

LEIBNIZ, PENSADOR BARROCO: EL DESPLIEGUE FILOSOFICO DE LA REALIDAD

I

Por la historia del pensamiento filosófico y científico se pasean dos paradigmas generadores e informadores de pensamiento, en el entrelazamiento, siempre, y en el exasperado enfrentamiento, a veces, del uno con el otro. Son éstos, el 'paradigma atomista' y el 'paradigma del logos'. En las páginas que siguen vamos a ver cómo ese juego de encaje de bolillos entre ambos paradigmas se da en nuestro Leibniz ¹.

Pensador barroco, por los sucesivos plegamientos ², hasta el infinito, hasta la exasperación. Plegamiento del pensar sobre sí mismo, sobre lo real, hasta repujarlo todo en el detalle, incluso el más mínimo; y a la vez capaz de la grandiosa arquitectura musical de un pensamiento grande. Espero que los paradigmas a los que me refiero, en su utilización barroca, constituyan la urdimbre en la que se borde lo que quisiera decir sobre Leibniz a lo largo de estas páginas.

La belleza del pensamiento no se hace aquí de otra manera que gracias al 'amontonamiento' armónico. Todo cabe en el aparente desorden y todo está en su sitio exacto, predeterminado desde el comienzo, como en las Pasiones de J. S. Bach entendidas por Philippe Herreweghe. No es amontonamiento de una cosa tras la otra, de una parte tras la otra, de una estrofa tras la otra, intercalando siempre nuevas y nuevas palabras de comentario y de doliente admiración, todo ello en caótico, aunque grandioso, desorden. Al contrario, hay en ellas un orden riguroso. Es el orden de la imaginación y del sentimiento profundo —el del autor, primero, pero, sobre todo, el del auditor, lector en el caso de Leibniz—; un orden que todo lo prepara, que todo lo busca, que lo intenta todo con el objeto de conseguir lo que busca; que sabe utilizar muy bien todos los efectos de los que dispone en una profesionalidad prodigiosa; para cuyo fin se elabora la entera y compleja cons-

1 Remito a mis estudios: *Newton y Leibniz*, 2 vol., Universidad Pontificia de Salamanca, 1977 y 1981, 452 y 342 pp.; 'Leibniz y la innecesaria mundanal de Dios', *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XII (1985) 45-65.

2 Mírese Gilles Deleuze, *Le pli, Leibniz et le baroque*, París, Minuit, 1988, 192 pp.

trucción arquitectónica del conjunto; medida por las reglas de la matemática, pero con la finalidad del afecto. Es un orden que busca el afecto, pues sabe que en él está condensada la integralidad de lo que somos; que desde su hondón se refleja todo lo que somos en la múltiple variedad de efectos.

Es el orden de la retórica. Pero no de esa vana retórica, sin interés, tal como nosotros la entendemos hoy —de seguro que por nuestra pobreza de imaginaciones, afectos y sentimientos—. Aun comprendiéndola como vana, es decir, sin, en verdad, atender a nada de lo que ella es en sí misma, incluso para el más romántico, hay una cierta belleza extraña en esa retórica. Otra cosa muy distinta es si la percibimos imaginativamente desde dentro del orden que propone, desde los afectos mismos del sentimiento; sentimiento, en último término, sin duda, de algo que es reflejo de la perfección, que no puede ser otra cosa que reflejo de la perfección divina. Desde ahí, se nos abre un mundo de belleza humana y sobrehumana, casi sobrenatural. Una belleza con la que nos topamos, no sé si «para» que nos incite y nos lleve de su mano, para que nos suma en sus profundidades, pero que, ciertamente, nos arrastra y conmueve en nosotros los cimientos más profundos del sentimiento en el hontanar de lo que somos. El amontonamiento armónico no es, así, un conglomerado meramente casual, fruto del azar de la melancólica sentimentalidad personal, sino que es fruto de un orden armónico superior; un orden puesto por la imaginación al servicio de los afectos del sentimiento, elaborado el conjunto según las reglas de la retórica, siempre con algo de la exacta puntualidad bella de las matemáticas.

Puede parecer sorprendente que hable de 'sentimiento' y de 'afecto' tratándose de un filósofo 'racionalista' como Leibniz. Pero ¿no hay sentimiento y afecto en un músico 'racionalista' como J. S. Bach? Juzgo que esa sorpresa sólo puede darse en quien confunda sentimiento y afecto con sentimentalismo y melancolía; confusión que es fruto, de seguro, de un melancólico romanticismo a ultranza que opera en él. Y, de cierto, Leibniz no es un pensador romántico, como tampoco Bach es un músico romántico, es obvio, son barrocos.

II

El paradigma atomista fue, como el mismo Leibniz nos dice, una tentación que le asedió en su juventud primera, pero de cuyas garras pronto pudo escapar, al convencerse de que con él, entendido en su mera materialidad, no se daba cuenta de todo lo que es real en su complejidad, lo que se le va haciendo evidente con claridad mayor cada vez. Aunque, como reconoce sin ambages, sus mónadas son puntos o átomos metafísicos, ha trasladado el paradigma atomista a un lugar distinto, más allá de donde otros lo han puesto y le han dejado: a un lugar que ha sido trastocado por el paradigma del lógos. El atomismo tomado como tal resulta ser demasiado corto, como no sea convertido en ese 'atomismo monádico' que se abre un lugar en el paradigma del lógos.

