

LEIBNIZ, CYRANO Y EL OTRO MUNDO: NO HAY CIUDAD DE DIOS SIN LA RAZÓN

LOURDES RENSOLI LALIGA
Universidad Europea de Madrid

RESUMEN: En los inicios de la modernidad europea se produjeron numerosas obras utópicas, muchas con alto contenido satírico, todas asociadas a supuestos lugares remotos. Una de las más importantes fue la de Cyrano de Bergerac, que rompe con numerosas ideas racionalistas y cristianas desde la perspectiva del libertinismo. En su lucha contra el escepticismo y el relativismo en filosofía y religión, Leibniz analiza críticamente esta y otras concepciones sobre el mundo y el hombre para reafirmar el papel fundamental de la solución racional para los problemas humanos y sociales frente a la crítica sin alternativa.

PALABRAS CLAVE: filosofía, libertinismo, escepticismo, racionalismo, utopía, ciudad de Dios, viaje fantástico, pluralidad de mundos.

¿Leibniz, Cyrano, and the Other World: There is no City of God without Reason

ABSTRACT: At the start of modernity in Europe, many works on utopia associated with remote places were written, some with profound satiric message. One of the more important works was the *Travels of Cyrano de Bergerac*, in which he expounded his critique of rationalist and Christian ideas from a libertarian perspective. In his fight against scepticism and relativism, Leibniz critically analyzes Cyrano's work and other conceptions of the world and the human being in order to affirm the central role of rational solutions, because a critique that does not offer any alternative is no solution to the problems of society.

KEY WORDS: philosophy, libertinism, scepticism, rationalism, utopia, city of God, fantastic travel, plurality of worlds.

Si alguna idea de Leibniz ha sido discutida y, sobre todo, cuestionada hasta la saciedad, incluyendo las incomprensiones, las interpretaciones erradas, las críticas justas e injustas y hasta la burla pura y simple de Voltaire —la más injusta de todas—, ha sido la del *mejor de los mundos posibles*, unida a la de la unicidad de la Creación, cuya cúspide —siguiendo la idea de las religiones del Libro— es el hombre.

Pero Leibniz no hizo de esta idea uno de los puntales de su concepción filosófica ni le dedicó gran parte de su obra por capricho, prejuicio, tradición, oscuros intereses o excesiva fidelidad teológica, sino porque le permitía unificar cuerpos muy diferentes del filosofar, y en especial fundamentar su antropología, especialmente en el plano político. Pues en la cosmopolítica leibniziana, la *Ciudad de Dios* como modelo social óptimo sólo podía ser construida en el *mejor de los mundos posibles*¹. Aunque muy lejos de la perfección, Europa ocupaba —o había ocupado, a los ojos de Leibniz— el lugar cimero entre los demás pueblos, al poseer una civilización y unas ciencias desarrolladas y los principios de la religión más perfecta, el Cristianismo, y de la elevada moral predicada por éste. Decir

¹ Esta tesis preside la significativa obra: Robinet (meilleur).

había implicado introduce las interrogantes a esos respectos que la visión de China planteó a Leibniz². Pero en cualquier caso, tanto Europa como China y los restantes pueblos pertenecían a *este mundo*, el mejor de los posibles. A dicha cuestión se refiere el presente trabajo.

En una época que conocía bien las utopías, que renovaba antiguas especulaciones acerca de la pluralidad de mundos, Leibniz intentó comprender algo muy simple: *¿por qué existe precisamente éste?* O mejor, *¿para qué?*, o dicho de otro modo, *¿cómo se pueden justificar la creación de este mundo, cuyo funcionamiento está regido por leyes que abarcan hasta los llamados milagros, y un proyecto de reforma social, de acuerdo con los fines divinos, desde una misma perspectiva?* Ello implicaría, de ser aceptado, la exclusión de las fantasías y especulaciones más o menos racionales acerca de sociedades perfectas elaboradas hasta el momento.

La razón es muy simple: cada una se basa en una organización del mundo diferente de la real, es decir, en mundos posibles, ninguno de los cuales es el mejor. O bien muchas requerirían anular o reducir al mínimo ciertas características de este mundo, casi siempre la libertad humana. Leibniz aspira, por el contrario, a fundamentar la plasmación de *la Ciudad de Dios* en el *mejor de los mundos* posibles. El juego de las infinitas posibilidades, de las que sólo una prevalece.

Leibniz no hubiera podido formular esa pregunta de otra manera por la simple razón de que ninguna criatura racional, v. gr., *ningún hombre*, ha conocido directamente otro, lo que en el caso del racionalista Leibniz se traduce como: *ningún hombre ha proporcionado pruebas convincentes, atenedas a la razón o a la experiencia* —ya se sabe que existen dos tipos de verdades—, *de haber conocido otro*. Todos los demás proceden de las extrapolaciones del científico³, de la fantasía del escritor, de las visiones escatológicas del místico, de las especulaciones del reformador social, y como tales, serían aceptables en un ámbito restringido —tal vez el de las diversiones útiles— al no estar exentas de verdades, al menos de sugerencias que el filósofo y el estadista deben tomar en cuenta⁴. O deberían, pues, por desdicha muchas de estas reflexiones o historias son menospreciadas por su alto grado de ficción, y su valor objetivo se pierde.

LEIBNIZ Y LAS UTOPIAS

Leibniz tenía un marcado interés por las bellas letras y artes, por las ficciones científicas y por las utopías, en las que buscaba ideas —qué incorporar y

² Cf. RENSOLI, *Introducción al Discours*, pp. 37-43.

³ Son interesantes a este respecto los casos de Huygens, de Kepler y de Fontenelle, señalados por Leibniz en los N.E., IV, XVI, 12, p. 407.

⁴ Leibniz escribe sobre este tipo de pensamiento: «leurs pensées sont le plus souvent confuses, mais comme ils se servent ordinairement de belles alegories, ou images qui touchent, cela peut servir à rendre les verités plus acceptables, pourveu qu'on donne un bon sens à ses pensées confuses». En: Carta a Bourget del 3.1. 1714. En: GP, Bd. 3, pp. 561-564.

qué excluir, evitar o reformular— para su propio proyecto de reforma social. Algunas de las utopías conocidas por Leibniz⁵ fueron, además de las de Th. More (1516) y la *Christianopolis* de V. Andreae (1619), las de T. Campanella (1623) y F. Bacon (1627), que tanto deben a Andreae⁶, la *Histoire des Sévarambes*⁷, sin olvidar los proyectos comenianos plasmados en la *Consultatio Catholica*⁸, y otras obras⁹. No faltaba tampoco la idea utópica en *Eleutheropolis*, ficticia ciudad de publicación de algunos escritos citados por Leibniz, que en la época podían considerarse heréticos o sospechosos¹⁰.

Una visión patriarcal, deudora del platonismo y del aristotelismo, pero también de los intereses epocales, aparece en la *Utopía* de More, en la que coexisten actitudes religiosas muy diversas que recorren la escala entre la religión natural y la fe en un Dios personal, semejante al de las religiones del Libro. Pero también se exponen cuestiones que Leibniz retomará en su momento, casi en los mismos términos: la tolerancia unida al control de los actos dañinos a la comunidad (*Utopía*, pp. 125-126), el Irenismo (*Ibid.*, pp. 124-125), la importancia concedida a la medicina (*Ibid.*, pp. 107-109), la felicidad y el bien personales y comunes como fines de la vida (*Ibid.*, pp. 98-100), pero sobre todo, la necesidad de la metafísica para establecer la verdadera moral, que sólo puede estar fundamentada en la razón (*Ibid.*, pp. 97-98), y es la única vía hacia la verdadera felicidad¹¹.

En las demás utopías podían hallarse los enfoques más disímiles: la utopía religiosa de Th. Münzer sobre una sociedad cristiana que era necesario construir y expandir en combate contra el mal¹² daba paso a la idea de V. Andreae acerca de una sociedad pacífica, pero exclusivamente cristiana y basada en la interpretación protestante de los Evangelios (se diría que la versión protestante del *Ora et labora* de la orden benedictina), es decir, la *Christianopolis*, que desde el punto de vista secular aparecía ya en More junto a la diversidad confesional.

⁵ Cf. A.A., VI, I, p. 398.

⁶ Seguimos aquí la opinión de E. GARCÍA ESTÉBANEZ, *Introducción a Andreae*, pp. 33-34, quien se opone a la interpretación de F. Yates. Cf. Yates-1 y Yates-2.

⁷ Escrita en 1672 por Denys Varaisse D'Allais (¿1635-1685?), fue publicada primero en inglés en Londres, 1675, bajo el título de *The History of Sevarites*, y después en francés en París, 1677. Su rasgo más sobresaliente es presentar a un déspota que emplea la fuerza para liquidar la propiedad privada, controlada desde entonces por el Estado.

⁸ D. Saprykin destaca la relación entre ciertas ideas de la utopía baconiana y del proyecto universal comeniano con la cosmopolítica de Leibniz en: «Leibniz, Comenius, Bacon: Universal Science, Universal Language, and Unity of Mankind». POSER, pp. 346-349.

⁹ También pueden citarse, entre las utopías de la época más cercanas a Andreae, la *Maccaria* de Samuel Hartlieb (1641) y la *Nova Solymia* de Samuel Gott (1648).

¹⁰ En 1654 se publicó una compilación de escritos socinianos titulada *Fausti et Laelii Socini, item Ernesti Sonneri tractatus aliquod theologicici* cuya edición se remite a *Eleutheropolis* («ciudad libre»). Otras obras de corte similar llevaban el mismo lugar de publicación.

¹¹ Fundamentamos esto en: RENSOLI, L., *Über das Ideal des philosophischen Lebens bei G. W. Leibniz*: Studia Leibnitiana, Bd. XXIV/1 (1992), pp. 101-111.

¹² Cf. MANUEL, vol. I, pp. 258-287.

Junto a ellas, Campanella proponía la idea de una ciudad basada en un orden racional y por lo mismo, en las leyes de la armonía: la ley natural aplicada a todos los ámbitos, y conjugada con el conocimiento de las leyes naturales —también las ocultas, de acuerdo con Telesio y con su propia aceptación de la magia— en pos del mejoramiento físico y espiritual del hombre. No se olvide que defendía la pluralidad de mundos, posiblemente habitados¹³, que no descenderían de Adán ni estarían contaminados por el pecado original, y por lo mismo, la Redención de Cristo no tendría efecto sobre ellos¹⁴ (esto, sin embargo, no aporta razones para excluir otra(s) forma(s) de Redención, no revelada(s) por Dios). También sostuvo la idea de una humanidad *terrestre* unificada bajo un gobierno mundial presidido por el Papa y por príncipes sacerdotes, una suerte de *Ciudad de Dios* clerical¹⁵, pues sólo la religión poseía un poder tan unificador como para lograrlo¹⁶, idea que, desde otro punto de vista, estaría presente en el proyecto para la unificación europea del Abbé de Saint Pierre, que se abordará más adelante.

