

Álvaro Carvajal

Ética y política en Leibniz I Parte

Summary: *In this first section of a two-part paper we discuss some of Leibniz's more important political topics, namely: the utopia, the scientific character of politics, the ethical legitimacy of politics and the state, as well as the origin of the state. Two are the main ideas selected for this essay: (a) for Leibniz politics is a practical instrument, not a demonstrative science; (b) he recognizes the existence of the state of nature, which in its turn justifies the existence of the state as such.*

Resumen: *En esta primera parte del artículo se discuten algunas de las ideas políticas más sobresalientes de Leibniz, a saber: la utopía, el carácter científico de la política, la legitimidad ética de la política y el Estado, y el origen de éste. Dos ideas se resaltan para este resumen: (a) para Leibniz la política es un instrumento operativo y no una ciencia demostrativa; (b) el autor reconoce la existencia del estado de naturaleza, la cual justifica la existencia del Estado.*

1. Introducción¹

Saber qué significa para Leibniz la política es una cuestión interesante de descifrar; tanto por su particularidad como por los matices que adquiere. Las ambivalencias o -mejor expresado- los contrastes tan marcados en su pensamiento hacen que de él se tengan opiniones dispares. Por ejemplo, Bertrand Russell lo considera un filósofo poco sincero, un adulator de príncipes y princesas; es decir, del poder,² Geörg Lukács dice que en

Leibniz no se pueden identificar sus verdaderas opiniones políticas³ y, para José Ortega y Gasset, el autor en estudio, en cuanto a su filosofía en general, es un optimista.⁴

La propuesta política de Leibniz, teóricamente, se considera poco atractiva, por cuanto sus ideas, en términos generales, no son generadoras de otras novedosas y no brindan aportes significativos a la historia del pensamiento político.⁵ Esto se explica por la defensa que hace del poder existente en su época: la monarquía. Su política resulta ser conservadora; sin embargo, en su pensamiento político se notan elementos progresistas, muy atractivos y de gran actualidad. Es el caso de la discusión sobre la tolerancia, las relaciones internacionales y la conexión entre tecnología o artes y el Estado.

En Leibniz se halla una intensa discusión sobre los temas que más preocupaban en el siglo XVII, muchos de los cuales carecen de respuestas satisfactorias o son inconsistentes; he aquí otro aspecto por el que se considera importante clarificar su concepción política, es decir, por su acción o práctica política por cuyo medio logró influir en su época. En consecuencia, conocer cuáles son las preocupaciones y los móviles teóricos es de gran interés. Dicha característica hace de Leibniz no sólo un teórico sino, también, un filósofo que ejercita lo que cree. Tal forma de hacer filosofía cabe compararse con la actitud de pensadores contemporáneos como Bertrand Russell.

La inconsistencia de las ideas y la variedad de temas abordados por Leibniz no faculta para hablar de una completa coherencia del sistema filosófico leibniziano; sin embargo, no se pueden negar las interrelaciones existentes entre el sistema

metafísico, la ética, el derecho y la política. Empero, este tema no es objeto de estudio del presente artículo. Algunas relaciones con el sistema metafísico se presentan por medio de cita a final de página.

El estudio de las ideas políticas de Leibniz se divide en dos partes. En la que se ofrece en este artículo se resaltan temas tales como: (a) la presencia de una utopía, la Ciudad de Dios -un símbolo de esperanza- que representa la finalidad a la que se debe dirigir el Estado contingente; (b) determinar la relación entre la ética, la política y el derecho en Leibniz; (c) en este sentido, al postular Leibniz, la política como una ciencia, establecer cuál es ese carácter científico es de gran interés. Leibniz oscila entre la posición de Aristóteles, visto por el tamiz de la escolástica, y la de Maquiavelo.

(d) Igualmente, se analiza la legitimidad ética y legal de la política y el Estado. Sobre este último, se resalta la importancia que reviste, para Leibniz, fundamentar su existencia; a pesar de ello, sus argumentaciones son confusas. (e) Además, se pretende determinar cómo, en Leibniz, la discusión sobre el origen del Estado es de suma relevancia, en cuanto se ve forzado a recurrir a la noción de estado de naturaleza para justificar la existencia de éste.

2. Realismo versus utopismo

Lo primero que debe valorarse es el reconocimiento de un realismo político en Leibniz.⁶ Él no cree en utopías; por el contrario, las considera meras fantasías o quimeras. Se resalta, perfectamente, esta opinión en dos ámbitos de problemas que no hacen referencia directa a la política: (a) la cultura, (b) la felicidad.

Desde el punto (a), Leibniz observa cómo la educación, las escuelas, las ciencias y las artes en Alemania están en decadencia, y remite a las propuestas utópicas, que anteriormente ofrecieron pensadores como Platón, en *La República*, y Bacon, en la *Nueva Atlántida*, las cuales resultan ser "(...) demasiado incomprensibles, lullianas o metafísicas, en parte demasiado complicadas y *peligras para el orden público...*"⁷ Igualmente, en

el contexto de la formulación de proyectos sobre la creación de las academias, la ciencia y la tecnología (artes), indica que él quiere acciones que sean viables y no quiméricas.