¿Por qué? Porque el paradigma atomista pone las cosas de la física en un terreno meramente abstracto, con abstracción física y con abstracción matemática, tal es el caso, respectivamente de Descartes y de Newton. Hacer esto puede ser preciso en ocasiones, fundante incluso de conocimiento físico, si se entiende con corrección; pero lo que no está bien es suplantar lo real por el resultado que se obtiene con este tratamiento parcial aunque interesante pero que se hace incorrecto en el punto en el que la parcialidad se toma por la realidad toda.

Vamos, pues, a la física. Hay una manera de entenderla, la cartesiana, que es demasiado corta, mejor dicho, que, en el empeño de su cortedad, se hace falsa, pues no se preocupa en alcanzar la realidad como ella es. Lo debemos afirmar en seguida: una 'física inexacta' lleva a una 'metafísica inexacta'; a su vez, una 'metafísica inexacta' lleva a una 'física inexacta'.

Hay una física, la cartesiana (asimilada al paradigma atomista en lo que le toca —aunque el conjunto de su filosofía sea luego muy complejo—, pues afirma: 'en física todo es mero comportamiento mecánico'), que se queda por ello en el mero mecanicismo, sin haber sido capaz de encontrar que aquello que se mueve —y vive— lo hace por poseer algo que debe ser desentrañado en su novedad absoluta: una fuerza, que lleva derechamente a la energía. Cuando acierta esta física se debe a que ha considerado sólo algunos fenómenos meramente particulares entresacados de la compleja realidad y lo ha hecho con un sesgo tal que las abstracciones con que los trata se hacen ahí —pero sólo ahí— válidas. Este acierto es ya no poco, por supuesto, sirve para comenzar, pero quedarse ahí es un error fatal para la filosofía y, de vuelta, para la propia física.

El error está en considerar que esa realidad tomada de manera abstracta es, sin más, la realidad. Se considera que en los choques —y todo movimiento, así como todo reposo, se originan en un choque y cambian su estado por efecto de un choque— hay algo del conjunto que se conserva, eso es verdad, pero Descartes considera que eso que se conserva es lo que denomina «cantidad de movimiento», entendiendo por tal la mera suma de los productos de la masa por la velocidad del conjunto de los elementos del sistema considerado (se conserva Σmv). Para algunos casos sencillos, como acontece con los choques perfectos entre bolas de billar, vale con esa sola consideración. Pero en cuanto tenemos la pretensión de salirnos de ahí —¿y quién dice que la realidad toda es una enorme y perfecta mesa de billar?— no es cierto que se conserve la cantidad de movimiento del sistema tal como la considera Descartes. Lo que se conserva es algo muy distinto y cuya existencia es real: la energía.

Descartes pensó que su cantidad de movimiento era una cantidad escalar cuando es ella una cantidad vectorial. La energía sí que es, de cierto, una cantidad escalar, un número, una cantidad que 'expresa' un estado real de aquello que consideramos, que es algo intrínseco a ello. La cantidad de movimiento, por el contrario —y Descartes no se apercebía de su falta—, es una cantidad que depende de las direcciones de los movimientos. La energía no, porque es algo más primario, profundo y esencial. La energía es algo

intrínseco a quien lo posee, que lo señala y caracteriza en su comportamiento. Se gana o se pierde energía —mediante la acción de fuerzas— siempre que algún otro elemento real la pierda o la gana, respectivamente, en su favor; porque la física —entendida en un sentido tan amplio como se pueda y que, sobre todo, sobrepasa a la mera mecánica para llegar incluso a la realidad de la vida— es un juego de energías. Y son las fuerzas aquellas acciones que ponen el instrumento de esa movilidad de estado. Los esfuerzos que realizamos son fuerzas que cambian la correlación interna en las energías del sistema, contando siempre que, por principio, se conserva su energía total: hay pasos de unos tipos de energía a otros, y conservación, por principio, de la energía global.

Subamos una pesa dos metros de altura sobre el suelo. ¿Qué acontece en esa subida? Que hemos necesitado un esfuerzo para realizarla, mediante cuya operación —una fuerza— hemos puesto una cierta cantidad de energía en esa pesa. Dejemos ahora caer esa pesa de nuevo hasta el suelo. Si evaluamos lo que ahí acontece, veremos que entra en la consideración algo más que la mera cantidad de movimiento (escalar) cartesiana, pues hay una fuerza que entra en juego y ella es proporcional al peso levantado y también al cuadrado de la altura. Al punto evaluaremos que es mv^2 lo que se conserva y no mv . Subiendo la pesa, hemos aumentado en la cantidad correspondiente la ‘energía potencial’ de la pesa.

Si soltamos ahora la pesa, perderá esa energía que le hemos dado y la perderá al adquirir una velocidad de caída que genera una fuerza con la que llegará al suelo; aquella energía potencial se ha convertido ahora en ‘energía cinética’³. Al chocar nuestra pesa contra el suelo la golpea con la fuerza que se ha generado en la caída, la cual se gasta por entero como efecto del golpe, transformada en calor y en la rotura de lo que pille, si es que la percusión fuera suficientemente grande para ello. Se generan fuerzas, pues, en ese subir y bajar. Y esas fuerzas se pueden evaluar, porque en el conjunto del sistema, por principio, la energía se mantiene. En este fenómeno que estudiamos acontece que hay trasvase de un tipo de energía a otro, pero en el conjunto del sistema se conserva la cantidad de energía. La diversidad infinita de casos queda regulada ahora por este «principio de la conservación de la energía». Por eso, la física leibniziana va a ser una física de *principios*, y luego, más allá, toda su filosofía será una filosofía de principios.

