

## LEIBNIZ Y LA INNECESARIEDAD MUNDANAL DE DIOS

### I

En uno de los libros de teología más sugestivos del último decenio<sup>1</sup>, se da como una de las características de la nueva época en que vivimos —que se nos viene arrastrando desde Copérnico— la nota antropológica de que el hombre puede ser humano sin Dios: el hombre se siente desde sí mismo, sin necesidad de recurrir a Dios como criterio de su propia realidad, es decir, Dios ya no es mundanalmente necesario. El hombre —dice Jüngel— vive mundanalmente y tendría que vivir mundanalmente como si no hubiese Dios, ya que el mundo contaría con la validez de sus leyes fundamentales aunque no hubiese Dios. Habría que descartar a Dios como 'hipótesis de trabajo' moral, política y científica. El hombre en su mundo puede ser humano sin Dios, «puede hablar, oír, pensar, obrar, sin hablar de Dios, sin percibir a Dios, sin pensar en él, sin trabajar para él»<sup>2</sup>, y puede hacerlo con entera responsabilidad y corrección. Cierto es que aquí sólo se dice 'puede', y cierto es también que de ahí se pasa con extrema facilidad a decir que 'es necesario' que así sea: ¿no hay que 'querer' lo que se 'puede'? Todo esto hay que tomarlo teológicamente muy en serio, sin olvidar que estamos ante una opinión que tiene su origen y fuente en la propia teología.

Para Jüngel, afirmar la innecesariedad mundanal de Dios no lleva al qué más da del sea como quiera, sino a defender la tesis que «Dios es más que necesario»<sup>3</sup>, no porque su estancia en la mansión de la necesidad sea más alta, sino porque 'Dios es necesario' es cosa mezquina para todos. Y aquí nos enredamos con Leibniz, pues —el lector lo tiene visto ya— el lugar fundamental del hablar de Dios es allí en «donde ser o no-ser es la cuestión»<sup>4</sup>, aunque —hay que notarlo al pun-

1 Eberhard Jüngel, *Dios como misterio del mundo* (Sígueme, Salamanca 1984). La traducción, legible casi siempre con gusto, incurre a veces en una manía, la de no verter 'para hispanoparlantes' lo que el original dice 'para germanoparlantes'. Las dificultades del libro son ya grandes para que, por desgraciada añadidura, tengamos que leer una y otra vez «seyente» en los sitios más inverosímiles. Por ejemplo, sepa el lector que Parménides no dijo aquella manida frase que él sabe —tan sin interés, se diría—, sino ésta: «lo seyente es y lo no-seyente no es» (p. 53). A un seyente se le respeta, pero cuando llega el que hace el número setenta veces siete el lector se siente abrumado por tanta seyendez.

2 *Ibid.*, p. 40.

3 *Ibid.*, p. 44.

4 *Ibid.*, 55.

to— la pregunta leibniziana ¿por qué existe algo más bien que nada?, «conduce a un horizonte dentro del cual se plantea la pregunta de Dios, pero no conduce a Dios como fundamento necesario». Y ahí se despide el teólogo Jüngel del metafísico Leibniz.

Hace unos años el teólogo suizo Karl Barth —grandísimo teólogo— en el volumen tercero de su monumental *Dogmática eclesial*, dedicado a la doctrina de la creación, hablaba de Leibniz con la aguda inteligencia que le caracterizó siempre<sup>5</sup>; también él, como vamos a ver, para separarse con admiración del metafísico que tan en serio tomó lo teológico en su pensamiento.

Esas páginas sólo incurren en una falta: vienen seguidas de cómo se fueron desarrollando las ideas leibnizianas sobre la perfección y armonía en las criaturas y en el mundo en sus seguidores. Barth es confusamente consciente de la barrabasada que comete, aunque al final se saca las pulgas diciéndonos que, de la misma manera que para Leibniz Dios no sería sin el mal metafísico, físico y moral, él no sería él, siguiendo su propia doctrina, sin sus seguidores Christian Wolff (¡todavía), Friedrich Christian Lesser y B. H. Brocke (¡horror!)<sup>6</sup>. Aquí, dejaremos de lado a esos 'seguidores' y seguiremos únicamente a Leibniz, criticado por Barth, aunque no sin advertir que, caso de no haber incurrido en este desliz, nuestro teólogo hubiera penetrado más y mejor en la comprensión del filósofo, pues veremos que nos deja en el umbral mismo de lo que estas páginas quieren señalar.

