causas crecientes de ateísmo enumera el desprecio de los otros saberes, por ejemplo, de la historia y de la metafísica³⁰.

El materialismo mecanicista y el materialismo dialéctico no necesitan rechazar totalmente a Leibniz ni se lo pueden apropiarse totalmente. La dimensión inmanente del saber científico no justifica concepciones metacientíficas que defienden una mera fundamentación inmanente del mundo. No se nos puede negar en nombre de la ciencia el derecho a preguntarnos por la posibilidad de superar las contradicciones de lo infinito. Renunciando a Dios, vaciaríamos de razón suficiente al contenido real de las ciencias.

Avancemos un paso más. La metafísica fundamenta las ciencias en una triple perspectiva: como crítica de la ciencia, orientada a juzgar su contenido y sus fronteras, como ontología de la realidad y como fundamentación trascendente del mundo. En carta a Fabri, fechada el año 1677, escribe Leibniz: «Siento contigo, pues, que el fundamento de las demás ciencias se contiene en la filosofía primera»³¹. Comprenderíamos parcialmente la naturaleza, si, junto a la ciencia, no acudieramos a la metafísica³². Creo, no obstante, que exagera Gueroult cuando

27 Si tomamos por base de esta ontologización una ciencia, el resultado se llama fisicalismo, biologismo, psicologismo, etc. Si se toman por base varias ciencias a la vez, el resultado se suele llamar naturalismo.

28 GP IV, 105-6.

29 GP IV, 105; GP VII, 325.

30 GP VII, 71.

31 GP IV, 245.

32 A Des Bosses (24 diciembre 1707); GP II, 343.

le atribuye una notable intervención de la metafísica en la ciencia pura³³.

El desprecio que la mayoría de los nuevos filósofos siente hacia los principios sustanciales de la antigua metafísica carece de motivo. Leibniz opina que su concepción de la sustancia rehabilita las antiguas formas sustanciales con el fin de fundamentar la ciencia y de dejar abierto el camino a la religión: «Estoy de acuerdo en que la consideración de estas formas no sirve de nada en el detalle de la física y en que no debe ser empleada para explicar los fenómenos en particular. Y es en lo que nuestros escolásticos han fallado... Pero esta falta y mal uso de las forma no debe hacernos rechazar algo cuyo conocimiento es tan necesario en Metafísica que sin él mantengo que no se podrían conocer los primeros principios ni elevar bastante el espíritu al conocimiento de las naturalezas incorpóreas y de las maravillas de Dios»³⁴.

Las ciencias pueden transfigurar el mundo en que vivimos, pero nunca pueden sustituir a la metafísica mientras haya hombres que no se queden en la superficie de las cosas. La razón última de la legalidad científica no está en el mundo fenoménico. Debemos evitar la ontologización de las nociones científicas al estilo cartesiano. Sólo comprenderemos el mundo fenoménico si salimos fuera de él. Sin sustancias desaparecería el contenido real de la ciencia³⁵. Descartes y Hobbes reconocieron insuficientemente los verdaderos principios metafísicos, de los que dependen las leyes de la naturaleza, objeto de las ciencias³⁶.

Nuestra cultura ha aumentado fabulosamente los conocimientos científicos. Pero la fascinación que despierta cualquier investigación especializada amenaza con enturbiar la mirada para el todo. El pensamiento leibniziano, al señalar el camino de la metafísica, aporta un beneficioso correctivo a la especialización tan necesaria en las ciencias. Cada realidad del mundo, reflejada parcialmente por la ciencia, ha sido proyectada desde el *todo*. Con sola ciencia, nos aislamos en un pequeño oasis de luz perdidos en la inmensa noche.

Werner Jaeger se lamenta de la «falta de integración de la vida humana que es característica de nuestra civilización y que tratamos de imponer a las edades anteriores al hacer la interpretación histórica de sus creaciones»³⁷. Así nos privamos de la posibilidad de penetrar la verdadera naturaleza de estas creaciones. Unos siglos antes, Leibniz, deseoso de que el avance extensivo de la ciencia no vaya contra la conexión total de la realidad, en sentido análogo al Platón que alertaba sobre el peligro de adquirir una multiplicidad informativa inconexa³⁸, lucha por evitar que los nacientes saberes positivos provoquen el olvido o la degradación de la metafísica, encargada de fecundarles de sentido total.