Que la religión, por su valor como factor de cohesión, ha de formar parte indispensable de la *Ciudad de Dios*, más aún, que debe constituir su nacimiento, y, por tanto, un elemento esencial en la vida del *ciudadano* es también una idea central en Comenius y Leibniz¹⁷, aunque, como afirma en una carta a Pellisson, la religión es mucho más que la obediencia a quienes la representan¹⁸.

Tampoco faltará entre las utopías una sociedad cercana al laicismo —que no atea— y altamente desarrollada gracias a los avances de la ciencia y de la técnica (en cuyas bases desempeña un importante papel el hermetismo)¹⁹, como propone F. Bacon. Pero aun ellas, pese a sus diferencias de concepción, se basan en una perspectiva antropocéntrica, incluso *geocéntrica* en la inmensa mayoría de los casos, y el maravilloso país descrito suele ser una ínsula, pero en todo caso situarse en un lugar remoto, de difícil acceso, en clara deuda con la concepción antigua y medieval del *Orbis Terrarum*: siempre el sueño de la *ultima Thule* que deslumbra al viajero con sus inusitadas maravillas, que sobrepujan a sus peligros, también inimaginables.

¹³ Cf. CAMPANELLA, T., *Apologia pro Galileo mathematico florentino*, 1616 (publicado en Frankfurt, 1622).

¹⁴ Cf. POPKIN, p. 39. Es de señalar que el autor no toma en cuenta las obras de Cyrano sobre otros mundos, a las que nos referiremos.

¹⁵ Tómese en cuenta que también Campanella iba en busca de lo que llamaba Leibniz «la verdadera Iglesia», pues experimentó muy duramente en carne propia el poder de la existente, por lo cual ha de tenerse en cuenta que aboga por un clero acorde con los principios del Evangelio.

¹⁶ Aborda estos problemas en obras como *Monarquia Messiae*, *Della Monarchia di Spagna* y *Ad gallorum nationem*.

¹⁷ Cf. WOLLGAST, pp. 266-268, 348, 421-422; BARUZI, pp. 298-302; YATES-1, pp. 150-155. Tratamos esto en: RENSOLI, pp. 323-354.

¹⁸ Carta de Pellisson-Fontanier de finales de octubre de 1690. En: A.A., I, VI, pp. 115-121.

¹⁹ Cf. MCKNIGHT, pp. 130ss.

En el siglo xvii, además de las utopías reflexivas, idílicas o novelescas, inclusive en forma de aventuras acompañadas por innumerables peripecias²⁰, una modalidad novedosa aparecería en la española *Sinapia*, en la que tres culturas muy diferentes no sólo lograban convivir en total armonía, sino cooperar en favor del bien común, todo dentro de un marcado tono de crítica social²¹.

A diferencia de la Edad Media, no se trata sólo de seres y/o costumbres extrañas —a menudo temibles— y diferentes de todo lo conocido hasta entonces, que se muestran como curiosidad o advertencia, sino de organizaciones sociales que muestran al recién llegado precisamente lo que le falta —o lo que le sobra— para ser feliz, lo que debería poner en práctica en su lugar de origen, casi siempre un género de vida que se supone más simple y «natural». Pues lo *natural* comienza a aparecer, en algunos sectores de la conciencia europea, como algo más cercano al orden divino, restauración del Paraíso perdido, idea que culminará en el siglo xviii con la concepción rousseauniana del *buen salvaje*. La opción opuesta no moriría. La noción acerca de una naturaleza corrupta y cruel se uniría a la negación de una Providencia, de modo que quedarían dos posibilidades: la primera, que no hay Dios, y por lo tanto, estamos a merced de nuestras pasiones, esencialmente destructivas, ante todo para el más débil. La segunda, que éste sería una entidad malvada y cruel, idea heredera del «espíritu maligno» al que se refiriera Descartes como el único impedimento insalvable para llevar a cabo su cometido de restablecer el conocimiento humano sobre bases verdaderas e incuestionables.

Sade y Schopenhauer mostrarían más adelante, cada uno en su estilo, las consecuencias de esta segunda opción metafísica. Al plasmar en la *Théodicée* su doctrina sobre cómo las vías de la naturaleza conducen a la Gracia, cómo el mejor de los mundos posibles no sólo hace posible la Ciudad de Dios, sino que debe dar lugar a ella, porque constituye su fin natural, Leibniz muestra una vez más su capacidad visionaria: no basta con evitar los cambios sociales traumáticos. Es necesario también tomar en cuenta los propósitos de quienes los desean, porque pueden, sin saberlo, pretender algo muy similar a dicha Ciudad de Dios.

²⁰ Entre ellas se cuentan las novelas *Candide*, de Voltaire, y *Paul et Virginie*, de B. de St. Pierre, autor también de *L'Arcade*, y la obra *République des Philosophes*, de Fontenelle, quien defendía la pluralidad de mundos. Es de notar que las novelas con «final feliz», en las que los héroes alcanzan un permanente e inalterable estado de dicha tras largas vicisitudes, son profundamente deudoras de las utopías (también de las novelas de caballería y de las novelas bizantinas) y la propia *Candide*, cuyo carácter fuertemente paródico deja empero serias dudas sobre la posibilidad misma de dicha felicidad, es un buen ejemplo.

²¹ Durante un tiempo se creyó que esta obra correspondía al siglo xviii. A ese criterio responde la edición de la obra publicada por la desaparecida Biblioteca de Visionarios, Heterodoxos y Marginados, titulada: *Sinapia. Una utopía española del siglo de las luces*. Poco después, su creación fue situada en el xvii. Cf. CRO, STELIO, *La utopía en España: Sinapia: Cuadernos para la Investigación de la Literatura Hispánica 2-3* (1980), p. 32, n. 1. En ello insiste FERNÁNDEZ SANZ, A., *La utopía solucionista de Jovellanos: El Basilisco* (Oviedo), n.º 21, 1996, pp. 25-27, n. 2.

UTOPÍAS, ESPEJOS Y PARODIAS: CYRANO DE BERGERAC

No faltaron en el siglo xvii obras oscilantes entre la utopía y la parodia. Un buen ejemplo es Rabelais, quien, en su inusitada abadía de Thélème, convierte en obligaciones las necesidades y expansiones que la naturaleza exige, siempre honestamente conducidas, entendiendo por honestidad el control racional de los impulsos naturales, no condenados, sino altamente apreciados, y para los que se ofrecen caminos de feliz realización: «en el fondo, Thélème no es sino una utopía humanista»²². Además, en el Libro IV del *Pantagruel* no escatima imágenes y episodios tomados de diversas utopías, geografías y obras hagiográficas medievales, o basados en ellas, irónico compendio de los rasgos —positivos o negativos, pero siempre sorprendentes— atribuidos al *lugar remoto*, diferente del *mundo civilizado* al que los protagonistas suelen pertenecer²³. Todo esto, tras regocijarse en las características grotescas que supone en los habitantes de *Utopía*. Otro francés, Isaac La Peyrère, haría pública en Europa su concepción sobre los preadamitas²⁴, seguida, fuese por su influencia o por caminos independientes²⁵, por cabalistas como el italiano Rabí Isaac Cantarini, que compartió sus ideas con intelectuales no judíos, y Lady Conway²⁶, entre los platónicos de Cambridge, quien resulta particularmente importante en el caso de Leibniz y se refiere a la creación de un mundo invisible anterior al conocido²⁷.

También en Francia aparecieron dos peculiares obras, no consideradas por su autor como obras filosóficas, sino *simplemente* como *historias cómicas*, quisieron invertir los términos del orden natural para abordar problemas vitales del hombre y de las ideas, costumbres e instituciones: nos referimos a *L'autre monde ou les etats et empires de la lune* y a la *Histoire comique des etats et empires du soleil*, de Savinien Cyrano de Bergerac²⁸.

Profundamente influido por personalidades tan antitéticas, incluso enfrentadas entre sí —como Campanella y Gassendi—, Cyrano, al igual que Rabelais o Molière, cultivó lo que M. Bajtin ha llamado *una concepción cómica del mundo*²⁹ o, si se prefiere, del *mundo al revés*³⁰. La inversión del orden conocido, estable-

²² Cf. BAJTIN, pp. 372-374, 388-389. La cita aparece en la p. 389.

²³ Cf. BAJTIN, pp. 290ss, 310ss, 331, 357ss.

²⁴ *Praeadamitae* apareció primero en Amsterdam, 1655, en latín; en 1656 en Londres, como *Men before Adam*.

²⁵ No se olvide que esta doctrina había sido aceptada, o al menos ponderada, por autoridades judías como Yehuda Haleví (*El Cuzary*, I, 61-63) y Maimónides (*Guía de perplejos*, Libro III, cap. 29).

²⁶ Cf. POPKIN, pp. 90-91; CONWAY, pp. 12-13.

²⁷ Cf. ORIO, II, pp. 194-196. Como ya se ha dicho, la obra de La Peyrère era conocida en Inglaterra, además de otras figuras que habían tratado el tema. Cf. POPKIN, Ch. III.

²⁸ Ambas obras se publicaron póstumamente con los títulos de: *Histoire comique par M. de Cyrano Bergerac, contenant les etats et empires de la lune* (1657) e *Histoire comique des etats et empires du soleil* (1662).

²⁹ BAJTIN, pp. 65, 121.

³⁰ Se desarrolla esta idea con todo detalle en diversos aspectos de la cultura de inicios de la modernidad en Lafond-Redondo.

cido, el único aceptado por la mayor parte de las autoridades en boga, sin corresponderse exactamente con su opuesto, revelaba, sin embargo, sus inconsistencias y absurdos.

La forma novelada permitía mezclar lo trágico y lo cómico, las reflexiones más profundas con las sugerencias, a veces desbocadas, de la fantasía, la crítica con la burla, los frutos de la razón con la libre imaginación poética, de modo que la ambivalencia así lograda transmitiera en forma eficaz el espíritu despiadadamente crítico del autor y su esencial escepticismo. Al situarse en otros planetas, podían pasar ante los ojos de algunos por *simples* parodias. En este terreno ya había incurrido también el inglés Francis Godwin³¹, al que también quiere continuar Cyrano: la ínsula o tierra firme remota pasaba a ser *el otro mundo*, lo que equivale a decir otro planeta. Con ello, inauguraban la forma moderna del *lugar utópico*, cuya eclosión se produce en nuestros días en la ciencia ficción y en el cine³².