Lo que acabamos de enunciar no vale sólo para los choques —por cuanto que éstos, a diferencia de lo que creyera Descartes, hayan de considerarse no como choques perfectos sino como choques más o menos elásticos—, sino para todo lo que acontece en la realidad de los cuerpos, incluso de los seres vivos. El mundo cartesiano era un mundo mecanicista. La realidad había sido convertida en un enorme mecano, un imponente reloj. Pero esta consideración era falsa, un error grave de apreciación de cómo es en verdad el mundo. En cambio, desde el principio de conservación

3 Leibniz no hablaba todavía así, evidentemente.

de la energía —jde todas las clases de energía diferentes que vislumbremos!— todo es distinto. El mecanicismo quería reducirlo todo a mero juego de billar, en una fantástica simplificación abstractiva, pero ésta resulta no ser respetuosa de lo que es, pues pone en su lugar lo que suplanta. La física de las fuerzas y de la energía, al contrario, se acerca con mucho mayor cuidado a lo que es la realidad en su complejidad infinita. Hay algo, un juego de fuerzas y energías, que sobrepasa con mucho, de manera definitiva, al mero mecanicismo.

Y ese ‘algo’ es tan importante, tan decisivo para el hacer filosófico, que nos lleva derechamente a la olvidada consideración aristotélica de las entelequias: todo, sobre todo lo que es viviente, tiene dentro de sí, en el hondón de su sí mismo, una fuerza, una energía, una entelequia, que constituye el hontanar de su manera de ser. La física cartesiana no es capaz de moverse en este lugar, que es el lugar de lo real, por más que inicie un movimiento de progreso en la ciencia física de gran importancia, pero que no es capaz de reconocer el ‘lugar metafísico’ en que debe ser colocada.

III

El desacuerdo con la física newtoniana es de otra índole, no tanto físico cuanto metafísico: suplanta la realidad de lo que es por su abstracción matemática que titula «principios matemáticos de la filosofía natural». Además, y en esto nos vamos a fijar ahora, se pone en ocasión de extraviar los caminos que llevan a conocer las leyes de la naturaleza, pues considera todo el esfuerzo de la razonabilidad como inviable para el conocimiento del mundo. ¿Nos olvidaremos de todo aquel fárrago de la celebrada frase: «hypotheses non fingo»? No son necesarias hipótesis, sino ‘ciencia experimental’, como dicen sus defensores; pero no es en sus meollos mismos más que una manera de rechazar las razones de los demás epitetándolas como ‘meras hipótesis’, para que sus propias hipótesis sean tenidas como ‘las únicas razones’. Las cosas que hay, son como son, en su decir, no porque Dios haya ‘actuado con razones’ (y aunque así hubiera actuado, añaden los newtonianos, no podríamos saberlo nunca, pues las razones de Dios son demasiado profundas para nosotros), razones para que sean de esta manera y no de otra, sino, meramente porque ‘Dios lo quiere’ que las cosas que hay sean como son. Introduciendo la ‘inducción de la ciencia experimental’, se quiere romper con el intrincado juego de las razones que gobiernan todo lo que es (postura que ahora enseguida vamos a defender), lo que llevará a una desvinculación (a evitar por todos los medios razonables que tengamos a la mano, dadas sus desastrosas consecuencias para la filosofía) entre la ‘física’ —que, por ‘física inductiva’, se ha hecho meramente experimental —y la ‘metafísica’ —que, por ‘hipotética’, resultaría nefanda, algo a dejar de lado como el peor de los males del conocimiento—. Quien sufre en su misma esencia hasta el llanto con esta (falsa) manera de pensar es el conocimiento, apartado en su conjunto del trabajo arduo de «dar razones de todo y del todo», que es la labor de la filosofía leibniziana.

Ahora, siguiendo esas maneras (demasiado cortas) de llevar la reflexión, lo que no aparece es la legalidad del mundo, de sus leyes, de las leyes de la física, y por ende de la metafísica. ¿Cuáles serán los instrumentos para nuestra búsqueda de lo real? El mero empirismo, de la inducción y de la experimentalidad. Se ha de ver (en el futuro) que se adentra ese camino en consideraciones insostenibles sobre la estructura de lo real, sobre el espacio y el tiempo, sobre el atomismo que está de nuevo ahí mismo a la puerta — aunque vaya a ser ahora un ‘atomismo de fuerzas’, y no un atomismo material, porque el mundo newtoniano va a quedar, para colmo, desmaterializado—. En fin, problemas mil y muy graves que en modo alguno pueden quedar ahí sin dilucidar, y que han de ser ocasión de discusiones (futuras). En todo caso, no deje de verse, va a estar en juego la racionalidad misma.

Una cierta utilización del paradigma atomista lo que hace es substituir lo real, en su complejidad grande (infinita), por aquello que se trató con aquel sesgo por conveniencia, al comienzo a sabiendas de que se hacía de manera abstractiva, por tanto, parcial; que se lleva a cabo desvinculando aquello de lo que se habla del contexto global de su sí mismo y de sus relaciones incensantes con el conjunto del todo; que una vez efectuada esa desvinculación, se olvida de la substitución reductiva que se había hecho.