En el segundo aspecto, se enmarca en un sueño leibniziano de llegar a la plena felicidad, a una satisfacción de todas las necesidades de los seres humanos, pero dicha felicidad "(...) sólo sería posible a la humanidad si existiese comprensión, ya que en realidad tal acuerdo y concordia se incluyen entre las quimeras...";⁸ a título de ejemplo: la *Utopía* de Tomás Moro, la *Ciudad del Sol* de Campanella y la *Nueva Atlántica* de Bacon.

A partir de esta actitud ante las utopías, se podría considerar que a Leibniz tampoco le interesan las utopías políticas, él no desea embarcarse en experimentar, incluso, imaginar nuevas formas de gobierno. Este supuesto del rechazo de la utopía política se refuerza si se considera que de las formas políticas que presenta Platón, en el *Político*, escoge la monarquía. En este sentido, asume la realidad política de su época y opta por lo existente; además, porque probablemente consideró las consecuencias que podría tener para la paz común la realización de esos experimentos políticos. Con lo anterior no se quiere justificar su posición política, especialmente lo tocante a la idea de poder absoluto, la defensa de la monarquía y la nobleza, entre otros; sino que, simplemente, se pretende comprender mejor el pensamiento del autor.

Lo expuesto es sólo un aspecto por tomar en cuenta en las consideraciones políticas de Leibniz. Recuérdese que él fue un empleado público al servicio de las Cortes y la nobleza, desde esa posición escribe y hace política.

Leibniz no prescinde del todo de la utopía; él imagina una sociedad y Estado ideales, los cuales sirven de guía a la acción política. En este Estado todas las acciones humanas se regirían por el derecho público, es decir, habría una especie de "comunismo de los bienes", si se puede emplear tal expresión.⁹ Este Estado sólo corresponde a lo que el llamó el Gobierno de Dios, a la Monarquía Divina; figura que se encuentra en *La Monadología*.¹⁰

De la misma manera, considerado el universo en su conjunto -así como un gobierno del mundo,

según la suerte, el más poderoso es a la vez el más justo; i.e., el poder y la justicia coinciden en el mundo ideal, no así en el mundo contingente. En consecuencia, no existe el derecho a la queja -en otro término- a la rebelión.¹¹

El Gobierno Divino es el de las sustancias inteligentes, i.e., de las mónadas, bajo la monarquía divina.¹² Y, el gobernante del mundo divino es Dios, quien posee el poder absoluto. Entre el mundo ideal y el real de la política existe un gran abismo; no obstante, los humanos no tienen acceso al gobierno divino porque "(...) todo resulta confuso a nuestros ojos [y, no se]... comprende el orden universal".¹³ Esta ignorancia es parte de la disposición del universo, la cual es la más bella.¹⁴

Los seres humanos sólo pueden aspirar a una aproximación infinita al Estado ideal. Los individuos no están educados para la búsqueda de la virtud general. Un Estado de abundancia de bienes, y en donde la sociedad se encargue de repartirlos, conduciría a que las personas vivieran a expensas del Estado, lo cual llevaría al relajamiento, puesto que no habría trabajadores, justos y bien dispuestos.¹⁵ En todo caso, los hombres usan mal la autoridad; además, es difícil conseguir la satisfacción de todas las personas, puesto que cada uno cree ver las cosas con absoluta objetividad, es preferible, por ello, que cada uno se cuide por su cuenta, y se libere al Estado de esa pesada carga de velar por cada persona y la sociedad en su conjunto al mismo tiempo.¹⁶

3. El carácter científico de la política

En reiteradas ocasiones, Leibniz manifiesta que la política es una ciencia.¹⁷ En general, propone que la ciencia de lo agradable es la medicina; la política es la de lo útil, y la ética es la ciencia de lo justo.¹⁸ Sin embargo, no parece tener tal calidad o, al menos, no queda especificado cuál es su sentido científico. La tesis por evidenciar reside en que la política no adquiere las mismas características que las demás ciencias demostrativas -por ejemplo, la ética, el derecho o la lógica-; su carácter se asemeja más al instrumental, es un medio para obtener el bien común y la felicidad humana.

La política no tiene autonomía, siempre está supeditada a alguna ciencia o en un nivel inferior a la ética y al derecho. Sin embargo, no parece diferenciarse de la ética o del derecho en cuanto que los principios que las fundamentan parecen ser los mismos. La política, al ser una ciencia demostrativa, según los criterios de Leibniz, se ubicaría en el plano de lo teórico, dicho en otras palabras, de lo formal. Empero, no es así, sino que está más en el nivel de lo práctico, i.e., lo factual.