Leibniz, uno de los autores que podrían creerse más alejados de la parodia³³, pero en verdad familiarizado con ella³⁴, leyó estas obras con mucha atención³⁵. Había sobrados motivos para que lo hiciera y al menos tres de vital importancia: el autor era un conocido crítico de la religión y de la sociedad, uno más entre los llamados *libertinos*³⁶, con una bien ganada fama de ateo, de esos que Leibniz caracteriza con gran preocupación³⁷ por cuanto dichos *esprits forts*³⁸ difundían entre los intelectuales europeos el más profundo recelo ante las virtudes humanas³⁹ y

³¹ Autor de *L'homme dans la lune ou le voyage chimérique fait au Monde de la Lune, nouvellement découvert par Dominique Gonzales, Aventurier Espagnol, autrement dit le Courrier Volant*, trad. par J. Baudoin, Paris, 1648.

³² No es posible analizar aquí el papel de las utopías en las ideologías, por lo que nos limitamos al lugar utópico.

³³ Podría dudarse de esto al pensar en escritos leibnizianos como *Mars Christianissimus* (SALAS, pp. 247-274) o *De Insula utopica* (A.A., IV, I, pp. 408-410), pero adentrarse en este tema exigiría una investigación diferente. En todo caso, el cultivo de la literatura paródica, o al menos el interés por ella formaban parte del espíritu de la época, aunque su fuerza y sus características variaban de un país a otro.

³⁴ No se olvide que, durante sus años en París, Leibniz pudo conocer más de cerca la cultura francesa y familiarizarse con la dimensión irónica y/o cómica de la reflexión, no sólo transmitida por los llamados *moralistas*, sino por los escritores y artistas, tanto en la literatura como en el teatro, al que Leibniz asistía regularmente y en el que aún pudo ver actuar a Molière, según cuenta E. Hochstetter (*Zu Leibniz' Gedächtniss*, Berlin, 1952).

³⁵ Tomando sólo dos obras fundamentales, en los N.E. aparecen referencias directas a Cyrano en: II, XXIII, 13; II, XXVII, 9; IV, I, 1; IV, XVI, 12. Hay referencias a la obra de F. Godwin, cuyo héroe retoma Cyrano, en III, VI, 22 y IV, XVI, 12. En la Théod. aparece en II, 343 una importante reflexión que se analizará más adelante.

³⁶ Está dedicada a la discusión en torno al concepto de libertinaje la documentada obra de Cavaillé. Véanse también los trabajos de Adam, GOUIER, Ch. II, «L'humanisme libertin», pp. 23-29; FÉBVRE, L., «Los orígenes del espíritu moderno: libertinaje, naturalismo y mecanicismo», en: FÉBVRE, pp. 197-214; HARTH, pp. 52-54, 105-106, 118-119, 210-213.

³⁷ Cf. N.E., IV, XVI, 4.

³⁸ Cf. LA BRUYÈRE, Ch. XVI.

³⁹ Debe pensarse en La Rochefoucault, Jacques d'Esprit y Louis des Bans, entre otros. Leibniz escribe sobre esto en: «Réflexions sur l'art de connaitre les hommes». En: FC-1. Un escrito breve pero interesante de Leibniz a este respecto aparece en A.A., VI, IV, C, pp. 2706-

contribuían a fomentar el escepticismo y el agnosticismo en religión, moral y política hasta en las personas más ilustradas y sensibles, que perdían la fe en cualquier esfuerzo por mejorar la sociedad⁴⁰. Eso sin contar con la burla y la licencia moral, que mucho debían a la cultura popular, en especial a la «de la risa», uno de cuyos ejemplos más interesantes en el siglo xvii fue la obra, aparecida en París en la más tierna infancia de Leibniz, *L'école des filles ou la philosophie des dames*⁴¹, atribuida a Michel Millot, y que ha sido calificada de «ciencia del Eros», comparable con el *Discours de la Méthode*⁴².

Además, las ciudades descubiertas por el viajero se hallaban fuera de la tierra y sus pobladores no eran precisamente hombres, aunque sí seres racionales, es decir, inteligencias o almas *no descendientes de Adán*, a veces más ingenuos, a veces más crueles, a veces más necios. En tercer lugar, sus características biológicas, su moral y su organización social no los llevaban a ser necesariamente felices ni mucho menos justos, algo constatado en las vicisitudes experimentadas por el sufrido viajero, cuyas impresiones en nada se parecen a las de Rafael Hytloodeo, y menos aún responden al reino feliz y armónico que propone Campanella.

Todo ello parecería estar muy lejano de la concepción leibniziana acerca de la *Ciudad de Dios*, si no se tuviese en cuenta que uno de los principios establecidos por Leibniz de mayor importancia en moral, religión y política es el del *lugar del otro*, tema al que dedica importantes páginas⁴³. Pues no sólo es posible ampliar así la propia perspectiva, sino colocarse lo mejor posible en la de quien no necesariamente piensa ni siente del mismo modo, al que tal vez hay que convencer, del que casi seguro hay que aprender.

Cyrano podía ofrecer a Leibniz el más opuesto al suyo de todos los puntos de vista posibles, de engañosa duplicidad además, por cuanto los límites entre el bien y el mal, entre lo humano y lo que no lo es se desdibujan. Precisamente la relatividad hiperbolizada que había logrado sumir en el escepticismo al Marqués de Pianesse, y por lo mismo, aquel cuya crítica más enseñanzas podía proporcionarle. De un curioso modo, las concepciones expuestas por Cyrano en sus *Oeuvres comiques* y por Leibniz en la *Conversation du Marquis de Pianese* constituyen las dos caras de una misma moneda, como ángulos opuestos y convergentes.

2707, bajo el título: «Reflexions importunes sur la misère humaine». Sobre el tema, véase el significativo prefacio a Lafond, pp. I-XLI; RENSOLI, L., *Pascal y Leibniz: razón y sentimientos*: Estudios filosóficos, n.º 132, vol. XLVI, mayo-agosto 1997, pp. 287-303.

⁴⁰ A este tema se consagra la importante obra leibniziana: *Conversation du marquis de Pianese, Ministre d'Etat de Savoye, et du Père Emery Eremitte: qui a esté suivi d'un grand changement dans la vie de ce Ministre, ou Dialogue de l'application qu'on doit avoir a son salut* (1679-82), A.A., VI, 4, C, pp. 2245-2283. Hay traducción reciente al español (véase la bibliografía). Los peligros del escepticismo se señalan también en la *Memoire pour personnes illustrés et de bonne intention*.

⁴¹ La versión empleada aquí es la traducción al español de J. A. Soriano.

⁴² Cf. JEANNERET, II, 7-1 y 8-2. La influencia de esta obra se extendería hasta el siglo xviii en autores como Chordelos de Laclós y el Marqués de Sade, entre otros.

⁴³ Cf. «La place d'autrui», A.A., IV, III, pp. 903-904. De cerca le sigue el escrito «Des Controverses» (A.A., IV, III, pp. 204-212), que toca también varios aspectos contenidos en el primero.

El *otro mundo* de la luna evoca de inmediato las imágenes medievales de cualquier *Orbis terrarum*: en él coexisten el Paraíso terrenal y una especie de seres racionales, semejantes en casi todo al hombre, salvo su cuadrupedia —nota ridícula que pone en tela de juicio la superioridad humana en el universo, propia de las religiones del Libro—, que han formado una sociedad tan despiadada, intolerante y mentalmente limitada como la terrestre, en la que el viajero encontrará la continuación de las penalidades y persecuciones inquisitoriales sufridas en la tierra, que lo obligaron a huir por el aire.

La naturaleza caída se muestra en este mundo y en el otro. Como contrapartida, sucede que, en la caricatura del Paraíso terrenal descrita por Cyrano sólo han entrado seis seres, entre ellos Adán y Eva⁴⁴, que tras ser expulsados por el Creador, descendieron a la tierra (considerada por ellos como luna)⁴⁵ huyendo de la cólera divina⁴⁶, desatada según es sabido por el pecado de ambos. La razón de esto, según Cyrano, es que *sólo allí estarían a salvo*, en rotunda negación de la omnipotencia divina, que de paso asegura que en la tierra todo crimen contra las leyes divinas —que incluyen los cometidos contra el prójimo— queda impune. Eso, sin contar con el grave problema teológico que se plantea una vez más: ¿Son descendientes de Adán los selenitas o cualesquiera habitantes de otros planetas? ¿No lo son entonces los terrícolas? ¿Lo son tanto unos como otros? ¿Por qué entonces no se menciona más que a los terrícolas en la Biblia judía⁴⁷, cuyos libros las Biblias cristianas asumen en su mayor parte? ¿Pone esto en tela de juicio la veracidad de las Escrituras o sólo su literalidad? ¿Qué reservas podía tener frente a lo anterior Leibniz, luterano pero ecuménico, cristiano pero no biblicista⁴⁸, que conocía bien la represión de las ortodoxias, fuera por experiencia propia⁴⁹ o como testigo?

El viajero encontrará en el Paraíso al Profeta Elías⁵⁰, ascendido a la luna y transformado en un joven efebo, quien le revela muchos hechos importantes, recogidos por la imaginación popular en forma de mitos y fábulas, diferentes según la visión de cada pueblo, precisamente la tesis que sobre los mitos expondría en el siglo siguiente G. Vico⁵¹, pero siempre acompañada del elemento paró-

⁴⁴ Los otros son, según Cyrano, Enoch, el Profeta Elías, Juan el Evangelista y el viajero.

⁴⁵ Cyrano ha asimilado la idea de Galileo acerca de la relatividad de las posiciones de los astros del sistema solar entre sí, de modo que los que llamamos tierra y luna son luna uno de otro. Aún no se conoce la definición de *luna* como satélite.

⁴⁶ Nótese la semejanza con Jonás, 1, 3. Véase también el Salmo 139, 7-14.

⁴⁷ La *Torah* sólo registra, en Génesis I, 27, la creación del hombre, que repite en II, 7, lo que se ha interpretado a veces como una alusión a dos creaciones, y entre los cabalistas, como la separación del Adam original, andrógino.

⁴⁸ Cf. Andreu IV, pp. 87-91.

⁴⁹ Es bueno recordar aquí la demora de su doctorado, vetado en Leipzig por la Ortodoxia luterana y finalmente obtenido en Mainz.

⁵⁰ Cf. 2 Reyes 2, 5-11.