Por eso, un tratamiento matemático de la filosofía natural es, por su esencia misma, parcial, parcializante, abstractivo. No está mal, nada mal, siempre que nos mantengamos a sabiendas en aquello que hemos querido así. Es un desastre, en cambio, desde el momento en que se nos olvida algo decisivo: la realidad no es abarcada sólo, y menos aún de manera total, por la filosofía natural aupada en las matemáticas. De ahí que ‘los principios matemáticos de la filosofía natural’, a fuer de interesantes, sin embargo, sepan a demasiado poco cuando alguien quiere ir con empeño hasta el final de la verdadera comprensión de lo real. Peor aún, sean peligrosos en extremo en cuanto con ellos se quiera introducir en la cadena del razonar algo que no es otra cosa que un paralizante ‘milagro’ continuo, allí en donde debía estar (como vamos a ver a continuación) la búsqueda incesante de los ‘porqués’; de esta suerte, se desliga al pensamiento de la razón, por lo que éste, evidentemente, deja de ser al instante lo que dice.

Al hacer así, se convierte el ámbito de lo natural en mero sobrenatural, pero no porque sea tal, sino porque, poniéndolo ahí donde se le ha puesto, ha quedado fuera de la razón, se le ha dejado a posta fuera de nuestra búsqueda sin término (por la que vamos a apostar), como si se tratara de algo que está en un terreno reservado a la irracionalidad, en donde ‘todo es sin razón’; en donde nada hay que buscar, pues la mera afirmación de lo que está ahí, pero afirmación ‘sin razones’, vale. Con lo que esto tiene de grave en la opción decisoria de nuestra manera de acceder al mundo; con lo que esto tiene de pérdida evidente del verdadero ámbito de aquello que es ‘natural’ y, en el mismo movimiento y como contrapartida (¿lo podríamos olvidar?), del verdadero ámbito de lo ‘sobrenatural’. Al hacer así, algo decisivo de una manera falsa de comprender quién es Dios y cuál es la obra de su creación, se nos cuele de rondón; algo que invalida tanto el campo de la física como el

de la teología, pues sitúa sus respectivos ámbitos en lugares falsos, sin su realidad propia, fuera de la realidad. Pero, nótese bien, no está el desacuerdo en la mostración de ‘lo que hay’, sino en el “empastamiento” en que se ofrece eso que hay, pues lo que hay sólo es en el conjunto del todo. El desacuerdo con Newton no está tanto ‘en lo que hay’ cuanto ‘en lo que es’.

Es bueno, por esto, tener muy presente la diferencia entre ‘física’ y ‘metafísica’. Porque uno es el ‘acceso físico’ a la realidad y otro distinto más abarcante, más consiguiente, más cercano, el ‘acceso metafísico’ a la realidad. No se da el segundo en quien desconoce todo del primero. Pero, quizá menos aún, se da el primero cuando se queda en sí mismo con exclusivismo, con miopía, y se substituye, sin más, al segundo. Porque, al contrario, uno y otro constituyen accesos a lo real, cada uno en su nivel de generalidad y por tanto de concreción de realidad; cada uno con una entrada en lo real de calidad distinta, sin que esto quiera decir que ambos niveles sean independientes uno del otro, antes al contrario sus relaciones son tan estrechas que, cada uno en su nivel de hondura —introdutorio en el primero, definitorio en el segundo—, el uno es reflejo del otro. El primero en la agudeza de su parcialidad es apoyo decidido para el segundo; puerta de entrada incluso por lo que desde él se adivina, en cuanto que en él se vislumbran con claridad sus propios límites. El segundo, en cambio, en la hondura de su generalidad es el acceso definitivo, verdadero, a lo real; el que nos introduce en su seno sin límites. Ni se oponen ni se complementan, sino que se reflejan uno en el otro; el uno desde una particularidad abstractiva de realidad, el otro desde la generalidad concretiva de realidad.

De Descartes podemos quejarnos por su ‘física inexacta’. De Newton, en cambio, lo haremos por su ‘metafísica inexacta’. Mas —¿cómo no nos daríamos cuenta?— una física inexacta lleva a una metafísica inexacta; una metafísica inexacta lleva a la postre a una física inexacta. La amplitud filosófica que ahora se nos va a abrir ante los ojos sería impensable en cualquiera de ambos sistemas, el cartesiano y el newtoniano. Por lo cual, nos quedaríamos sin esa belleza filosófica insuperable de poder dar cuenta del mundo como un todo.