Sobre el asunto expuesto cabe aclarar, primeramente, que en Leibniz la razón es una sola, y ésta se expresa de diferentes maneras; podría pensarse, consecuentemente, que existen variadas formas de racionalidad científica. En este sentido parece seguir a Aristóteles, y se adelanta a Kant.¹⁹ Se distinguen dos grandes tipos de racionalidad: (a) la que se vincula a la naturaleza en general, (b) la que tiene relación directa con la vida cotidiana del ser humano. En este punto compartimos con Guillén su idea de que Leibniz concibe la "(...) ciencia no como un conocimiento parcial, sino genérico, absoluto, de realidad: cualquier problema refleja la complejidad del universo entero..."²⁰ Igualmente, se concuerda con el autor citado, en que el método científico es único.²¹

Del mismo sentir es De Salas cuando afirma la unidad del conocimiento a partir de la valoración práctica de este mismo, tanto el teórico como el práctico. El primero implica la realización del individuo; el segundo, la transformación del mundo se asevera, por consiguiente, la existencia de una continuidad entre la acción y la práctica.²²

En varios escritos sobre el derecho y en "*Los elementos del derecho natural*", Leibniz efectúa la comparación entre las ciencias naturales y las que podrían llamarse del espíritu; distinción válida a partir del enfoque o el objeto al que se dirige cada disciplina. Para Leibniz, en su tiempo, se había avanzado en conocimiento y dominio de la naturaleza, pero no en el conocimiento y el dominio de la felicidad humana. No obstante, el progreso en el conocimiento del mundo todavía no lograba el dominio total de la naturaleza, a causa de que la naturaleza se oculta y el ser humano no hace lo máximo, por medio de la cooperación, para lograrlo. En este sentido, la preocupación que es válida para lo natural lo es para lo social:

"(...) a la naturaleza le gusta ocultarse y los hombres no se unen para combatir esa pertinacia de la naturaleza, esta imperfección de la ciencia de la naturaleza se extiende al orden político, en donde tampoco obran conjuntamente en razón de que no acometieron el asunto con rectitud y no siguieron los verdaderos principios de la política. Quienes ven este asunto desde el punto de vista de lo útil saben que la ciencia de lo justo y lo útil se implican recíprocamente, y que no es fácil que nadie llegue a ser feliz en medio de desgraciados".²³

Una vez aportadas las argumentaciones citadas Leibniz señala que no es de admirar que hasta ahora no se haya consolidado una ciencia de lo agradable, ni de lo útil, ni de lo justo.²⁴ Se interpreta que él reconoce que la política no es una ciencia sino que debe aspirar a serlo. Por otra parte, hay unas escasas afirmaciones de Leibniz que reafirman que la política aún no es una ciencia. Asevera, en alguna ocasión, que en política no se puede predecir; en otra, que esta llena de misterios.²⁵

La política nunca es citada por Leibniz entre las ciencias demostrativas. Este tipo de ciencias corresponde a las que no dependen de la experiencia sino de definiciones, no parten de la demostración de los sentidos sino de la razón; en consecuencia, no están sujetas a la contingencia. Entre las ciencias demostrativas están la ética, el derecho, la matemática, la lógica y la aritmética.²⁶ También, menciona que la política tiene principios, los cuales son verdaderos; empero, jamás se enuncian aquellos que le son propios. Estos principios se derivan, como se analizará en el próximo apartado, de otras ciencias como el derecho y la ética.

La idea de Guillén²⁷ de que en Leibniz existen dos planos extremos: (a) el formal, es decir, el de lo teórico, en donde se ubican las ciencias demostrativas, cuyos principios vienen de afuera, de la región de la verdades eternas; y, (b) los hechos, o sea, lo real, la vida cotidiana. Pero es necesario que entre ambos polos haya un puente para vincularlos, lo cual es muy sugerente para ser aplicado a la política. Para el autor en mención, en el ámbito del derecho la mediación le corresponde a la jurisprudencia; sin embargo, subordina la política a ésta.

Por su lado, De Salas piensa que las dos disciplinas (derecho y política) están vinculadas;²⁸ no obstante, ambas son diferentes.²⁹ Se argumenta que la conclusión de Guillén -en tanto que la política está subordinada a la jurisprudencia- no es exacta. La política se ubica en el mismo nivel que la jurisprudencia y se subordina, por un lado, a la ética, por otro, al derecho. Si la política se ubica en el mismo nivel que la jurisprudencia o la medicina, como parece sugerir Leibniz en algunos pasajes,³⁰ es muy sugestivo concebir que ella es un instrumento, una especie de técnica o arte por medio de la cual se llega a alcanzar los fines de la moral: el bien común y la felicidad.

4. La legitimidad ética de la política y del Estado

La legitimidad de la política³¹ se puede analizar a partir de dos aspectos que remiten a su sistema metafísico. El primero se relaciona con la existencia de Dios, quien en última instancia legitima la política;³² el otro tiene que ver con la fundamentación ética.