33 *Dynamique et Métaphysique* (Aubier-Montaigne, Paris 1967) p. 17.

34 *Discours de Métaphysique*, § 10, GP IV, 434-35.

35 *Elementa rationis. Opusculum et fragmenta inedita*, ed. L. Couturat, (Paris 1903) pp. 341-42.

36 *Antibarbarus Physicus*, GP VII, 343.

37 *La teología de los primeros filósofos griegos* (FCE, México 1952) pp. 14-15.

38 *República*, 475d.

Dejar abierta la posibilidad de plantearse la pregunta por el sentido total es dejar abierta la puerta al planteamiento del problema de Dios. La apertura al horizonte religioso está clara en su metafísica monádica a pesar de algunas interpretaciones immanentistas. Su metafísica no se reduce a una síntesis de las ciencias.

Detengo aquí estas breves consideraciones sobre la metafísica en relación con la ciencia. Espero al siguiente apartado para tratar sobre su función mediadora entre ciencia y Cristianismo.

3. CIENCIA Y CRISTIANISMO

Los límites metodológicos de la ciencia moderna, ceñida en su objeto a la investigación de los fenómenos, ponen en peligro al Cristianismo. ¿Cómo asegurar el futuro de las creencias cristianas? Tiene sentido buscar a Dios en el libro de la Naturaleza y en los libros de la Revelación. El tema de la «verdad del Cristianismo» se presenta tan central en Leibniz como en Tomás de Aquino o en Hegel³⁹. Su entusiasmo por la nueva ciencia ha de conciliarse con su fe cristiana.

Parte de un presupuesto iluminador de la diferencia de la ciencia respecto del Cristianismo. Podemos hacer ciencia del mundo sin tener un saber natural o revelado sobre Dios. Para toda certeza no necesitamos conocer que Dios existe⁴⁰. Escribe a Varignon el año 1711: «Hay hombres de distintas religiones en nuestra Sociedad de Ciencias»⁴¹. Sólo una mala comprensión de la ciencia puede arruinar el Cristianismo.

A la base del pensamiento de Leibniz hay una epistemología abierta. Esto le permite salvar a la vez el Cristianismo y la ciencia, superar la virulenta controversia que los enfrenta y que los enfrentará. La crítica del Cristianismo desde un punto de vista científico puede purificarlo de elementos no propiamente religiosos.

En el nivel fenoménico del mundo, todo acontece, salvo las excepciones milagrosas, como si Dios no existiera. A la hora de explicar los fenómenos de la naturaleza sería «tan vano acudir a las lejanas percepciones y apetitos, a las ideas actantes, a las formas de las sustancias y a las mismas almas, como invocar a la causa universal de todo, un Dios tapaagujeros —*Deus ex machina*—..., lo cual hace el autor de la Filosofía Mosaica con palabras malamente tomadas de la Sagrada Escritura»⁴². Es cierto que la mitología antigua, lo mismo que la Biblia e incluso la filosofía antigua, situaban todavía a la Divinidad demasiado cerca del mundo empírico. Las cosas visibles eran el mundo familiar e indiscutible de la manifestación de Dios o de los dioses. El Cielo de la Biblia ponía actuación de Dios en el horizonte de la mirada sensible de los hombres. Pero tenemos que superar esas expresiones y si-

39 Cf. J. C. Horn, op. cit., p. 25.

40 *Mathematische Schriften*, ed. C. I. Gerhardt, (Hildesheim 1962) VI, p. 98.

41 *Mathematische Schriften*, IV, p. 186.

42 GP IV, 391

tuar el contenido objetivo de la ciencia y del Cristianismo a un nivel distinto. Por querer ver a Dios en la superficie de los fenómenos, al avanzar la ciencia en su investigación, podemos perderlo.