IV

Los átomos y los puntos matemáticos pierden el espesor relacional de lo real. No así los puntos metafísicos, las mónadas, sobre todo las más perfectas, constituyentes del mundo de los espíritus. Estas son un ‘punto’ de la realidad, que en su plegamiento infinito hacia dentro de sí, encuentran relación continuada con la infinitud desplegada del todo fuera de sí. Las mónadas no tienen ventanas, de cierto, porque no está en la mera observación puntual —dato a dato, caso a caso— el lugar en donde se obtiene esa relación entre lo de dentro de ella, su sí mismo, y lo de fuera de ella, el mundo. Son, por el contrario, una limpia cadena de correlaciones infinitas, en donde el despliegue de lo interno de ella se correlaciona con exactitud milimétrica con el des-

pliegue de lo externo a ella (¿dónde queda, pues, la libertad?, he aquí un problema grave). Lo de fuera, en el conjunto, tiene una urdimbre de red todo lo vasta que se quiera, desplegada hasta el infinito de lo más grande del mundo. Lo de dentro, por igual, tiene también su propia urdimbre de red, tan vasta como la anterior, replegada hasta el infinito del pliegue dentro de sí; desplegamiento y replegamiento, interioridad y exterioridad que se corresponde nudo a nudo, uno con otro, cuerda a cuerda, una con otra; sin embargo, siendo dos, sistemas distintos, cada uno en su lugar, en correspondencia biunívoca de la globalidad de los sistemas, sin la imposible interacción en el detalle, como había mostrado ya Descartes. Correspondencia de correlación que no es fruto de la (imposible) casualidad de algunos contactos esporádicos, en el espacio y en el tiempo, producidos por observaciones parciales de cualquier estilo que se quiera, sino correspondencia de correlación armónica de un sistema con otro, de una red con otra, correspondencia de correlación sistemática.

Se da ahí una armonía pasmosa, sorprendente, total, entre la mónada y el mundo. No hay relación entre el mundo de lo corporal y el mundo de lo espiritual, no queremos olvidar nuestro cartesianismo de origen. Cada uno de esos dos mundos distintos se desenvuelve a su placer siguiendo leyes propias, las unas mecánicas —pero, lo hemos visto ya, no de una mecanicista mecánica cartesiana—, las otras espirituales. Nuestro mundo de origen es el que pensó Descartes, cierto, pero quedarse en la simplicidad de esa negación de la correlación imposibilitada entre la ‘res extensa’ y la ‘res cogitans’ es caer en la mera simplonería. Hay más, mucho más, incluso partiendo de los supuestos cartesianos. Porque hay una vasta red de correlaciones armoniosas, que van hasta el infinito, en el detalle de lo grande y en la minucia de lo pequeño. Es ahí en donde está la grandeza de la mónada, de la substancia leibniziana. Lo distinto, lo que cada una de las mónadas es para sí y desde sí, pues en ellas todo lo que ellas son depende del despliegue de sí mismas, se compagina en perfecta e inusitada correlación de ensamblaje con lo de fuera de sí.

El conjunto entero de las mónadas, de las mónadas innumerables, en la intrincada complejidad de su substancia, cada una en sí y desde sí, sin embargo, muestra una ‘apertura’ expresiva total, última, definitiva, metafísica, a todas las demás mónadas, al mundo en su conjunto. Cada una ‘expresa’ a las otras mónadas y al mundo. Lo expresa con la condición de que no opte por cerrarse en su emperrada libertad a la armonía del conjunto —con una libertad que al punto deja de ser lo que dice (lo que siempre tiene capacidad de hacer), sin saber que también de este modo, en su desplante, encajará dentro de la armonía total su falsa actitud respecto a lo que ella es en lo profundo de sí misma—; armonía maravillosa que sin añadirles nada más de lo que ya son, despliega en el conjunto del mundo —en el mundo de los espíritus, sobre todo, claro es—, la armonía preestablecida por Dios —de la que luego vendremos a hablar—, la mónada infinita, la que organiza el sistema de los sistemas.

La apertura, por tanto, se establece no a través de ventana alguna particular, propia, la cual pudiera ser grande o pequeña, estar abierta o cerrada,

limpia o sucia, con cristales de buena o mala calidad, transparentes o traslúcidos; la cual pudiera ser utilizada o no, sino que se establece con absoluta perfección por medio de la acción armoniosa que en el conjunto de todas ellas ejerce su Creador (al que vamos a llegar), quien preestableció en su sabiduría infinita y en su providencia inagotable la armonía del conjunto, la armonía del todo.

Pero esto, claro, nos deja en las lindes del problema de la libertad de cada uno de nosotros, mónadas individuales.

V

Decía antes que Leibniz lleva el paradigma atomista a otro lugar, a un lugar que ha sido trastocado por el paradigma del lógos, pues da una importancia decisiva a la razón, al «dar razones», y tiene siempre el convencimiento íntimo de que no sólo “hay que dar razones”, sino de que también “debe darse razones de todo”, pues “todo tiene su razón de ser”. Mostrar ‘lo que hay’ está bien, pero es demasiado poco, es posible (y necesario) ir más allá, porque ‘lo que es’ es mucho más de ‘lo que (en apariencia) hay’.

Es en las preguntas, que se suponen siempre con respuesta, en donde se da el plegamiento barroco del pensamiento de Leibniz. Preguntando una y otra vez, sin cesar, indefinidamente, sobre lo que acontece, sobre lo que vemos, sobre lo que somos, sobre lo que es el mundo, hay que dar razones una y otra vez, sin cesar, pues “todo tiene su razón”. Es en las respuestas a esas preguntas en donde logra Leibniz ese repujado del pensamiento que llega hasta el detalle de lo que es; capaz de ir siempre más allá, más cerca de lo grande y más cerca de lo pequeño, sin acabar nunca de llegar al final —el final sólo lo está en el conjunto entero de lo real—, pues la infinita complejidad de lo de dentro y de lo de fuera de la mónada jamás podrá ser abrazada por nuestro pensamiento, ya que éste siempre es limitado —no así el pensamiento de Dios, en el cual sí que cabe la entera realidad en toda su múltiple complejidad, incluso en los detalles de lo pequeño y de lo grande.