Habida cuenta de que Leibniz no formula los principios que propiamente corresponden a la política, cabe preguntarse, entonces, ¿de dónde provienen tales principios? Para él, están dados por la ética. La política y la filosofía moral difieren entre sí en virtud de su objeto. La primera aporta los valores que sirven de guía a las acciones humanas, brinda el sentido de deber u obligación a fin de realizar lo mejor, i.e., es una forma del deber. La política es el instrumento por el cual se alcanzan los valores, busca la utilidad de todos los individuos en compatibilidad con la utilidad de la colectividad y se halla en el mundo de lo contingente.

La ética y el derecho (derecho natural) se enlazan estrechamente, siendo así que, en ocasiones, las dos se identifican puesto que son las ciencias de lo justo, y en donde los principios resultan ser idénticos. Cabe diferenciar entre los valores de la ética y el derecho, en virtud de que éste es expresión de la ética -noción divergente de la idea hegeliana del derecho-. Esta disciplina consiste en poder hacer lo que es justo, es la potencia moral,

proporciona las normas para juzgar las reglas y las acciones. El derecho, mediante la jurisprudencia, recomienda a la sociedad el uso del derecho natural.³³ Por tanto, derecho y política están íntimamente relacionados, en cuanto que las acciones humanas se ejercen en un ámbito legal, o lo tienen como referencia.

A pesar de las identificaciones que, en ocasiones, hace Leibniz entre ética, política y derecho, lo que le preocupa realmente es fundamentar los principios de la ética y del derecho. Incluso, en un texto de sus escritos políticos, escribe que primero hablará de los de la ética, y que en otro momento se referirá a los de la política, lo que nunca hace.³⁴

El elemento común en estas tres disciplinas es la noción de justicia -en el trasfondo, la idea de bondad o el principio de lo mejor-. Para Leibniz, la justicia y la bondad no son arbitrarias, ni relativas sino objetivas, son verdades eternas y necesarias que pertenecen a la naturaleza de las cosas, al igual que los números y las proporciones.³⁵

Es el caso de que, si bien Dios apetece lo que es bueno y justo, no lo quiere por sus consecuencias sino en sí mismo; i. e., Dios desea lo bueno y lo justo no porque él lo quiere, sino porque lo que apetece es bueno y justo.³⁶ Esta manera de concebir los valores morales como objetivos remite de inmediato a la idea platónica del mundo de las formas. Las ideas de justicia y bondad "existen" objetivamente en un mundo al que Leibniz denomina "la región de las verdades eternas", la cual se localiza de alguna manera en la misma mente de Dios.³⁷

Antes de seguir con la exposición, es importante aclarar brevemente qué entiende Leibniz por justicia,³⁸ la cual se asienta en el concepto de equilibrio. Esta última idea hace referencia al de armonía universal; no se trata de que la justicia haga posible la armonía, sino de que ésta es una expresión de la armonía universal.³⁹ Desde el punto de vista del derecho, la justicia es la búsqueda de armonía,⁴⁰ es decir, de equilibrio de ámbitos y aspectos contrapuestos de la realidad; por ejemplo, provecho propio y lucro ajeno, entre la utilidad individual y la utilidad colectiva. Sólo Dios es la expresión absoluta de la armonía universal.⁴¹

Otra forma en que se puede enfocar el concepto de justicia es como una especie de cálculo de las consecuencias de las acciones; igualmente, como las medidas que se han de tomar en el momento de imponer las sanciones.⁴² Además, la justicia aparece vinculada al uso del poder: "(...) la justicia es la prudencia de hacer uso de nuestro poder con relación a los demás, al hacer uso de los demás de su poder para con nosotros, por razón de la consideración de la prudencia...".⁴³ También, es la expresión de la idea de la obligación de no causar daño a otros ni a sí mismo.⁴⁴

Desde esta perspectiva, Leibniz utiliza en el derecho la técnica del arte combinatorio para obtener una serie de proposiciones o elementos básicos que, combinados, sirvan para la mejor administración de la justicia; puesto que, si la existencia objetiva de la justicia es tal, sí a ésta se la define como "cierto acuerdo y proporción", como una forma de armonía entendida como equilibrio entre bienes y males, lo justo se puede comprender aunque no exista quien lo ejerza ni sobre quien recaiga. En este sentido, la homología con las matemáticas, en tanto los cálculos numéricos son verdaderos aunque no exista quién los efectúe ni qué numerar.⁴⁵

Estos principios son verdades eternas, pues son condicionales, no necesitan que algo exista, "sino que se siga algo a su supuesta existencia", no se derivan de los sentidos, sino de una imagen clara y distinta, a la cual Platón denominaba Idea (Forma), y que cuando -asevera Leibniz- se expresa con palabras es lo mismo que la definición; pero lo que puede entenderse claramente no siempre es verdadero, aunque sí es posible.⁴⁶

A partir de estos criterios Leibniz critica fuertemente a Grocio y Hobbes. En relación con Grocio, le escandaliza la idea de que éste autor fundamenta la justicia en la naturaleza humana, sobre la cual -a la vez- se sustenta la conservación de la sociedad. La justicia es un instrumento de la convivencia social, es su expresión.⁴⁷ Para Grocio, aunque no existiera Dios, lo justo existiría por cuanto es de interés para la conservación de la sociedad.