⁵¹ Cf. Erba, pp. 44-47. Que Vico tuvo como un objetivo de primer orden refutar la teoría sobre los preadamitas lo ha demostrado A. MOMIGLIANO («Vico's Scienza Nuova: Roman 'Bستاني' and Roman 'Eroi', *History and Theory*, V, 1966, pp. 3-23). Véase también: POPKIN, pp. 91-92, 197.

dico, evidente cuando evoca ciertas antiguas ideas gnósticas en torno a la presencia de la serpiente en el cuerpo del hombre (como intestino) o la preñez femenina como resultado del veneno de la serpiente⁵²; en suma, la serpiente ligada al sexo, a la concepción y a las funciones excretoras. Incluso la forma de locomoción de los habitantes de la luna podría vincularse con la burlesca tradición medieval de los cuadrúpedos de Bayeux, tal vez con la fiesta del asno⁵³.

Las sociedades solares no se quedan atrás: una formada por los pájaros —aparentemente el reino de la inocencia— está, sin embargo, animada por los más crueles deseos de venganza contra el hombre, que pasa a ser escoria y escándalo de la Creación en lugar de centro y fin, en claro antecedente de ciertos postulados del ecologismo contemporáneo. Unos por la desconsiderada crueldad y otros por el espíritu de venganza, muestran por igual la naturaleza caída. En otras se encuentran hombres que se desintegran en numerosos animales, o bien seres que perduran compuestos por múltiples criaturas, y no falta una reflexión del viajero, quien con perfecta comprensión de la relatividad de las visiones según las perspectivas, concibe la posibilidad de que la Tierra fuese antaño un sol, habitado por preadamitas⁵⁴, idea ya sostenida por Bruno (fue uno de los errores que se le imputaron en el proceso que culminó con su muerte) y resucitada a propósito de la discusión sobre el origen de los pobladores de América⁵⁵.

Todo esto arroja una conclusión: tan absurda como la perspectiva geocéntrica en astronomía (ya refutada por Copérnico y Galileo) y en filosofía (si se acepta la pluralidad de mundos), sería la *antropocéntrica* en cualquier sentido. Pues la posesión y uso de la razón no tiene por qué corresponder necesariamente *al hombre*, o al menos al tipo de hombres conocidos, cuestión en la que, un siglo después, insistiría J. Swift en sus *Viajes de Gulliver*⁵⁶. Y muchas ideas centrales de la Biblia (judía y cristiana) y de las teologías basadas en ella tendrían que ser desechadas, o al menos profundamente reformuladas, v. gr., la Creación y el papel de Jesús como Redentor⁵⁷. Eso, en el caso —no siempre seguro— de que se quisiera defender el contenido bíblico como única, verdadera y auténtica Revelación divina.

LEIBNIZ Y CYRANO

Leibniz lo entendió muy bien. Por lo mismo, Cyrano aparece citado y comentado entre sus reflexiones acerca de la pluralidad de mundos y la fundamenta-

⁵² Cf. GNÓSTICOS, I, pp. 46, 234-239, 247-250.

⁵³ Cf. BAJTIN, pp. 75-81.

⁵⁴ Cf. CYRANO, pp. 214-216.

⁵⁵ A esto se refiere, pocos años después de la muerte de Leibniz, B. J. FEJÓO en su *Teatro crítico universal*, tomo V (1733), Discurso XV, I-VII.

⁵⁶ G. Steiner señala con razón que «asignar una perfecta verdad semántica a criaturas que no son hombres fue un golpe maestro de Swift» (STEINER, p. 415), en el camino hacia esta desantropomorfización. Si una de las preocupaciones fundamentales de la época —y de Leibniz en particular— era la búsqueda del lenguaje universal, habría que analizar más profundamente la dimensión teológica del problema, abordado una y otra vez sin solución.

⁵⁷ Cf. HARTH, pp. 138-140.

ción de éste como el *mejor de los posibles*. Pero ello lo obligó también a retomar otros problemas como las nociones de *razón*, *mundo*, *seres inteligentes* y —como cristiano que al igual que Andreae, Campanella y Comenius, trabajaba en favor de una Europa (y a la larga, una humanidad) mayoritariamente cristianas— el papel de Jesucristo en la historia del universo. A ello se unen las obras del gassendista F. Bernier, no sólo sus libros de viajes, que recogen valiosas observaciones sobre el Indostán y otras regiones⁵⁸, sino su clasificación de los tipos humanos⁵⁹, que con un descarnado racismo, convertía las razas humanas en especies diferentes, escrito que Leibniz criticó con fuerza señalando su falta de fundamentos científicos⁶⁰ y sus funestas repercusiones morales.

Es por esto, a nuestro juicio, por lo que la discusión sobre estos temas ocupa un lugar muy importante en los *NE*⁶¹, pero sobre todo, en la *Théod.*, es decir, en obras de madurez, cuando su cosmopolítica estaba ya conformada. Defender la *causa de Dios* supone para un cristiano como Leibniz —y también supondría para un judío y para un musulmán—, argumentar la unidad y el sentido de la Creación, y con ella, de la historia, con todos los problemas que de ahí se siguen, especialmente el del mal en todas sus formas, sea imperfección y finitud, sea transgresión de las leyes divinas y/o de normas morales. Por lo mismo, el papel de todos los seres creados en el desenvolvimiento universal, su significación teológica y la posición del hombre en esta urdimbre.

Hay ideas de Cyrano, sean o no originales suyas, que Leibniz acepta por irrefutables. La principal es la posibilidad de la existencia de otros mundos, habitados por seres inteligentes, que incluso podrían ser muy superiores a los terrícolas (también en la Tierra existen países más avanzados que otros), aunque estos últimos tienen, sin embargo, la primacía en este mundo y constituyen el fin del mismo y de todo proyecto⁶². Entonces, ¿qué es exactamente *el mejor de los mundos posibles*? ¿Sólo el planeta Tierra? ¿Toda la Creación?

⁵⁸ Cf. BERNIER (publicada originalmente en París, 1670-1671).

⁵⁹ Cf. «Nouvelle division de la terre par les différentes espèces ou races d'hommes qui l'habitent», en: *Journal des Savants*, París, 24 Avril 1684, pp. 85-89. Sobre esto: POLIÁKOV, p. 143.

⁶⁰ La respuesta de Leibniz a la tesis de Bernier se publicó póstumamente en el *Otium Hanoveriana sive Miscellanea*, Leipzig, 1718, p. 37. Cf. POLIÁKOV, L., *op. cit.*, p. 143. Nótese la distancia temporal entre el trabajo de uno y el de otro.

⁶¹ Que Leibniz analizó repetidamente la idea de Bernier, lo muestra este pasaje de los N.E. (III, VI, 36, p. 282): «... hubo un viajero que creyó que los negros, los chinos y, por último, los americanos no tenían ningún parentesco de raza ni entre sí, ni con los pueblos que se parecen a nosotros. Pero como conocemos el interior esencial del hombre, es decir, la razón que subsiste en el mismo hombre y se encuentra también en todos los demás hombres, y no se nota nada fijo e interno en nosotros que forme una subdivisión, no tenemos base para creer que entre los hombres haya, en lo que respecta a la verdad de lo interior, una diferencia específica esencial, como la que encontramos entre el hombre y la bestia».

⁶² En los N.E., IV, XVI, 12, p. 408, Leibniz escribe: «Aunque en algún otro mundo pueda haber especies intermedias entre el hombre y la bestia (según el sentido que se dé a estas palabras) y que haya en apariencia alguna porción de animales racionales por encima de nosotros, a la naturaleza le ha parecido bien alejarlos de nosotros, para concedernos sin contradicción la superioridad que ejercemos en nuestro globo». Estas palabras introducen al menos

Hay dos sentidos de la palabra *mundo* a tener en cuenta: debe recordarse ante todo que la idea de *mundo* en el siglo XVII solía referirse aún a planetas con sus propias características. En segundo lugar, remitirse a la definición leibniziana de *mundo*, expresada en *Théod*⁶³. Pues dicha definición permite comprender el mundo como unidad de la multiplicidad, no sólo en fenómenos, sino aun en formas de organización de los seres, propias de diferentes regiones que coexisten, de modo que, al igual que en diversos países o continentes se encuentran minerales, plantas o animales muy diversos, a veces nunca antes vistos, y razas humanas con formas de vivir y obrar ajenas a las europeas, podría presentarse lo mismo en otros planetas sin negar por ello la unidad de la Creación.

Ya entrados en el terreno especulativo, se hace imposible negar ciertas posibilidades, pero sigue siendo posible evaluar su eficacia metafísica, por así decirlo, suponiendo que existieran. Leibniz afirma que en cualquier caso serían «fort inférieures en bien au nôtre»⁶⁴, debido a la *menor eficacia* de su organización para producir el mayor número de bienes. No existe otra vía, «car puis-je connaître et puis-je vous représenter des infinis et les comparer ensemble? Mais vous les devez juger avec moi *ab effectu*, puisque Dieu a choisi ce monde tel qu'il est»⁶⁵.

Leibniz recurre a la regla matemática según la cual resulta imposible comparar dos infinitos, por lo que hay que remitirse a sus efectos, es decir, recurrir a un argumento de carácter moral. Pero al evocar las utopías de diversos tipos podríamos preguntarnos con razón por qué el mundo que representan sería para Leibniz forzosamente peor que el nuestro, toda vez que pretenden mostrar sociedades ideales, en las que reinan la prosperidad, la paz y el orden, o al menos muestran en principio tantos males como las ya conocidas, pero no más, y en todo caso se asegura la satisfacción de necesidades fundamentales como el alimento, el estudio, siquiera básico, y la vida familiar.

Hay varias razones, si aceptáramos analizarlas como las sociedades naturales: una de ellas es su aislamiento, que parece ser una condición para que pueda funcionar. La otra es el gregarismo imperante en la mayoría de ellas, en el que además, la libertad humana no tiene lugar, o lo tiene dentro de límites muy reducidos, debido a un sistema de gobierno que suele organizar la vida cotidiana y

una duda razonable acerca de la unidad de los seres inteligentes en el mundo. También en los N.E., III, VI, 12, p. 264, escribe: «Tenemos motivos para estar persuadidos de que hay muchas especies de criaturas por encima de nosotros de las que hay por debajo, porque estamos mucho más alejados en grado de perfección del ser infinito de Dios que de aquello que más se aproxima a la nada. Sin embargo, no tenemos una idea clara y distinta de todas esas diferentes especies».

⁶³ «J'appelle *monde* toute la suite et toute la collection de toutes les choses existantes, afin qu'on ne dise point que plusieurs mondes pouvaient exister en différents temps et différents lieux. *Car il faudrait les compter tous ensemble pour un monde, ou si vous voulez pour un univers*», *Théod.*, I, 8, p. 108. La cursiva es nuestra.