Resulta fácil desenmascarar las raíces de una falsa irreligiosidad superficialmente fundamentada en la ciencia. El verdadero progreso científico no impone el ateísmo⁴³. Vista la ciencia desde el saber revelado sobre Dios, alcanzan sus contenidos una nueva dimensión. El hombre científico puede cantar con el salmista: «Los Cielos proclaman la gloria de Dios». La ciencia nos permite concebir «una verdadera idea de la maravillosa arquitectura de la Tierra y de la obra de Dios, sobre la que los antiguos tenían una mala idea»⁴⁴. Autonomía de la ciencia no debe significar incomunicación entre ciencia y Cristianismo. Sus logros, sólo se pueden valorar desde las perspectivas totalizadoras que aportan las filosofías y las religiones.

El hombre contemporáneo necesita, frente a lo que ocurría en la Edad Media, una reversión desde la ciencia y técnica, desde el mundo, hacia los problemas y las razones últimas de la naturaleza y de sí mismo⁴⁵. En esta reversión le puede ayudar Leibniz. Su desbloqueo de las relaciones entre ciencia y metafísica contribuyen a desbloquear las relaciones entre ciencia y Cristianismo. Al criticar el materialismo larvado de Descartes, al defender una concepción teleológica del mundo, realiza indirectamente un gran esfuerzo de integración de la ciencia en los presupuestos filosóficos del Cristianismo.

Además de colaborar a la creación de la ciencia moderna, sabe mirar los fenómenos de una manera que le permite abrirse al lenguaje de Dios en el mundo. En toda experiencia del mundo late una experiencia de Dios. Las ciencias contribuyen a su gloria: «todo preclaro artificio de la naturaleza, investigado por experiencia o por demostración, es un himno verdadero y real cantado a Dios, cuya admiración aumenta»⁴⁶. Leibniz acepta estas palabras de la Biblia «Sí, vanos por naturaleza todos los hombres que ignoraron a Dios y..., atendiendo a las obras no reconocieron al Artífice»⁴⁷. Por los saberes sobre el mundo conocemos mejor las maravillas que en la naturaleza y en la historia ha esparcido Dios⁴⁸.

El europeo Leibniz no abre un reducto especial para la religión al estilo de Descartes, quien separa radicalmente la sustancia pensante de la sustancia extensa, y de Kant, quien pone por una parte el mundo fenoménico, el mundo de la ciencia newtoniana, regido por leyes causales necesarias, y por otra parte pone el mundo suprasensible del agente moral libre y de Dios. Es posible ser creyente y partidario de la nueva ciencia, que se abre camino, sin caer ni en el fanatismo ni en un sincretismo artificial ni en el dualismo. Concibe una metafísica capaz de

43 GP VII, 325.

44 *Oeuvres*, ed. A. Foucher de Careil (Paris 1859-75) VII, pp. 384-85.

45 X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios* (Madrid 1978) p. 246.

46 *Oeuvres*, ed. Foucher de Careil, VII, p. 104.

47 *Sabiduría* 13, 1.

48 GP VII, 139.

tender puentes entre la visión científica del mundo y la conciencia cristiana.

Su metafísica ofrece una plataforma que no sólo facilita un conocimiento profundo de la naturaleza, sino también el acceso a un suelo de seguridades fundamentales que posibilita la aceptación de la credibilidad de los misterios cristianos. Nadie tema consecuencias peligrosas de su monadología: «A partir de mis principios se demuestra con razón bellísima la teología natural verdadera, que no sólo no repugna a la verdad revelada, sino que la favorece maravillosamente»⁴⁹. La armonía del mundo, la distinción entre el mundo y Dios, la libertad e inmortalidad del hombre, temas centrales de su monadología, tienden un puente de verdades metacientíficas entre la ciencia y el Cristianismo. Añadamos otro punto importante. El papel totalizador de los principios metafísicos no excluye la capacidad totalizadora de las religiones reveladas, sino que constituye su subsuelo crítico. La fundamentación metafísica de la ciencia, que Leibniz propone, favorece el acceso a la religión natural y a la religión revelada⁵⁰.