Para Leibniz las afirmaciones de Grocio no tienen sentido puesto que: (a) si no existiese Dios, la justicia se encontraría en todas partes, o en todas partes habría algo justo -es decir, se

estaría ante un relativismo absoluto-; por lo tanto, (b) no se puede esperar recompensa alguna más allá de la muerte. En este sentido "(...) es una tontería obtener la salvación de la patria con la propia muerte, porque sucede entonces que la causa de la utilidad ajena radica en el daño propio".⁴⁸ En este caso, el ser humano está condenado exclusivamente a la muerte. Si no existiese Dios, lo más justo sería seguir lo que aconseja Hobbes: el absolutismo.⁴⁹

Se plantea la cuestión -con esto se introduce el siguiente apartado- de que la justicia no la deben hacer las mismas personas usando simplemente la fuerza. Tiene que haber una autoridad o alguien más importante que obligue a los ciudadanos. Es categórico Leibniz al afirmar que los demás deben interesarse por no recurrir a la fuerza siempre que los asuntos se puedan resolver de forma diferente, aunque no haya nadie más importante. Debe haber como una especie de convicción de la persona en reparar los daños. Si existe esta disposición, la persona afectada no recurrirá a la violencia; en todo caso, de emplearse, Leibniz recomienda la moderación, es decir, sin arribar a nuevas desgracias.⁵⁰

La anterior argumentación es lo que da pie para fundamentar la existencia del Estado: el derecho y la autoridad judicial (el juez) actúan, en lo fundamental, en el marco del Estado:

"(...) por cierto, si no hay Estado alguno en el que actuar y, sin embargo, los demás hombres han de decidir lo mismo, el derecho es el mismo. Hay distinción de igual manera, porque lo que es igual no procede del prudente sino que en el Estado ha de ser igualado con el deber; es decir, solamente cuando esto ha de ser deseado por todos de nuevo y en justicia".⁵¹

Las leyes son producto del Estado, son reguladoras de las acciones humanas. Están en el plano de lo contingente, o sea, sujetas a error; se desprenden que son verdades probables. Las leyes son de derecho positivo, su ámbito de aplicación depende de la existencia del Estado. El derecho, en cambio, es universal, verdadero y necesario. El derecho es lo que Leibniz llama el derecho natural, es previo a la fundación del Estado, y aporta los principios eternos.⁵² La razón de Estado presenta dos fuentes: el derecho natural y el positivo.⁵³

5. El origen del Estado, sus fines y funciones

El problema sobre el origen del Estado en Leibniz se envuelve de cierta oscuridad, pues se pueden encontrar opiniones contradictorias o aspectos poco claros. Algunos de ellos se desarrollarán en este apartado y dan las siguientes impresiones:

(a) Leibniz distingue entre el Estado y la sociedad o ciudad. La sociedad, en el autor, aparece como más primitiva. El Estado se percibe como la forma de organización que está por encima de la sociedad o ciudad.⁵⁴ La ciudad representa el conglomerado de ciudadanos o mónadas espirituales. La ciudad no desaparece, lo cual supone que es natural; mientras que el Estado puede desaparecer, en consecuencia, es convencional.

(b) No es tan claro, como afirma De Salas,⁵⁵ que Leibniz rechace del todo la idea de contrato social, en particular la idea de estado de naturaleza. A pesar de su fuerte crítica al Hobbes, el autor no renuncia del todo a este concepto. Por lo que, en algún momento, admite una condición de libertad absoluta.

(c) Considerados los puntos anteriores no tiene sentido hablar de que Leibniz rehúsa la idea de contrato social, en razón de que la sociedad o ciudad, según se interprete, nunca desaparece, pero el Estado sí goza de esa característica. Lo anterior sucede cuando éste deja de perseguir su fin: la felicidad o el bienestar humano. Lo que se halla en Leibniz es una combinación de tendencias conceptuales, de las cuales se tiene la impresión de que él no es consciente.

La crítica que hace Leibniz a Hobbes radica en que el ser humano al principio⁵⁶ se parecía más a una bestia, y poco a poco se hizo más tratable. En esta situación, los hombres conservaban su libertad, vivían en una constante guerra de todos contra todos, por eso no existía la justicia, estrictamente hablando entre ellos. Cada uno tenía derecho sobre todo sin cometer injusticia alguna, no había ni seguridad ni juez y no se tenía el derecho de protegerse (seguridad). Este estado

de naturaleza era miserable. Los hombres acordaron un medio de garantizar la seguridad, al trasladar el derecho de juzgar a la “persona del Estado”, ya sea representado por un sólo individuo o una asamblea; sin embargo, el hombre no pierde el derecho de juzgar en contra del Estado. Esta entrega sólo se perpetúa mientras el Estado mantenga la seguridad.⁵⁷