⁶⁴ El pasaje completo dice: «Il est vrai qu'on peut s'imaginer des mondes possibles sans péché et sans malheur, et on en pourrait faire comme des romans, des utopies, des Sévarambes, mais ces mêmes mondes seraient d'ailleurs fort inférieurs en bien au nôtre». *Théod.*, I, 10, p. 109.

⁶⁵ *Théod.*, I, 10, p. 109.

prevé con gran rigor normas y castigos, al modo de una dictadura más o menos benévola, sea cristiana, sea de sabios o de otra clase, bajo la clara influencia platónica.

Se trata, en suma, de hombres que se imponen a otros *en favor del bien común*, que resulta en casos así, por lo menos, dudoso. A principios del siglo XVII William Shakespeare, poeta nada ajeno a la filosofía, había planteado con gran claridad los términos del problema en su comedia *The Tempest*: el sabio y racional Próspero, que no ha tenido reparos en apelar a la magia —como muchos sabios de los siglos XVI-XVII, entre ellos Leibniz, apelaron al hermetismo⁶⁶— cuando ha sido necesario, tiene a su servicio, de muy distintas maneras, a dos seres antitéticos: Ariel, el numen, el espíritu creador sin apenas asidero a la tierra, y el primitivo Calibán, que sólo entiende de instintos primarios y de temor al castigo.

Pero estos seres representan también propiedades esenciales de todo hombre, que sólo la razón es capaz de equilibrar, si no intenta ahogar a ninguno de los dos, ni supeditarse por entero a uno u otro, ni tomarlos como simples esclavos: ni la dimensión más sublime del espíritu ni los instintos primarios pueden dominar por sí solos la vida humana, que dejaría de serlo para convertirse en naturaleza angélica o bestial. Próspero ha sido injusto con ambos al esclavizarlos sin más, y quizás por ello ha debido permanecer durante tanto tiempo en la isla, para aprender sobre su verdadera función en la creación de un orden justo. Se arrepiente de haber hecho sufrir a Ariel y comprende que el excesivo rigor ha generado en Calibán un fuerte resentimiento. Próspero se despide de Ariel, devuelto a la libertad de los elementos, con una evidente tristeza; y con alivio de Calibán, confinado para siempre a la isla, sólo cuando está preparado para una vida plena entre los hombres, como uno de ellos y no como un sabio aislado y, en gran medida, tiránico.

En la isla, sólo Próspero es libre. Pero Próspero aspira a vivir como hombre libre entre hombres libres. No hay orden social superior (*¿Ciudad de Dios?*) sin la razón. Ni siquiera orden a secas, pues las sociedades cuya regulación se basara en el miedo y/o la esperanza de los súbditos⁶⁷ podrían desmoronarse fácilmente por actos de rebeldía causados por el temor y la insatisfacción. Pues cumplir adecuadamente la misión de señorear sobre todas las criaturas⁶⁸ significa también no abusar de ellas.

Leibniz recuerda que «les actes tyranniques suscitent non l'amour mais la haine, quelque grande que soit la puissance en leur agent, et même d'autant plus que cette puissance est plus grande, encore que la crainte supprime les manifestations de cette haine»⁶⁹. Y aunque dicho odio no surgiese de inmediato, ¿qué garantizaría que no llegara el momento en que esta imposición comenzara a tener como fin los deseos o intereses egoístas de algunos y no precisamente el

⁶⁶ Esta faceta de Leibniz ha sido ampliamente tratada en Orío. También en Coudert 1 y 2.

⁶⁷ Cf. Discours, 16-a, p. 167-169; ROBINET, pp. 25ss. Spinoza había abordado el tema en la *Ética*, III, definiciones XII, XIII, pp. 238-239; III, prop. XLVII, pp. 301-302.

⁶⁸ Génesis I, 26ss.

⁶⁹ La Cause de Dieu, 118. En: Théod., p. 447.

bien común? Pues no hay que olvidar que el mal está presente en el alma humana en cualquier caso⁷⁰ y que los modos de reprimirlo y la educación pueden mitigarlo, pero no hacerlo desaparecer.

En resumen, el devenir de este mundo tiene su base antropológica en la idea de que, para poder no pecar, es necesario tener libertad interior para pecar, aunque las leyes divinas y humanas castiguen el mal causado. Mundos sin pecado serían mundos sin libertad, en los que la Creación *como historia* sería imposible. Pues el pecado convierte en historia un estado original de armonía entre Dios y el hombre (y toda la Creación) al quebrantarlo y transformar así el devenir universal en camino hacia la restauración de dicho orden, en la que intervienen la Gracia divina y los esfuerzos humanos⁷¹.

Pero en sentido metafísico, el mal se asocia con la imperfección de la criatura y según la Kabbalah, estudiada con interés por Leibniz, con la presencia en el alma humana de la chispa negativa, es decir, el *yesser horá* o *dios extraño*⁷², por lo que una Creación en la que el mal no exista, al menos como potencialidad, no es posible. Sin embargo, se presentaría un problema teológico de consideración: ¿habría alcanzado el pecado original a esas civilizaciones posibles? o quizás, ¿habrían pecado independientemente de Adam y Eva, y la historia y por lo mismo, la Salvación serían para ellos *otras*? ¿O podrían simplemente *no haber pecado* ni haber sido afectados por el pecado adámico?

Por lo que a la Salvación respecta, podría pensarse que la obra redentora de Jesucristo no alcanzó más que a los habitantes de la Tierra y que los de ningún otro planeta habrían sido redimidos; eso, en el caso de existir, toda vez que las Sagradas Escrituras no hacen mención de ellos. Pero, si nos alejamos de posiciones extremas sobre esta cuestión, propias del fundamentalismo cristiano o de otras religiones del Libro, habrá que pensar que, al igual que existen *vías extraordinarias de Salvación* para los pueblos de esta tierra que no conocen el Cristianismo⁷³, las habrá para los de otras regiones del universo⁷⁴, pues «toutes les voies de Dieu ne nous sont pas découvertes»⁷⁵, lo que posee fundamento bíblico en la propia Torah⁷⁶, esencial para judíos y cristianos, mal que les pesara a los partidarios del exclusivismo confesional o religioso.

⁷⁰ Cf. La Cause de Dieu, 90-101. En: Théod., pp. 442-444.

⁷¹ Cf. Leibniz trata esta cuestión en *Apokatástasis*. Es también la idea que restituyó al Protestantismo en el siglo xx el teólogo D. Bonhoeffer.

⁷² Cf. COOPER, pp. 151-161; ROSENBERG, pp. 31, 84-91. La referencia al *dios extraño* aparece en la p. 90. Véase también SCHOLEM, pp. 122-128. Explicamos esto en el trabajo: *El mal como parte del orden universal según Leibniz*: Revista *A parte rei*, 18, noviembre de 2001 (<http://aparterei.com/mal.htm>).

⁷³ Este tema, en el que Leibniz se interesó durante toda su vida, tuvo un momento importante en su correspondencia con Pellisson-Fontanier. Cf. A.A., I, VI, pp. 73-81.

⁷⁴ Cf. La Cause de Dieu, 111. En: Théod., pp. 445-446.

⁷⁵ La Cause de Dieu, 111. En: Théod., p. 446.

⁷⁶ En Deuteronomio, 29, 28, se dice: «Las cosas secretas pertenecen al Eterno nuestro Dios; pero las cosas que son reveladas son para nosotros y para nuestros hijos por siempre». La Biblia (hebreo-español), vol. I, p. 340.

Leibniz acepta como «hipótesis más verosímil» el que «en otro lugar del universo o en otro tiempo, haya un globo que no difiera *sensiblemente* de éste en que habitamos, y que cada uno de los hombres que lo habiten no difiera *sensiblemente* de cada uno de nosotros»⁷⁷. La clave consiste en que, si bien los medios disponibles para el hombre no permiten ni permitirían nunca llegar a discernirlos, la sabiduría de Dios, que los habría creado, sí podría hacerlo. Pero a la larga, también el hombre, pues toda diferencia acaba por plasmarse en el devenir⁷⁸, de modo que, junto al principio de la identidad de los indiscernibles, quedaría a salvo la idea de que uno y sólo uno de los infinitos mundos posibles sería el mejor.

En un fundamentado estudio⁷⁹, R. Popkin afirma que Leibniz no acepta la existencia de los preadamitas. Ciertamente no se hallará en los escritos Leibnizianos, al menos en los conocidos hasta el momento, un intento de defensa o de refutación de esta idea de Isaac La Peyrère, aunque sí interés hacia él⁸⁰. Un hecho significativo en el caso de Leibniz, también destacado teólogo, es que no preste alguna atención al menos al singular papel que, según La Peyrère, los judíos estaban llamados a desempeñar en los próximos tiempos, lo que sí encuentra una resonancia en Spinoza⁸¹. No se olvide que Leibniz hacía suya la extendida idea de que la función protagónica del Judaísmo en la historia de la Redención había sido asumida por el Cristianismo. Esto y la inexistencia de un Estado judío —no previsible en aquel momento— permiten comprender la falta de interés de Leibniz en las implicaciones mesiánicas de la doctrina de La Peyrère⁸².

Sin embargo, existen elementos que permiten considerar una aproximación de Leibniz al tema, si bien muy discreta, además de su evidente conocimiento de la obra de La Peyrère. Uno de ellos es la ya analizada posibilidad de la existencia de mundos que se desenvuelven paralelamente. Otra es la posibilidad de la existencia de mundos que se suceden, también irrefutables⁸³. Los habitantes de al menos algunos de estos mundos posibles podrían ser preadamitas. Pero no se olvide que la imposibilidad de refutar algo no lo convierte por sí misma

⁷⁷ N.E., II, XXVII, 23, p. 212. La cursiva es nuestra.

⁷⁸ Leibniz escribe: «... los dos mundos semejantes y las dos almas semejantes de los dos mundos no lo serían más que por cierto tiempo. Pues habiendo una diferencia individual, es preciso que esa diferencia consista, por lo menos, en las constituciones insensibles que se deben desarrollar en la serie de los tiempos». En: N.E., II, XXVII, 23, p. 213.

⁷⁹ Cf. POPKIN, R., «Leibniz and Vico on the pre-Adamite Theory», en DASCAL-YAKIRA, pp. 377-386.

⁸⁰ En marzo de 1676, Leibniz registra así la muerte de Isaac La Peyrère: «La Peyrere (*sic*) auteur des *Praeadamites*, est mort depuis quelques jours, on dit même qu'assez mal». A.A., VI, III, p. 395.