Pero ¿cómo sabemos que todo lo que es tiene su razón de ser? Porque el mundo, el conjunto multiforme de la realidad, es creación de Dios y el Creador ha hecho el mundo contando en todo momento con su capacidad en acto de razonabilidad infinita, fuente inagotable de acción, aplicada de continuo en su acción creadora. Por más vueltas que demos al mundo, pues, siempre hemos de ver con el pensamiento una cadena de razones que se enlazan unas con otras ya que “nada en el mundo es sin razón”. Desde este presupuesto, tendremos una certeza fundante en la razonabilidad del mundo. Por eso, aunque sean sólo unas pocas las razones que nosotros ahora, mediante nuestro pensamiento, seamos capaces de dar sobre unos pocos fenómenos del mundo, sin embargo, tendremos para siempre la convicción profunda de la razonabilidad de todo en el mundo, por completo, difícil o lejano que sea. De esta manera la ciencia será siempre una posibilidad necesaria buscada con ardor por quien quiere pensar.

Más aún, vistas las cosas desde Dios (¿y cómo no podríamos tener los humanos —por analogía— algún acceso al punto de vista de Dios, si hemos sido creados por él a su imagen y semejanza?), es evidente que hay razones, y que él conoce las razones con las que hizo el mundo; de esto tenemos seguridad cierta. Para nosotros, al contrario, esas razones nos son ocultas en muy buena parte. Para Dios, las razones del mundo —y la urdimbre en que se tejen— están actualmente dadas; todas las tiene presentes, y nosotros lo sabemos, aunque no las tengamos presentes. Para nosotros, aunque, claro es, esas razones en su infinita complejidad concreta no nos están dadas —por lo que jamás las podremos tener presentes en su exhaustividad—, sin embargo, está dada así, de una vez por todas, la razonabilidad del mundo. Como decía, por tanto, la física no sólo nos es posible, sino necesaria; nada puede malograrnos nuestra dedicación a ella. Pero, yendo más allá, nada ni nadie puede dejar sin efecto en nosotros la metafísica, que se pregunta por el todo.

Y ¿cómo sabemos que el mundo es creación de un Dios Creador? Porque entre las razones a encontrar, la primera y más importante de todas, la más decisiva, es la razón de “por qué existe algo en vez de nada”. Si nos pudiéramos plantear todas las preguntas en busca de todas las razones, como es el caso, pero falláramos en ésta o se nos volviera opaca o imposible, nos fallaría la razón fundante por la cual todo tiene su razón, perderíamos la razón de nuestras razones. Dios ha creado el mundo siguiendo la red sistemática de sus razones, desarrollando el armonioso sistema preestablecido de los sistemas, y nosotros tenemos acceso a ese sistema de razones, aunque sea parcial nuestro acceso a él y los resultados que obtengamos; tenemos acceso a ese encadenamiento de razonabilidad continuada de lo que sea nuestro decir sobre el mundo, pero esto es así, precisamente, porque hay una Razón Creadora por la cual “existe más bien algo en vez de nada”.

El pensamiento leibniziano ha resumido esta estrategia, esta manera de actuar del pensamiento, mediante el «principio de razón suficiente»: “nada hay sin razón”. Por esto, empeñándonos, emperrándonos, en el despliegamiento de las razones que van desvelando los sucesivos plegamientos de la realidad del mundo, tendremos la certeza, presupuesta, de que alcanzaremos a decir lo que es, aunque sólo, evidentemente, nos topemos con un aspecto parcial, incluso muy parcial, del sistema de lo que es. De aquí la necesidad de que esos pensamientos se expliquen razonadamente, porque pensar no es un ir diciendo lo que nos venga en gana en cada momento, de cualquier modo, siguiendo las sucesivas circunstancias desordenadas en las que nos hallemos, sino que pensar es un serio encadenamiento lógico de proposiciones en las que toman forma las razones. La lógica es una condición necesaria en nuestro esfuerzo por dar razones, aunque, es importante darse cuenta, no es la lógica la única asignatura a dominar en este esfuerzo. Es condición necesaria, pero no suficiente. La lógica, ese encadenamiento bien pergeñado de las razones en un ordenamiento sistemático bien hecho, no es sólo instrumento de nuestro pensar, pues Dios mismo sabe con sabiduría infinita encadenar bien sus razones, hasta el extremo de bordarlas en su

perfección, y sus razones son ‘razones en acto de creación’, pues las ideas de Dios tienden a existir con existencia de realidad creada. Pero, no lo podemos olvidar jamás, esa perfección es suya, no nuestra.

Para nosotros, la perfección de la razonabilidad en acto de Dios es algo así como una ‘idea regulativa’ que nos indica la buena dirección a seguir en nuestros propios esfuerzos de pensamiento. Siguiendo su indicación, sabremos siempre que vamos por el camino que nos lleva a conocimiento real de realidad. Y ¿cómo sabemos que así sea? Porque, sobre todo, Dios es Bueno como hemos de ver luego.