Según lo señalado en el párrafo anterior, Leibniz rechaza la idea de un estado de naturaleza completamente brutal, violento, codicioso, sin justicia y sin derechos realmente disfrutables, desde esta perspectiva, se coincide con la opinión de De Salas. También, tiene razón al afirmar que Leibniz considera que el fundamento del Estado descansa en la convivencia de los seres humanos, la cual surge de la cooperación y la seguridad.⁵⁸

El asunto no se queda ahí, Leibniz, al profundizar en el tema plantea, en el ámbito de lo utópico, la imagen de un Estado que vela por todos y cada uno sus ciudadanos; pero este sueño, afirma, es una quimera, algo irrealizable. Hay cosas que no pueden ser asumidas por la sociedad sino que deben dejarse al hombre, es decir, en su estado de naturaleza. Por lo tanto, esas cosas no se someten a pacto ni ordenamiento.⁵⁹ En el estado de naturaleza no existe la igualdad aritmética, dicho de otro modo, aquella en la que “(...) todos los individuos son considerados como iguales en dignidad, de tal modo que cada uno recibe simplemente la misma cantidad que aporta”.⁶⁰

Aquello que no está sometido a convención es la propiedad privada. Pero, como la propiedad es generadora de conflictos, querellas y violencia,⁶¹ el Estado puede limitar dicha libertad mediante leyes o suprimirla por completo. Por ejemplo, cuando se acaparan mercancías, el Estado puede ordenar la venta contra la voluntad de los dueños, con el objeto de asegurar el abastecimiento a los demás pobladores; en caso de necesidad pública, puede recaudar tributos o servirse de las cosas de los individuos, siempre que no los lleve a la miseria pues se rompería el lazo que lo une con el propio Estado.⁶²

La intervención del Estado para regular el estado de naturaleza, en donde prima la libertad o el derecho de posesión (esto es lo que Leibniz parece nominar derecho estricto), se fundamenta en

su concepto de justicia distributiva y contributiva, pertenecientes al orden público. Estas formas de la justicia implican un reparto de bienes y males en proporción a virtudes y méritos, vicios y culpas; a lo anterior, designa como igualdad geométrica. Es aquí donde entra a funcionar la jurisprudencia.⁶³ La sociedad o el Estado⁶⁴ no tiene que velar por todos los aspectos sociales (esto remite a la idea de un Estado reducido).

En resumen, Leibniz no descarta la idea del estado de naturaleza; es más, reconoce su existencia como un estado de guerra.⁶⁵ Él limita las cosas que caen dentro de esa condición, o sea, aquellas que no están reguladas o sometidas a los principios de las verdades eternas. Consiguientemente, admite una posible libertad absoluta, a la cual se ponen algunos límites por parte del Estado.

Lo más razonable es ordenar las cosas atendiendo al bien público, por eso es que cada uno puede renunciar a su propio derecho y reducirlo, para recibir otro mayor por parte de la sociedad.⁶⁶ Este ordenamiento responde más a los deberes de los hombres, se muestra con ello que los individuos están capacitados para el trato social y para mantener relaciones amistosas y equitativas. De esta disposición surge una organización del Estado acorde con la razón, i. e., con las circunstancias concretas y con el derecho civil. El derecho civil no surge del estado de naturaleza, éste se deriva del derecho natural y limita la administración de los bienes, dicta los premios y castigos, y vela por el cumplimiento del derecho.⁶⁷

Efectuadas las anteriores observaciones, cabe concluir que, para Leibniz, es muy importante la legitimación del Estado -argumentación que se asemeja a la de Suárez-, puesto que el derecho, la jurisprudencia y las leyes sólo tienen sentido en el marco del Estado, en donde existe una autoridad que las haga cumplir.

Una vez establecido el Estado, se deben estipular los deberes de los magistrados, así como sus obligaciones, dado que ellos prescriben las leyes a los particulares. A los magistrados se les debe permitir la interpretación de las leyes. Si no fuera así, se estaría en presencia del estado de naturaleza, esto es en el derecho estricto. La interpretación suple las deficiencias de la ley.⁶⁸ Si

todo estuviera claro, sin duda y ordenado, no habría necesidad de la "regulación"; no obstante, pero esto sólo se consigue si existiese una lengua racional (el arte combinatorio o escritura universal). Si fuese así se estaría ante el mejor de los Estados posibles: "(...) habría desaparecido el derecho estricto de propiedad y en su lugar se habría establecido el derecho estricto de comunidad".⁶⁹ Pero, tal como es el mundo, las leyes son insuficientes. Éstas suelen ser confusas e inseguras y no permiten una concreta e inmediata utilización; de ahí que, la jurisprudencia con frecuencia sea ambigua e insegura. Por tal motivo, tienen que establecerse los fundamentos que permitan interpretarlas y suplirlas cuando haga falta. Las leyes deben ir acompañadas de un método seguro, proporcionado por la lógica.

Para cerrar este tema, resta mencionar que los fines del Estado son, a saber: (a) la perfección, (b) la felicidad (c) la utilidad de los súbditos, (d) el bien común y (e) la seguridad; este último es el menos importante. Ellos dependen del saber y del poder del príncipe.