⁸¹ Cf. POPKIN, R., *Isaac La Peyrère*, pp. 84-88; SPINOZA-TTP, pp. 133-134.

⁸² Abordamos este aspecto en: RENSOLI, L., *Leibniz busca un alter ego para la Europa cristiana: ¿por qué no los judíos?*: Revista *El Olivo*, XXII, 47 (1998), pp. 17-37. También en: *L'Irenique leibnizienne: entre Judaïsme et Islam*. Triki et alia, pp. 55-77.

⁸³ Leibniz escribe: «No se podría refutar a aquel que dijese que dos mundos de los cuales uno sigue al otro, se tocan en cuanto a la duración, de suerte que el uno comienza necesariamente cuando el otro termina, sin que pueda haber intervalo (...), porque este intervalo es indeterminable». En: N.E., II, XV, 1, p. 137.

en real. En nuestro tiempo, Popper calificaría de no científica dicha doctrina precisamente por no poder ser refutada. Leibniz la sitúa entre las especulaciones que no permiten ulteriores desarrollos.

Este problema tiene su continuación en el de la posibilidad de existencia de seres inteligentes distintos del hombre, fuesen o no equiparables con éste por sus capacidades, que Cyrano plantea varias veces en sus dos obras sobre *el otro mundo*, sea con los cuadrúpedos ya mencionados, sea con el reino de pájaros que existe en el Sol. En el caso de Cyrano, se produce, bien una división que no implica coexistencia pacífica sino, bien aislamiento, bien un intercambio de papeles, como sucede en el Sol con el reino de las aves y los hombres formados por la aglomeración de ellas, o en la luna con el Paraíso terrenal y el país de soberbios cuadrúpedos, con los primeros padres emigrados a la Tierra o con los filósofos terrícolas que, según revela Campanella, han emigrado al Sol, o el reino de los amadores, que evoca la Abadía de Rabelais, en la que reina una honesta libertad del amor. Reinos todos con leyes diversas y aun contradictorias entre sí. Pero, si la razón es solamente una, ¿podrían ser ejemplares en algún sentido países con leyes y costumbres tan diversas?, ¿lo son todos?, ¿es preferible alguno? En realidad, Cyrano plantea, entre otros, el problema de la diversidad de razas, civilizaciones y culturas, y las presuntas superioridad o inferioridad de cada una, ilusorias ambas.

La respuesta para Leibniz reside en el *orden de las cosas*, incluido en ese «enchaînement des vérités» que es la «*droite et véritable raison*»⁸⁴. Pues si en la naturaleza todo procede por grados, los «seres intermedios entre los extremos» serían «algo conforme a esta armonía, aunque no sea siempre en un mismo globo o sistema (...) toda forma o especie no es de todo orden»⁸⁵.

No parece casual el ejemplo de los pájaros que Leibniz sitúa justo a continuación de la cita anterior. La evidente evocación de Cyrano⁸⁶ parece basarse en el hecho de que en el reino de los pájaros se oscila entre la extrema ingenuidad del rey Palomo, que indulta al ya desesperado viajero sin más elementos de juicio que la compasión, y la total falta de piedad del resto, que al condenarlo a una muerte muy cruel sólo pretende vengarse en él del género humano, sin comprobar siquiera si hay delito personal⁸⁷, de modo que las pasiones y los sentimientos priman sobre la razón⁸⁸. No hay caridad basada en la sabiduría, por lo tanto, no hay justicia⁸⁹. No hay entonces más que arbitrariedades, o peor, absurdos que corresponden a los terrícolas y en ninguno de ellas se observa superioridad alguna.

⁸⁴ Théod., Discours, 1, p. 50.

⁸⁵ N.E., III, VI, 12, p. 265. El tema se retoma en IV, XVI, 12, pp. 407-408.

⁸⁶ Acerca del símbolo de los pájaros en Cyrano, véase nuestro trabajo: *Asambleas de pájaros*: Revista *La Colmena*, n.º 25, UNAEM, enero-marzo 2000, pp. 7-25.

⁸⁷ Ya Spinoza había advertido de que «si alguien ha sido afectado por otro, cuya clase o nación es distinta de la suya, de alegría o de tristeza, acompañada como su causa por la idea de ese otro bajo el nombre genérico de la clase o de la nación, no solamente amará u odiará a ese otro, sino a todos los de su clase o nación». *Ética*, III, prop. XLVI, pp. 216-217.

⁸⁸ Tratamos este aspecto en: RENSOLI, pp. 94-101.

⁸⁹ Cf. LEIBNIZ, «La felicidad», *Grua-Textes*, II, p. 579. Véase también GRUA, pp. 170ss. Es asimismo la tesis central de *Grua-2*.

La visión escéptica de Cyrano retoma —como se había hecho en la Edad Media en los *fabliaux* o el *Roman de Rénard*— un género animal, en este caso las aves —cuyo simbolismo místico tradicional es harto conocido—, para construir una parodia de la sabiduría de los pájaros. Para Leibniz, las analogías entre éstos y el hombre no son suficientes como para establecer una comparación digna de atención, pues los monos los superarían si fuesen capaces de hablar. Además, aunque en ocasiones ciertos hombres parezcan inferiores a ciertos animales, «el más estúpido de los hombres (...) es incomparablemente más racional y más complejo que la más espiritual de todas las bestias»⁹⁰. Pues aunque pareciera lo contrario, la causa que dichos hombres se mantengan en un estado cercano al de la bestia, o aun inferior, «no es por falta de la cualidad o del principio, sino por obstáculos que detienen esta facultad»⁹¹. Todo esto tiene, según Leibniz, una fundamentación última en la Revelación, en lo que expresa y en lo que omite, al menos *para este mundo*, pues con respecto a otros hay que remitirse, según se ha visto, al orden de las causas. Pero todos los defectos que pudieran encontrarse en las sociedades utópicas se concentran tal vez en la homogeneidad que suele caracterizar a muchas de ellas, en todo caso una diversidad extremadamente controlada.

LOS PROYECTOS DE LEIBNIZ

Se impone entonces una interrogante: ¿cuál es el significado profundo del escrito leibniziano *De Insula utopica*? Pues en éste Leibniz parece aceptar todo cuanto rechaza en el resto de su obra. Hay otro problema, planteado por su proyecto para la unidad del género humano⁹²: por mucho que se alaben las virtudes de los llamados *salvajes*⁹³ y se considere que pueden evolucionar hacia las más altas cumbres de la civilización, es un hecho que algunas de sus costumbres son inaceptables para Europa, y otras muy rudimentarias, es decir, en ambos casos chocantes por exceso, por defecto o por total disparidad con las normas y usos europeos. ¿Qué puede y debe hacer Europa frente a esto, si acepta el papel de civilizadora? ¿Le es también lícito el papel represivo de Próspero frente a Calibán, como el *De Insula utopica* parece indicar? Cuestión que exige una investigación especial y en cuya dirección se adentra Robinet⁹⁴.

⁹⁰ N.E., IV, XVII, 12, p. 408.

⁹¹ N.E., III, VI, 14, p. 266.

⁹² Cf. RENSOLI, pp. 303ss.

⁹³ Particularmente significativa en este sentido fue la obra de LA MOTHE LE VAYER, F. DE, *De la vertu des payens*, en especial la primera parte, en la que, contra la posición agustiniana, reconoce en los paganos un tipo de virtud, como haría Leibniz más tarde. Se basa para ello en el estudio de grandes figuras de la Antigüedad clásica y de Confucio, al que llama «el Sócrates de la China». Agradecemos este dato al Dr. S. Waldhoff («Die Erretung der Heiden bei Gottfried Wilhelm Leibniz», manuscrito inédito).

⁹⁴ Cf. ROBINET (justice), pp. 32ss.

La realidad es *unidad de lo diverso*, y la Ciudad de Dios debe construirse como *unidad armónica de lo diverso*, lo que equivale a afirmar que todas las razas y culturas han de participar en su construcción, aunque sus funciones sean diferentes, y la Europa cristiana (tal vez junto a China) deba desempeñar un papel central a causa de su mayor desarrollo y de la posesión de la religión más elevada, según Leibniz⁹⁵.

Ideas muy similares habían encontrado una expresión en el *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, del Abbé de Saint Pierre, enviado a Leibniz por su autor en 1713, y del que no sólo se derivó un conocido comentario de Leibniz⁹⁶, sino una importante correspondencia entre ambos, si bien Leibniz parece haberla mantenido un tanto a su pesar⁹⁷. Este proyecto merece especial atención por parte de los investigadores, mucho más allá de los comentarios leibnizianos sobre él, por cuanto se anticipa en varios aspectos al actual proyecto de Unión Europea, y anticipa en muchos casos medidas e instituciones, por lo que sorprende la escasez de trabajos sobre el mismo.

Existían muchas coincidencias entre sus puntos de vista, la mayoría de las cuales no reconoció Leibniz: unión de la Europa Cristiana en favor de la paz, que haría dejación, al menos en principio, de la diversidad confesional en favor de asegurar la paz interna y externa⁹⁸, aunque cada país siguiera manteniendo la(s) tradicional(es), clave de ambos proyectos, es decir, unión de lo diverso⁹⁹; aplicación consecuente del principio del *lugar del otro*¹⁰⁰, tolerancia para con las religiones no consideradas como adecuadas¹⁰¹, aunque St. Pierre señala que esta actitud sería correcta sólo al considerar aquellos países en los que predominan *falsas religiones*, pero toleran a los fieles de *la verdadera*, para él la Católica, mientras que en el caso de Leibniz la tolerancia debe ser universal, y aun las leyes deben reprimir los efectos y no las ideas, salvo que su divulgación fuese peligrosa para la sociedad¹⁰². Leibniz aprueba el modelo del imperio propuesto por St. Pierre para la Unión Europea, pero desaprueba los poderes absolutos conferidos al Emperador, idea contraria a su propio punto de vista¹⁰³, sobre el que gravitaba el ejemplo de Luis XIV.

Otra diferencia medular es que, mientras que para St. Pierre la integración de todos en la que considera *la verdadera Iglesia*, vendría como un resultado natural de este proceso, en evidente aplicación de la máxima *veritas, filia temporis*, mientras que para Leibniz la búsqueda de *la verdadera Iglesia*, que está

⁹⁵ Cf. RENSOLI, L., *Leibniz busca un alter ego para la Europa cristiana: ¿por qué no los judíos?*: Revista *El Olivo*, XXII, 47 (1998), pp. 17-37.

⁹⁶ Cf. DUTENS, V, pp. 56-60.