VI

Dios ha creado todo lo que en el mundo es: todo lo que es tiene razón de ser. Pero la creación no es un acto que Dios haya hecho ‘como quiera que salga’, como por acaso, sin atención y sin seso, sino que es fruto en acto meditado de su Razón. Dios ha sopesado bien lo que hace. Sus pensamientos encierran el conjunto entero de las razones que dan textura a sus ideas, cada una de ellas en toda su infinita complejidad interna y en toda su infinita interrelación con las demás ideas, tan llenas de razones que las hace posible; por esto, es tal su riqueza de posibilidad, que tienden a existir, son ‘existideras’. Falta todavía el que su ideador tenga la voluntad de hacerlas existir en acto de creación. Lo que acontece es que, en el entramado complejo de todo aquello que, por ser idea en la mente de Dios, tiende a existir, no todo es posible conjuntamente, ni siquiera consiguientemente. De ahí que sólo pueda existir de hecho aquello todo que, siendo ‘posible’, es también posible junto a otros posibles, es decir, es ‘componible’.

Las ideas de Dios sobre cada una de las cosas, acontecimientos o mónadas, toma en consideración el sistema entero de su interioridad y de su correlación con la exterioridad, tal como hemos visto más arriba. Es tal la plenitud idearia de Dios que ellas quedan con todo lo que necesitarían a la puerta de una decisión de ser actualizadas como creación. Cada una de ellas es ‘posible’, pues Dios la ha pensado de tal manera solícita que nada hay en ella que impida su existencia, pues si lo hubiera significaría que no ha sido capaz de idear algo que no lleve en sus entrañas contradicción, lo que la haría intrínsecamente imposible. En su razonar —sobre todo en él!—, Dios cumple el «principio de no contradicción». Este meditar de Dios en los pensamientos que le llevan a la ideación —si es que pueda hablarse así, puesto que en ningún caso el de Dios es una razonar fatigoso, como acontece con el nuestro— jamás encierra contradicción alguna, sino que contempla su idea en el más pleno de los repujados y plegamientos hacia lo más mínimo y hacia lo más grande.

Ahora bien, en Dios, evidentemente, las ideas ‘no van por suelto’, como si sólo le cupieran una a una en su Razón; como si el pensar en él fuera un acto fatigoso y estrecho. Piensa las ideas todas juntas, como un conjunto estructurado con perfecta perfección. Cada una de ellas en ese pleno repujado al

que me acabo de referir. Cada una de ellas es, pues, un complejo sistema, que es pensado a la vez con otros complejos sistemas, en correlación unos con otros, hasta hacerse un vasto sistema de sistemas. El pensar de Dios es sistemático.

Es ahora cuando debemos introducir la noción de ‘composibilidad’. Pues, vistas las ideas de Dios una a una, valía con el principio de no contradicción para hacerlas simplemente posibles. Pero puestas una junto a otra, no vale que por suelto sean cada una de ellas posibles, pues, es obvio, varias ideas posibles en su soledad pueden tener en su desarrollo intrínseco aspectos que les hace imposible ser posibles las dos a la vez. Más aún, una de ellas en su complejo conjunto puede hacer que la otra sea imposible por entero en su propio conjunto complejo. Complíquese todo lo que se quiera esta posibilidad de la imposibilidad parcial o total de la existencia a la vez de esas ideas y llegamos a ver que, en el todo del sistema, no vale con el sencillo —en su inmensa complicación— principio de contradicción. Hay ahora más, una consideración de la urdimbre de los sistemas en que se entrelazan las ‘ideas sueltas’ de Dios, que hacen una unión sistemática componible en esas ideas que se conjuntan en una ‘maravillosa armonía preestablecida’.

De aquí se ve que la Razón de Dios es capaz de pensar en su detalle conjuntos enteros —mundos— de existencias posibles a un tiempo, pues toda la inmensa complejidad de ideas que allí en la interioridad de cada uno de ellos se entrecruzan hasta el infinito, son composibles. De ahí que cada uno de esos infinitos mundos puede ser, en cuanto Dios así lo quiera, un mundo real. Pero ¿cuántos son los ‘mundos posibles’? Tantos como Dios sea capaz de idear con su infinita Razón. Es un juego de conjunción armónica de infinitas ideas que en cada sistema infinito sean composibles. Infinitos, por tanto.

Son infinitos los mundos posibles, cada uno de ellos lleno de infinitas ideas que se correlacionan armónicamente en lo infinito de lo pequeño y en lo infinito de lo grande. Cada mundo posible tiene ya todo a punto para existir, tiene tendencia a existir, es ‘existidero’. Falta todavía que su Creador los haga existir en acto voluntario de creación. Ahora bien, cada mundo sería el conjunto entero de todo lo que existe. Pero, es obvio, sólo hay un mundo, el ‘mundo real’, el que abarca todo lo que hay, todo lo que es, el único real de los ‘infinitos mundos posibles’. ¿Cómo toma Dios la decisión de cuál de ellos hacer existir?

Dios es capaz de evaluar las ‘posibilidades de bien’ de cada uno de los infinitos mundos posibles; de sumar la cantidad de bien de cada uno de ellos. Luego, Dios recoge el mejor de los mundos: aquel mundo posible que maximiza la cantidad de bien que posee, ese mundo es el que en acto de voluntad hace existir. El mundo real es así ‘el mejor de los mundos posibles’. Y ¿por qué hace Dios esta elección? Porque en él no hay sólo Razón, como si fuera únicamente una perfecta máquina del razonar, sino porque en él el criterio último de toda la razonabilidad es el Bien. En una palabra, Dios crea este mundo que es el nuestro —el único mundo existente—, en el que encontramos lo que hay, más aún, en el que se da el conjunto entero de lo

que es creado, el todo de la realidad creada, y lo hace tal cual es —‘el mejor de los mundos posibles’—, porque es bueno ⁴.