En relación con la mejor forma de gobierno, Leibniz se manifiesta categóricamente en favor de la monarquía, y admite los peligros que entraña. La monarquía absoluta está limitada en la medida en que los príncipes están sometidos a un orden moral;⁷⁰ y esto porque: "(...) el fin de la ciencia política, en lo que se refiere a la doctrina de las formas de las repúblicas, debe ser el hacer que florezca el imperio de la razón. El fin de la monarquía es hacer reinar un héroe de eminente sabiduría...".⁷¹

La mejor forma de gobierno sería aquella en la que los más poderosos fueran los más sabios, pero la sabiduría es limitada y se pueden cometer fallos; asimismo, es difícil reconocer la sabiduría; y porque los reinos por elección son inestables (se referirá a la democracia), al estar sometidos a la sucesión. Por otra parte, no es bueno que los príncipes tengan las manos tan atadas que los incapacite para atender con suficiente prontitud las necesidades del Estado.⁷²

En todo caso, los príncipes no se pueden considerar propietarios ni usufructuarios de su país, sino simples administradores de un bien que pertenece a Dios.⁷³ De esta manera, Leibniz justifica su elección por la monarquía.

Notas

1. Las siglas utilizadas para designar las obras de Leibniz son las siguientes: EDN (*Los elementos del derecho natural*), ELAD (*Escritos entorno a la libertad, el azar y el destino*), EFPJ (*Escritos de filosofía política y jurídica*), EP (*Escritos políticos*), T (*La Teodicea*), M (*La Monadología*), y DM (*Discurso de Metafísica*).

2. Bertrand, Russell. *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, Ediciones Siglo Veinte, traducción de Hernán Rodríguez, Buenos Aires, s.f., p. 10.

3. Lukács, Geörg; *El asalto de la razón*, Editorial Grijalbo, traducción de Wenceslao Roces, Barcelona, 1978, p. 80.

4. Ortega y Gasset, José; "Del optimismo en Leibniz", en *Obras completas*, tomo VII, primera edición, Revista de Occidente, Madrid, 1962.

5. De Salas, en EP (*Escritos políticos*, Centro de Estudios Constitucionales, traducción y prólogo de Jaime de Salas, Madrid, 1979), p. 10.

6. Leibniz conoce el pensamiento de Maquiavelo puesto que lo cita en varias ocasiones, tanto en los escritos políticos EFPJ, p. 273 (*Escritos de filosofía jurídica y política*, Editora Nacional, edición preparada por Jaime de Salas, Madrid, 1984), como en *La Teodicea*, p. 148 (*La teodicea o tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal*, Editorial Aguilar, traducción de Eduardo Ovejero y Maury, s.f.).

7. EFPJ, p. 338. La letra cursiva no es de Leibniz.

8. EP, p. 202-203

9. EFPJ, p. 113.

10. M, p.87 (*Monadología*, Ediciones Orbis, traducción de Manuel Fuentes Benot, Argentina, 1983); T, p 62, 118; D, p. 65 (*Discurso de Metafísica*, Alianza Editorial, introducción y traducción de Julián Marías, Madrid, 1982).

11. EFPJ, p. 84.

12. EFPJ, p. 89; T, 74, primera parte.

13. M, p. 89; T, p. 278.

14. EFPJ, p. 89.

15. EFPJ, p. 122.

16. EFPJ, p. 113.

17. Esta idea la expresó Aristóteles en su obra *La política*.

18. EFPJ, p. 122.

19. Bilbeny lleva a cabo un extenso análisis sobre este asunto, en *Aproximación a la ética*, Editorial Ariel, Barcelona, 1992.

20. Guillén, EDN, p. XXXI (*Los elementos del derecho natural*, Editorial Tecnos, traducción de Rafael Celda y Joaquín Gallego, Madrid, 1991.). También

apunta que la ética y el derecho, al igual que la lógica y la matemática, representan la razón universal; las primeras, en el ámbito de la vida humana; las segundas, en el de la realidad general (EDN, p. XXXV).

21. Guillén, en EDN, p. XXXI.
22. EP, p. 133; EFPJ, p. 508. De Salas, en EFPJ, p. 28 y EP p. 14 y EFPJ, p. 123.

23. EFPJ, p. 122. La felicidad humana no sólo es individual, también es colectiva.

24. EFPJ, p. 122. Véase también EDN, p. 69.

25. EDN, p. 69.

26. La distinción entre ciencias demostrativas y contingentes procede de la diferencia entre verdades de razón y de hecho (M, p. 32, 33 y 36).

27. Guillén, EDN, p. XXXVII.

28. Derecho y política, para Roldán -en ELAD, p. LXIV (*Escritos entorno a la libertad, el azar y el destino*, Editorial Tecnos, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero, Madrid, 1990)- son diferentes formal y metodológicamente, lo cual no impide una continuidad entre ambas. La conexión se realiza para De Salas por medio del concepto de bien común, que en la política se refleja como un fin, y en el derecho es la norma fundamental (EP, p. 77). El bien moral es el que debe realizarse libremente. ¿Por qué hacer lo bueno?, porque lo bueno implica la realización del ser (Loc. cit.).