⁹⁷ Cf. RACIONERO, Q., «La reforma del Estado y el ideal de la paz. Notas sobre la polémica de Leibniz y el Abate de Saint Pierre» (manuscrito en proceso de edición).

⁹⁸ Cf. ST. PIERRE, pp. 197-213.

⁹⁹ Cf. ST. PIERRE, p. 79.

¹⁰⁰ Cf. ST. PIERRE, p. 213.

¹⁰¹ Cf. ST. PIERRE, p. 200.

¹⁰² Cf. N.E., IV, XVI, 4, p. 400.

¹⁰³ Cf. RACIONERO, Q., *op. cit.*

más allá de las existentes¹⁰⁴, sería una condición previa para la reunificación. Leibniz objeta al proyecto, en carta de 1716, que sería imposible comprometer a los soberanos europeos a no ambicionar la expansión de sus actuales posesiones, pues siempre se presentarían obstáculos como los pactos de sucesión ya establecidos, las herencias y los matrimonios con herederas de casas reales, e irónicamente añade que, si St. Pierre lograra convertir al Catolicismo a todos los países europeos, no habría necesidad de otro imperio que el de la autoridad papal¹⁰⁵.

¿Por qué vuelve Leibniz a la idea medieval del Imperio en su proyecto? Tal vez no sólo se tratara de su conocido interés por conciliar antiguos y modernos, o de sus concesiones al modelo alemán¹⁰⁶. En la raíz de su interés parece estar también el rechazo a la noción, presente en muchas utopías modernas, del hombre como ser natural y de un estado patriarcal, acorde con dicha condición, como el más recomendable, al estilo de la *Utopía*, de Th. More. En este sentido, F. Bacon está mucho más cerca de Leibniz, quien comparte con Cyrano la convicción de que el hombre no es esencialmente un ser natural, salvo en los estados muy primitivos, y aun en ellos está destinado a evolucionar hacia la socialidad más compleja.

La Edad Media le ofrecía, desde otra perspectiva, una larga tradición de doctrinas socio-políticas de fundamento teológico, basadas en la idea del hombre como un ser creado para la vida en sociedad y no sólo en el marco patriarcal. Le proporcionaban así una base importante que, unida al proyecto expuesto en *La nueva Atlántida* y a sus propios análisis sobre la época, le permitía elaborar una concepción similar en algunos aspectos y a la vez diferente de la del Abate de St. Pierre.

Es evidente que Leibniz concedía igual importancia a proyectos políticos y a utopías sin identificarlos, posición perfectamente comprensible, si se tiene en cuenta que no todos los cambios y hechos que ocurren en la sociedad son previsibles, o al menos no lo son en la misma medida, y los descubrimientos científicos y la acción humana pueden mostrar de pronto la realidad de audaces fantasías. La revolución inglesa había puesto sobre aviso a Europa acerca de la posibilidad de un cambio abrupto, inclusive trágico, de las circunstancias, de la subversión de un orden de siglos. Leibniz sabía además que los hombres son empíricos en la mayor parte de sus actos¹⁰⁷. Y el método de «ensayo y error» reiterado podía resultar muy peligroso en los asuntos políticos.

Edificar la *ciudad de Dios*, supone así conducir a la humanidad y, por tanto, a la sociedad a un grado de armonía y perfección nunca antes alcanzado, en el que la justicia como *caridad del sabio* sea la condición para el continuo progreso, resultante de los esfuerzos mancomunados. Este proceso sólo puede ser con-

¹⁰⁴ Cf. BARUZI, pp. 267-279, 289-302.

¹⁰⁵ Cf. DUTENS, V, p. 476.

¹⁰⁶ Cf. LEVY-BRÜHL, Ch. I.

¹⁰⁷ Cf. MONAD., 28 («nous ne sommes qu'Empiriques dans les trois quarts de nos Actions»). ROBINET (ed.), p. 87.

ducido por la razón, por ser la única capaz de diseñar su estrategia. Pues se trata de abrirse paso, entre la intrincada red de posibilidades existentes —aun en el *mejor de los mundos posibles*— hacia la *mejor de las sociedades posibles*. No se olvide que el final de Théod. corresponde a la historia humana, tal y como discurre (o *podría discurrir*) en este mundo, y las etapas alcanzadas dependen de la decisión de los hombres, de su discernimiento, y de la interacción de todos estos factores en todos los hombres.

Desde el «*otro mundo*», la mordacidad de Cyrano parece advertir una y otra vez a sus interlocutores, reales o posibles, que la Ciudad de Dios no existe, que, para quien conozca a fondo la naturaleza humana, idea extensible a cualquier tipo de criatura racional, se trata de una quimera mucho más absurda que el reino de los bípedos, el de los cuadrúpedos o el de los pájaros. Simplemente porque no hay base firme alguna para suponer siquiera que sea éste *el mejor de los mundos posibles*, ni que existan o puedan existir otros mejores. Cyrano es, además de un crítico, un escéptico en cuanto a las posibilidades del progreso moral y espiritual humano, y un representante de la *concepción cómica del mundo* a la que se refieren Bajtin, Céard y otros, o de la *razón riente* abordada por U. P. Jauch.

Desde esta perspectiva, Cyrano no sólo anticipa la risa volterriana, sino la crisis del racionalismo de la que surgiría, a principios del siglo XIX, el llamado *pessimismo* de A. Schopenhauer. Y resulta curioso, pero comprensible, que el racionalismo crítico iluminista —el francés en especial— no fuera capaz de comprender correctamente ni a los utopistas, ni a los espíritus paródicos como Rabelais y Cyrano, y menos aun a los grandes metafísicos como Leibniz, quien sí que había calado a fondo la trascendencia de los problemas planteados por los anteriores¹⁰⁸, entre otras razones porque vivía en una Europa en la que aún lo cómico, en su sentido más visceral, formaba parte de la vida y de la cultura humanas, aunque entre los intelectuales ya existía la tendencia a relegar lo cómico a los aspectos negativos o inconfesables de la vida, o en todo caso, al ámbito privado¹⁰⁹, y con ello, se mantenía y profundizaba la escisión entre lo *serio* y por lo tanto, refinado y digno, educativo, y lo paródico, reducido a crítica de lo que se consideraba indeseable, a diversión de palurdos o a excepcional capricho, no siempre del mejor gusto.

Leibniz no se dejaba engañar tan fácilmente, y la fuerza de esta situación en las cortes alemanas no le impidió aprovechar las lecciones aprendidas con los franceses, para quienes la ironía, en sus distintos matices, constituía prácticamente una poderosa arma del pensamiento. Leibniz no era ajeno al espíritu lúdico, y esto no sólo se manifiesta en su afición por el teatro y las bellas letras¹¹⁰, sino en la combinatoria, juego de posibilidades, aplicada a la constitución y al

¹⁰⁸ A esto se refiere parcialmente BAJTIN, pp. 107-117. También insiste H. Poser en sus conferencias sobre el tema «Leibniz y la Ilustración», ofrecidas en la Sociedad Española Leibniz en 1995 y continuadas en: «Malum, Ratio und Technodizee». En: POSER, pp. 111-113.

¹⁰⁹ Cf. BAJTIN, p. 65.

¹¹⁰ Cf. FC-1, pp. 260-265.

devenir del mundo y de la historia¹¹¹, y, en un lugar especial, a la música, en la que se ha querido ver una de las fuentes de la noción leibniziana de armonía¹¹². Durante el siglo xx, el poder de la utopía se reveló en toda su intensidad, a veces fecundante en el plano del pensamiento y con frecuencia cruel y aberrante en la práctica, pero también se demostró la incapacidad de la mayor parte de sus formas socio-políticas concretas para perdurar, ya se tratara de la irracionalidad fascista o del extremo racionalismo comunista, juzgados por muchos con razón como dos caras de una misma moneda. A principios del siglo xxi, ambas formas intentan recuperarse, aprovechando el desconcierto de una época que no acaba de precisar sus caminos y sus fines. En este marco, las posiciones de Leibniz y de Cyrano subsisten, con las lógicas variantes impuestas por la época y las circunstancias. Es necesario entonces aprender de ambas. Sin demora.

ÍNDICE BIBLIOGRÁFICO Y ABREVIATURAS EMPLEADAS

(sólo libros: los artículos se citan al pie de página)

- A.A.: G. W. LEIBNIZ: *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Darmstadt, 1923ss, Leipzig, 1938, Berlin, 1950ss.
- ADAM: A. ADAM: *Théophile de Viau et la libre pensée française en 1620*, Paris, Droz, 1935.
- ANDREAE: J. V. ANDREAE: *Cristianópolis*, ed. de E. García Estébanez, Madrid, 1996.
- ANDREU (I, II, III): *Leibnizius Politechnicus*. Comprende los volúmenes: *Methodus Vitae*, I, II, III/1, ed. de Agustín Andreu Rodrigo, UPV, Valencia, 1999, 2000, 2001.
- ANDREU, IV: A. ANDREU: *Razón y misterio en la Ilustración Leibniziana*, Colección «La Intelligencia en la Torre», UPV, Valencia, 2001.
- Apocatástasis*: G. W. LEIBNIZ: *De l'horizon de la doctrine humaine. Apokatástasis pán-ton (La Restitution Universelle)*, ed. M. Fichant, Paris, 1991.
- BAJTIN: M. BAJTIN: *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, 2002.
- BARUZI: J. BARUZI: *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre d'après des documents inédits*, Paris, 1907.
- BERNIER: F. BERNIER: *Viaje al Gran Mogol, Indostán y Cachemira*, 2 tomos, Madrid, 1999.
- La Biblia* (hebreo-español), trad. M. KATZNELSON, 2 vols., Ed. Sinaí, Tel-Aviv, 1996.
- LA BRUYÈRE: J. DE LA BRUYÈRE: *Les Caractères*, intr. et notes d'Emmanuel Bury, Paris, 1995.
- CAVAILLÉ: JEAN-PIERRE CAVAILLÉ: *Libertinage, irrégion, incroyance, athéisme dans l'Europe de la première modernité (xv^e-xvii^e siècles). Une approche critique des tendances actuelles de la recherche (1998-2002)*. Internet, 14/7/2003.
- CONWAY: LADY ANNE CONWAY: *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*. Translated and edited by A. P. Coudert & T. Corse, Cambridge University Press, 1996.
- COOPER: RABBI D. A. COOPER: *God is a Verb. Kabbalah and the Practice of Mystical Judaism*, New York, 1997.

¹¹¹ Cf. HÜBENER, W., «Leibniz und der Renaissance-Lullismus». En: HEINEKAMP, A. (Hrsg.): *Leibniz et la Renaissance*, Studia Leibnitiana Supplementa 23, Wiesbaden, 1983.