No favorece ese acceso Clarke, cuando expone que la corrupción a que está sometida la religión natural tanto en Inglaterra como en otros países se debe en gran medida a que la falsa filosofía de los materialistas repugna con los principios matemáticos de la filosofía⁵¹. Los principios matemáticos son los mismos que los de los materialistas. Sólo que los materialistas, a ejemplo de Demócrito y de Epicuro, se limitan a los meros principios matemáticos, no admitiendo más que cuerpos, mientras que los matemáticos cristianos «admiten también sustancias inmatrimales»⁵².

Como atinadamente observa David García Bacca, desde que el Cristianismo se introdujo en el pensamiento occidental «ni el ser, ni Dios, ni el hombre, ni lo físico se encuentran ya bajo aquella atmósfera de determinismo racional que regía entre los griegos»⁵³. En Leibniz vemos luchar al cristianismo contra el pagano. Todo su objetivo es eludir el determinismo absoluto sin excluir la lógica absoluta. Intenta asegurar el suelo de las creencias cristianas sin dejar de prestar un voto de confianza a la razón físico-matemática, virtual ejecutora de un gran progreso favorable al hombre.

Durante los primeros siglos del Cristianismo, la filosofía sirvió a algunos cristianos para entablar diálogo con el mundo pagano. Leibniz está seguro de que también puede servir para dialogar con el nuevo paganismo al que conduce una mala valoración de la nueva ciencia⁵⁴. Negativamente, la complementación de la dimensión mecanicista de la naturaleza con una dimensión teleológica inmuniza a la ciencia frente a toda utilización antirreligiosa⁵⁵. Positivamente, la integración de la

49 A Wagner (1710) GP VII, 531-32.

50 *Discours de Métaphysique*, § 18-19, GP IV, 444-45; GP VII, 136-37.

51 GP VII, 353.

52 GP, VII, 355.

53 *Siete modelos del filosofar* (Caracas 1950) p. 52.

54 GP VII, 325.

55 GP IV, 448.

ciencia dentro de los principios de la verdadera metafísica facilita su integración dentro de los principios del Cristianismo. Vanos resultan los esfuerzos de Holz por mostrar que los planes político-religiosos de Leibniz darían una imagen mejor de su relación efectiva con el Cristianismo que sus ensayos teológicos⁵⁶. Le vincula con el Cristianismo tanto su mensaje ético como su trasfondo metafísico.

Esto no es la fe dentro de los límites de la pura razón, pero sí la fe vivida concretamente en acuerdo crítico con la cultura científica que aflora. La metafísica leibniziana sería adecuada para reconciliar con la religión a los que se dejan apartar de ella por pretendidas consideraciones científicas. Leibniz sigue fiel toda su vida al objetivo de su juventud: salir al paso de los ateos, socinianos, naturalistas y escépticos⁵⁷. Su metafísica le sirve simultáneamente de fundamento de la ciencia y de trinchera defensora del Cristianismo. Más allá de las divergencias confesionales, defiende al Cristianismo frente a los nuevos peligros que amenazan.

Alguien puede objetar que los afanes integradores de Leibniz no han evitado la crisis del Cristianismo y de toda religión en la cultura occidental. ¿No se ha debido, al menos en parte, a no haber seguido algunas orientaciones fecundas de su pensamiento? Espero que el contenido de este artículo sirva para orientarse en la contestación a ese interrogante.

Otra objeción no menos grave nos sorprende en unas palabras del mismo Leibniz dirigidas a Simón Foucher, canónigo de Dijon, restaurador de la filosofía académica, con fecha de 1686: «en materia de religión, siempre estamos en los comienzos»⁵⁸. Parece una afirmación escéptica. ¿Tendremos, después de todo, que conceder a Feuerbach y Holz que Leibniz es el prototipo del hombre arreligioso? Esa afirmación, más que una postura escéptica o agnóstica, en desacuerdo con otras muchas afirmaciones de cuya sinceridad sería temerario dudar, puede indicar simplemente su conciencia lúcida de los límites del conocimiento humano a la hora de penetrar en los misterios de la religión natural y revelada.

ILDEFONSO MURILLO

⁵⁶ *Leibniz* (Tecnos, Madrid 1970) pp. 187-88.

⁵⁷ GP IV, 174; GP VII, 333.

⁵⁸ GP I, 381.