29. Cfr. Guillén, EFPJ, p. 77. Para Concha la diferencia reside en las finalidades de cada una. La ética se ocupa de lo que es útil a la sociedad, la política se ocupa de lo que es útil a los individuos (ELAD, p. LXIV y LXV). Esta aseveración no es compartida, puesto que en Leibniz la utilidad del individuo tiene que ser compatible con la de la sociedad.

30. EFPJ, p. 363. Para Leibniz, la medicina es un arte o tecnología. Es una técnica de la conservación de la integridad (unidad) del cuerpo (EP p. 82).

31. La actividad o acción política del individuo se desprende de la idea del principio interno de acción de la mónada, es decir, el principio de espontaneidad (T, p. 301). La mónada es una unidad de fuerza (M, p. 11; T, p. 396 y 400).

32. Esta idea es la tradición escolástica. Para otros detalles véase De Salas (EFPJ, p. 48-64).

33. EDN, p. XXXVI.

34. EFPJ, p.124.

35. EDN, p. 70-71. Cassirer, Ernest. *La filosofía de la ilustración*, 3a. edición, Fondo de Cultura Económica, traducción de Eugenio Imaz, México D.F., 1984, p. 264.

36. EFPJ, p. 81.

37. T, p. 20, Primera Parte; M, p. 43.

38. T, p. 20, Prefacio y EDN, p. 58. Guillén afirma que existe una prioridad ontológica de la ética sobre el derecho, con lo cual se coincide (EDN, p. XXXV).

39. EDN, p. 20, 57-58 y 63. Guillén es del mismo criterio en EDN, p. XXII.

40. Hay una similitud con Aristóteles: "(...) la justicia es lo que modera el amor y el odio del hombre para con el hombre. Así pues, no debemos amar a alguien de forma que dañemos a otros; es preciso que no se haya odiado a uno más que a otro" (EDN, p. 59).

41. El término armonía es básico en Leibniz, y presenta diferentes formas de expresarse. Visto como equilibrio no adquiere el mismo significado técnico que el de armonía preestablecida. Esta es otra manera de expresión de la armonía universal.

42. EDN, p. 55.

43. Loc. cit.

44. EDN, p. 56. "(...) *la justicia* es un conato permanente en dirección hacia la felicidad humana común sin violar la felicidad propia..." (EDN, p. 57).

45. EDN, p. 70.

46. EDN, p. 70-71.

47. EDN, p. 4.

48. Loc. cit.

49. EDN, p.5

50. EDN, p.21.

51. EDN, p. 29-30.

52. Cfr. EFPJ, p. 85-86; EFPJ, p. 144-145 y 171-172.

53. EFPJ, p. 144-145. Al parecer, Leibniz emplea una terminología moderna cuyo contenido es de la tradición escolástica.

54. EDN, p. 39-41.

55. De Salas, en EFPJ, p. 65; EP, p. 15.

56. Al igual que todas las teorías contractualistas, nunca se puede fijar cuál es el inicio temporal del estado de naturaleza, por lo cual se supone que se trata de una condición humana, i.e., una parte esencial de su naturaleza. También como un supuesto teórico justificante del Estado.

57. EFPJ, p. 99.

58. De Salas, en EFPJ, p. 65. Esta forma de concebir el contrato social recuerda a Locke en el segundo *Tratado sobre el gobierno civil*.

59. EFPJ, p. 113. Adviértase la gran similitud con el postura de Spinoza.

60. Loc. cit.

61. EDN, p.

62. EFPJ, p. 114.

63. EFPJ, p. 116.

64. En el texto no se especifica con exactitud a

cuál de las instancias se refiere Leibniz. El escrito en cuestión es “Sobre los tres grados del derecho natural y el de gentes” (EFPJ, p. 111).

65. EFPJ, p. 116-117.

66. Loc. cit.

67. El Derecho Natural que versa sobre lo conveniente es el derecho civil del mejor de los mundos posibles; es decir, el ordenamiento de todas las cosas con vista a la consecución del mayor bien general posible (EFPJ, p. 117). El mejor de los estados posibles sólo se alcanza por medio de la mejor educación

posible, ésta no se encuentra al alcance de los adultos. Por otra parte, dice que “(...) el mundo, bajo el gobierno de Dios, es el mejor de los estados posibles” (Ibid., 119).

68. EFPJ, p. 117.

69. EFPJ, p. 118.

70. De Salas, en EFPJ, nota 1, p., 179.

71. EFPJ, p. 183.

72. EFPJ, p. 180-181.

73. EFPJ, p. 181. La política no es una lucha por el poder (EP, p. 15).

Álvaro Carvajal Villaplana
Escuela de Estudios Generales
Escuela de Filosofía
Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad de Costa Rica
acarvaja@cariari.ucr.ac.cr