¹¹² Cf. LUPPI, pp. 100-102. El autor ofrece, sin embargo, escasos elementos para fundamentar esta idea, que merece ser profundizada.

- COUDERT-1: A. COUDERT: *Leibniz and the Kabbalah*, Dortrecht, 1995.
- COUDERT-2: A. COUDERT: *The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century*, Leiden, Boston. Köln, 1999.
- CUZARY: YEHUDA HA-LEVI: *El Cuzary. Libro de la prueba y de la demostración en defensa de la religión menospreciada*, Ed. de N. García y Amat & A. Soriano i Blasco, Barcelona, 2001.
- CYRANO I: *L'Autre Monde ou les Etats et Empires de la Lune*, texte établi, présenté et annoté par Madeleine Alcover, Paris, 1996.
- CYRANO II: *Histoire Comique des Etats et Empires du Soleil*. En: *Oeuvres Complètes*, texte établi et présenté par Jacques Prévot, Paris, 1977.
- CYRANO OC-I: *Oeuvres Complètes*, t. I: *L'autre Monde ou les États et Empires de la Lune; Les États et Empires du Soleil; Fragment de Physique*, édition critique, textes établis et commentés par Madeleine Alcover, Honoré Champion, Paris, 2000.
- DASCAL-YAKIRA: M. DASCAL & E. YAKIRA (eds.): *Leibniz and Adam*, Tel Aviv, 1993.
- DISCOURS: G. W. LEIBNIZ: *Discurso sobre la teología natural de los chinos*, traducción, introducción y notas por L. Rensoli, Buenos Aires, 2000.
- ERBA: L. ERBA: *Magia e invenzione. Studi su Cyrano de Bergerac e il primo seicento francese*, Milano, 2000.
- ETICA: B. SPINOZA: *Etica*, introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Madrid, 1996.
- FC-1: *Lettres et opuscules inédits de Leibniz*, ed. par L. A. Foucher de Careil, Paris, 1854.
- FÈBVRE: L. FÈBVRE: *Erasmus, la contrarreforma y el espíritu moderno*, Barcelona, Orbis, 1985.
- GNÓSTICOS: *Los gnósticos* (2 vols.), introducciones, traducción y notas de J. Monserrat Torrens, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1990-1991.
- GP: G. W. LEIBNIZ: *Die Philosophische Schriften*, 7 Bd., hrsg. v. C. J. Gerhardt, Hildesheim, 1965.
- GOUHIER: H. GOUHIER, *L'Anti-humanisme au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1987.
- GRUA-I: G. GRUA: *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*, New York-London, 1985.
- GRUA-2: G. GRUA: *La justice humaine selon Leibniz*, New York-London, 1985.
- GRUA-TEXTES, I-II: G. W. LEIBNIZ: *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque Provinciale de Hanovre*, publiés et anotés par G. Grua, Paris, 1948, 2 vols.
- GUÍA: MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, Madrid, 1998.
- HARTH: E. HARTH: *Cyrano de Bergerac & the Polemics of Modernity*, New York & London, 1970.
- JAUCH: U. P. JAUCH: *Damenphilosophie (und) Männermoral: vom Abbé de Gérard bis Marquis de Sade. Ein Versuch über die lachende Vernunft*, Wien, 1990.
- JEANNERET: M. JEANNERET: *Eros rebelle. Littérature et dissidence à l'ère classique*, Paris: Seuil, 2003.
- KRETZULESCO-QUARANTA, E.: *Los jardines del ensueño. Polifilo y la mística del Renacimiento*. Prólogo de P. Lyautey. Prólogo a la 2.^a ed. de G. Goebel-Schilling. Trad. de M. Mingarro, Madrid, 1996.
- LAFOND: J. LAFOND: *Moralistes du XVII^e siècle*, éd. établie sous la direction de J. Lafond, Paris, 1992.
- LAFOND-REDONDO: J. LAFOND et A. REDONDO (eds.): *L'Image du monde renversé et ses représentations littéraires et para-littéraires de la fin du XVI^e siècle au milieu du XVII^e*, Études réunies et présentées par Jean Lafond et Augustin Redondo, Paris: Vrin, 1979.
- LEVY-BRÜHL: L. LEVY-BRÜHL: *L'Allemagne depuis Leibniz*, Paris, 1890.
- LUPPI, A.: *Lo Specchio dell'Armonia Universale. Estetica e musica in Leibniz*, Milano, 1989.

- MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, Trotta: Madrid, 1998.
- MANUEL: F. E. MANUEL y F. P. MANUEL: *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, 3 vols., Madrid, 1981.
- MCKNIGHT: S. A. MACKNIGHT: *The Modern Age and the Recovery of Ancient Wisdom. A Reconsideration of Historical Consciousness, 1450-1650*, Columbia and London, 1991.
- MILLOT: ANÓNIMO (atribuida a M. MILLOT): *Escuela de doncellas*, traducción e introducción de J. A. Soriano, Barcelona: Barataria, 2002.
- Monad.*: *Monadologie*. Véase ROBINET (ed.).
- LA MOTHE: F. DE LA MOTHE LE VAYER: *Oeuvres*, Nouvelle Edition revuë et augmenté, tome V, partie I. Dresden: Michel Groell, 1757.
- MUMFORD: L. MUMFORD: *The Story of Utopias*, London-Calcuta-Sydney, 1923.
- N.E.: *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*. La versión aquí empleada es: *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*, prólogo L. Rensoli Laliga, trad. E. Ovejero y Mauri, La Habana, 1988.
- ORIO (I y II): B. ORIO DE MIGUEL: *Leibniz y el pensamiento hermético. A propósito de los «Cogitata in Genesim» de F. M. van Helmont*, 2 vols., UPV, Valencia, 2002.
- PIANESE: *Conversation du Marquis de Pianese, Ministre d'Etat de Savoye, et du Père Emery Eremite*. En: A.A., VI, IV, C, pp. 2245-2283.
- POLIÁKOV: L. POLIÁKOV: *The Aryan Myth*, New York, 1996.
- POPKIN: R. POPKIN: *Isaac La Peyrère (1596-1676)*, Leiden-New York, 1987.
- POSER: H. POSER, CH. ASMUTH, U. GOLDENBAUM und WENCHAO LI (Hrsg.): *VII Internationaler Leibniz-Kongress. Nihil sine Ratione. Mensch, Natur und Technik im Wirkung von G. W. Leibniz*, Hannover, 2002.
- RENSOLI (2005): L. RENSOLI LALIGA: «G. W. Leibniz contra el escepticismo: nueva traducción de un diálogo». Introducción y notas: L. Rensoli Laliga. Traducción: Q. Racionero Carmona y L. Rensoli Laliga. *Revista de Humanidades*, vol. 12, diciembre 2005, pp. 123-163, Universidad Andrés Bello, Chile.
- RENSOLI: L. RENSOLI LALIGA: *El problema antropológico en la concepción filosófica de Gottfried Wilhelm Leibniz*, UPV, Valencia, 2002.
- ROBINET (Justice): A. ROBINET: *Justice et terreur. Leibniz et le principe de raison*, Paris, 2001.
- ROBINET (Meilleur): A. ROBINET: *G. W. Leibniz: Le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*, Paris, 1994.
- ROBINET (Ed.): G. W. LEIBNIZ: *Principes de la nature et de la grâce fondées en raison. Principes de la philosophie ou Monadologie*. Publiés intégralement d'après les manuscrits de Hánovre, Vienne et Paris et présentés d'après des Lettres inédits par A. Robinet, Paris, 1954.
- ROSENBERG: S. ROSENBERG: *El bien y el mal en el pensamiento judío*, Barcelona, 1996.
- SALAS: G. W. LEIBNIZ: *Escritos de filosofía jurídica y política*, ed. de J. de Salas Ortueta, trad. de J. M. Atienza, Madrid, 1984.
- SCHOLEM: G. SCHOLEM: *Kabbalah*, Jerusalem-New York, 1974.
- SINAPIA: ANÓNIMO: *Sinapia. Una utopía española del siglo de las luces*, ed. de M. Avilés. Madrid, 1976.
- Sol*: T. CAMPANELLA: *La ciudad del sol*, traducción, introducción y notas de E. García Estébanez, Madrid, 1984 (para la otra edición aquí empleada de la obra, véase *Utopías*).
- SPINOZA-*Etica*: *Etica*, introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Madrid, 1996.
- SPINOZA-TTP: B. SPINOZA: *Tratado teológico-político*, ed. A. Domínguez, Madrid, 1986.
- ST. PIERRE: ABBÉ DE SAINT PIERRE (Charles Irénée Castel de St. Pierre, 1658-1743): *Projet pour rendre La Paix perpétuelle en Europe*, vols. I y II, Chez Antoine Schouten. Utrecht, M.DCC.XIII; vol. III: *Projet de Traité pour rendre la paix perpétuelle entre les souverains*

chrétiens, Chez Antoine Schouten, Utrecht, M.DCC.XVII (reimpr. Fayard, Paris, 1986. Texte revu par Simone Goyard-Fabre).

STEINER: STEINER, G.: *Pasión intacta*, Madrid, 2001.

Théod.: *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*.

La edición aquí empleada es la de J. Brunschwig, Paris, 1969, que contiene otros tratados breves, cuyo título se indicará cuando se citen. Para evitar confusiones con el *Discours sur la théologie naturelle des chinois*, cuando se cite el *Discours de la conformité de la foi avec la raison*, se indicará en las notas como Théod. Discours.

TRIKI *et al.* (2006): F. TRIKI, V. SERRANO, R. PARELLADA *et T.* AUSÍN (Eds.): *Formes de rationalité et dialogue interculturel*, Hildesheim: OLMS, 2006.

Utopías: MORO/CAMPANELLA/BACON: *Utopías del Renacimiento*, trads. de A. Millares Carlo y A. Mateos. Estudio preliminar de E. Imaz, México, 2000. Las obras individuales incluidas en esta edición se citarán como: *Utopía*, *Sol-Utopías*, *Atlántida* respectivamente.

WOLLGAST: S. WOLLGAST: *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung, 1550-1650*, Berlin, 1988.

YATES-1: F. YATES: *The Art of Memory*, Chicago, 1966.

YATES-2: F. YATES: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago and London, 1991.

YATES-3: F. YATES: *The Rosacrucian Enlightenment*, New York, 1996.

Universidad Europea de Madrid
Departamento de Filosofía
Villaviciosa de Odón
28670 Madrid
leibniziana@yahoo.es

LOURDES RENSOLI LALIGA

[Artículo aprobado para publicación en septiembre de 2005]