A la no limitación del pensamiento infinito de Dios —mientras que el nuestro, por el contrario, es fundamentalmente finito y limitado—, limitación que le lleva a ese inmenso poder de su Razón para idear infinitos mundos posibles, hay que sumar algo que es decisivo y último: su bondad. La decisión de qué mundo crear es una decisión de la Bondad.

VII

“Posibilidades de bien” que Dios es capaz de evaluar en cada uno de los mundos posibles, decíamos antes. Esto nos lleva derechamente a la consideración del ‘reino de los espíritus’, y luego al problema de la libertad, pues es ahí en la moralidad donde de manera real y verdadera se da el bien y el mal. Somos los hombres —mónadas espirituales— quienes tenemos real y verdadero acceso al bien y al mal, precisamente por nuestra razón y porque hemos sido creados libres. Por eso hay que considerar en esa maximalización de la suma de bien de cada uno de los mundos posibles, que nos asentamos en un «principio antrópico», aun sin expresarlo de manera definitivamente clara. El juego sutil y último de los infinitos mundos posibles se juega, pues, en el reino de los espíritus, en nuestro comportamiento de libertad.

Pero ¿cómo es posible la libertad en el mundo leibniziano que terminamos de describir? ¿No aparecerá en él por contra el más rígido de los determinismos provocado por el Dios que lo crea todo? Ya cualquier consideración del mundo como creación de Dios pone el dedo en la llaga de la libertad, pues, si Dios crea también el reino de los espíritus, no nos deja real libertad para el bien o para el mal, o si nos lo deja, él es, también, creador del mal. Pero en el caso de Leibniz esa llaga aparece como herida sangrante, pues su filosofía ha acentuado hasta la exasperación la razonabilidad de todo lo que es, por tanto también de nuestro más íntimo comportamiento. Dios ha hecho todo, no sólo lo que somos en general, sino que también ha hecho de manera meditada, dándose razones de todo ello, hasta el detalle último. ¿Cabe ahí, por tanto, la libertad de escoger el bien y el mal?, ¿cabe ahí la libertad?

El respeto hacia cada uno de nosotros de Dios es tan cuidadoso que nos ha previsto —pues él no está en el espacio y el tiempo, que son sólo nuestros, tenemos que caer en cuenta de ello de manera bien clara— en la irización de las infinitas posibilidades de lo que vamos a ir siendo y haciendo, sus mil bifurcaciones y las infinitas consecuencias diferentes que nuestras acciones van a tener en nuestro comportamiento futuro y en el todo del mundo. Por-

4 Como ya anuncié en otro artículo mío anterior sobre Leibniz, ‘Leibniz y la innecesariedad mundanal de Dios’, citado en la nota primera, alguna vez espero tratar de la “importancia decisiva y última de Jesucristo en el sistema leibniziano”. Hay una ligazón honda entre esta importancia y la bondad de Dios.

que para él somos presentes (no estamos presentes, sino que somos presentes, nótese bien) como en un punto (¿monádico?) ideal, fuera del discurrir del espacio y del tiempo que se constituyen en la mundanalidad. En una palabra, en la elección del mejor de los mundos posibles, Dios Creador, en el acto mismo de su creación unitaria (una creación unitaria que, luego, por efecto de su providencia sustentadora, se desparrama por la mundanalidad que se hace espacio-temporal), tiene en cuenta el discurrir de nuestra propia existencia en libertad, y, por así decir, nos crea con las acciones mismas que son el resultado de esa libertad, entre las cuales está no sólo el bien que elijamos, sino también el mal que nosotros —en nuestra mundanalidad espacio-temporal, insisto— hemos elegido, cuando en uno y en otro instante lo hemos hecho en el pasado, cuando lo hacemos ahora en el presente o cuando lo hagamos en el futuro. De esta manera, cree Leibniz dejar expedito y limpio el camino de la libertad, y mentando el problema del mal.

Tenemos acceso al bien y al mal por nuestra razón, decíamos. De esta manera, el bien es un modo acertado de conocimiento, y digo acertado porque hemos visto ya que el conocimiento de las enteras razones, es sólo un conocimiento propio del Dios Creador; por ello, nuestro modo acertado de conocer esas razones, en la finita limitación de creaturas hechas a imagen y semejanza del Creador, es una ‘intuición analógica’, porque no somos capaces de más —aunque, hay que decirlo al punto, somos capaces de tanto como eso, de ahí que nuestro reino sea el ‘reino de los espíritus’—. De esta manera, también, el mal es un modo erróneo de conocimiento, un desbarate de aquella ‘intuición analógica’, por habernos quedado cortos en ella, por no habernos esforzado suficientemente en lograrla, por haber preferido otras ocupaciones menores a esta que no es otra que la gran preocupación de la moralidad.

En Leibniz, todas las preguntas están posibilitadas (¿condenadas?) de tener una respuesta.

ALFONSO PEREZ DE LABORDA