Barth se complace en coincidir con Leibniz en algo decisivamente importante para ambos, que el mundo es creación de Dios, y que la creación es buena, fundamentalmente buena, positivamente buena, querida por él como buena. El optimismo de Leibniz le provoca entusiasmo y admiración. No se limita Barth a expresarnos una opinión, sino que analiza con detalle la doctrina leibniziana, y lo hace —como él acostumbra— muy bien. El único punto en que estoy en desacuerdo con ese análisis barthiano es la poca importancia que, en la construcción sistemática de Leibniz, da a su tratamiento del problema del mal, pues le parece que los *Ensayos de Teodicea* son una obra de mucho interés, claro es, pero que fueron escritos únicamente porque la reina Sofía le pidió su opinión sobre el problema del mal, no porque fuera dicho problema una necesidad propia a su sistema filosófico. No estoy de acuerdo aquí con Barth en su interpretación, incluso me parece que estamos frente a un punto de inflexión en el seguimiento del pensar leibniziano que, de seguir la propuesta de Barth, nos ha de alejar del filósofo alemán y va a hacer posible la crítica del teólogo suizo.

Porque, evidentemente, ahí es donde está el punto crítico de Barth al «fenómeno optimista»: no ha sabido poner un límite, el que procede del mal, del pecado y de la muerte, que son transformados en una nota al margen del aspecto luminoso del sistema. Por ahí, además, encuentra Barth un segundo punto de desacuerdo; incapaces de llorar con los

5 Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* III/1, en la traducción francesa (Labor et Fides, Ginebra 1960) en el tomo 10, pp. 422 ss.

6 *Ibid.*, tr. fr. p. 439.

que lloran, los optimistas también lo serán de alegrarse con el que se alegra. Hay todavía otro punto de desacuerdo, el más importante y decisivo. Aunque el optimismo dieciochesco —hijo de Leibniz para Barth— recuerda a la perfección la verdad cristiana sobre Dios, no es, sin embargo, lo mismo lo que ambos afirman, pues el teocentrismo leibniziano no es a la vez cristológico, lo que, en su opinión, tiene gravísimas consecuencias: hace del optimismo un absolutismo y un imperialismo, por lo que lo deja así sin el basamento que le confiere una fuerza de perduración.

Para Barth, el teólogo, sólo en la consideración de Jesucristo puede encontrarse aquél basamento que al fenómeno optimista le falta. Es ahí en donde se encuentra la diferencia, finalmente fundamental, entre el optimismo y la fe cristiana —tal como Barth la comprende—: el conocimiento de Dios partiendo del mundo creado se establece de manera sólida sólo a través de Jesucristo, el Crucificado<sup>7</sup>.

Cierto es que Karl Barth conoce y cita por entero un texto aparecido como apéndice en las ediciones latinas corrientes de la *Teodicea*, en donde Jesucristo —¡de la pluma de Leibniz!— ocupa ese lugar que él quiere darle<sup>8</sup>. Le deja perplejo y no sabe a qué carta quedarse: ¿es una simple expresión gratuita de la piedad personal del autor?, ¿es una concesión sin importancia?, ¿es un signo del universalismo de Leibniz, que quiere integrar en su sistema este elemento nuevo? Sea lo que fuere, para que el teólogo quedara contento, hubiera sido necesario que el filósofo repensara todo su sistema desde este pensamiento final.

Nos hemos calzado ya los zapatos con los que hemos de caminar en las páginas que siguen. Sólo falta que nos alegremos todo lo que conviene —es decir, mucho— por disponer por fin de 666 páginas de excelente traducción de lo que podríamos llamar los papeles sueltos filosóficos de Leibniz. Me refiero a la traducción ejemplar de Ezequiel de Olaso con la colaboración de Tomás E. Zwanck y Roberto Torretti. A partir de ahora Leibniz comienza a ser accesible entre nosotros en su pensamiento filosófico, y lo es en una edición cuidada hasta el máximo<sup>9</sup>.

## II

El 23 de noviembre de 1697 escribió Leibniz unas páginas latinas —lengua que utilizaba cuando quería expresarse de una manera técnica y precisa en su discurso filosófico, de otra manera lo hacía en

<sup>7</sup> Ibid., tr. fr. p. 449.

<sup>8</sup> Barth cita por entero el párrafo 49 del pequeño texto latino que se publicó como opúsculo poco después de la *Teodicea*, haciendo un resumen más técnico de dicho escrito. Desde la edición de 1712 se añadió a los mismos *Ensayos de Teodicea*: «Vindicación de la causa de Dios», 49, en Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, editados por C. I. Gerhardt (reedición en Olms, Hildesheim 1960-61) VI, p. 446; traducción española en Leibniz, *Escritos filosóficos*, editados por Ezequiel de Olaso (Charcas, Buenos Aires 1982) p. 541. A partir de ahora utilizaré para el primero las siglas LPS y para el segundo las siglas *traducción Olaso*.

<sup>9</sup> Me refiero a la citada en la nota anterior.

francés— a las que tituló: «Sobre la originación radical de las cosas»<sup>10</sup>. Unos años después, hacia 1703, el mismo Leibniz resumió sus preciosas páginas en un puñado de proposiciones —también latinas—, que solemos conocer por el título que su editor Louis Couturat le pusiera: «Resumen de Metafísica»<sup>11</sup>. Son los dos textos que tendremos a la vista para iniciar nuestro estudio.

Sea alguien que se interesa en conocer las razones del mundo. Indaga el porqué de los acontecimientos que en él observa, quiere explicarse todo lo que en él ve, experimenta, adivina. Lo va a hacer tal como todas esas cosas le aparecen en un momento dado, en sincronía, buscando, por así decir, los entresijos estructurales de lo que tiene delante como mundo. Busca aquí y allá razones que le dejen satisfecho del comportamiento de lo que ve. Esa búsqueda, por supuesto, es difícil, pero cuenta con un poderoso instrumento que por entonces —estamos a finales del siglo xvii— se está desarrollando con inaudita potencia: la ciencia. Nuestro buscador de razones muy pronto caerá en cuenta que hay dependencia de dicho estado de otros estados anteriores del mundo, ligeramente distintos al que hemos visto como actual, diferencia que se acrecienta con el paso del tiempo. Verá que el estado del mundo que estudió sincrónicamente, procede diacrónicamente de uno anterior distinto, porque unos estados devienen otros debido al cambio incesantes que parcial y globalmente se dan en las cosas del mundo.

De ahí que nuestro buscador deba recorrer dos caminos en su esfuerzo: el de la sincronía de un estado del mundo tomado en sí mismo y el de la diacronía de unos estados que devienen otros «según determinadas leyes». La labor es tan grande que podemos pasar la vida en el estudio de estas razones —¿qué otra cosa es el esfuerzo científico?— y de cierto que tendremos mucho divertimento. La labor es tan desmesurada que ni en la sincronía ni en la diacronía tendremos fronteras que marquen el final. Incluso si alguien quiere poner imaginación a sus esfuerzos, nadie le ha de impedir que, en la diacronía, piense que la sucesión de los estados del mundo viene desde lo eterno y va hacia lo eterno. No es ahí en donde se nos va a plantear problema, junto a Leibniz. Que hay ámbito enorme para ese juego de razones es algo tan evidente que a nadie que busque razones se le ocurrirá ponerlo en duda. Tampoco pondrá en duda que esas razones deben plegarse a la eficaz ayuda de ese instrumental tan infinitamente complejo y de una riqueza desbordante que aportan las matemáticas —¿cómo habríamos de pensar otra cosa, si estamos junto a quien inventó el cálculo infinitesimal a la vez que Newton?—, lo que, evidentemente, da muchas razones a la razón de nuestra búsqueda.

Acceptaremos en Leibniz, por tanto, que alguien pueda ponernos en el comienzo, por muy en la eternidad que sea ese comienzo, algo así como el libro de los *Elementos* de Euclides, es decir, que nos proponga un mundo matematizado —una naturaleza matematizada— en sus

10 'De rerum originatione radicali', LPS, VII, 302-8; tr. Olaso, 472-80.

11 En Leibniz, *Opuscules et fragments inédits*, editados por Louis Couturat (reedición en Olms, Hildesheim 1966) pp. 533-35; tr. Olaso, 501-3.

más íntimos entresijos, y que nos diga que los diversos estados del mundo en su devenir, hasta llegar al actual, han ido haciéndose como copia uno de otro desde aquél comienzo; aceptando, por supuesto, que esas sucesivas copias se han hecho mediante leyes, pero leyes tanto en aquella parte que constituyen leyes fijas como en esa otra que son las leyes del cambio. Todo ello origina estados sucesivos del mundo —con leyes del devenir uno en el siguiente— y un mundo tal como nosotros lo tenemos, también regido por leyes.

Aceptaremos así de principio que el discurrir del mundo tiene sus razones, y aceptaremos también que nosotros conocemos esas razones, o al menos que estamos en el esfuerzo fructífero de llegar a conocerlas. Como, con Leibniz, estamos en las postrimerías del siglo xvii, no tendremos mayor inconveniente en dar por válido este supuesto. Hoy, tan lejos de Leibniz, nos habría de costar algo más aceptarlo así, pero, con todas las disquisiciones que se quiera, seguramente no estaríamos muy lejos de aceptarlo también.

Nos quedan todavía dos suertes de cuestiones de gran trascendencia en el hilo de nuestro discurso leibniziano. Pero ¿esas razones, que son razones 'matemáticas', precisamente en el ser lo que ellas son, no se da el que son razones abstractivas, de manera tal que, si olvidamos lo que son, estamos olvidando aquello que fue nuestro punto de partida, su respecto de parcialidad, que es aquello que les dió toda su fuerza de razones en lo que tuvieron de razón? Una vez desentrañada esa compleja pregunta, ¿no nos toparemos, por tanto, con razones que van más allá de las razones matemáticas, es decir, no estaremos ante razones que son razones 'metafísicas'? Dicho de otra manera, ¿no podremos preguntarnos si esas sabias, amplias y difíciles razones que hemos encontrado son razones 'suficientes' o razones 'perfectas', es decir, razones que dan razón de esas nuestras razones, obligándonos a huir a la carrera hacia ese extraño ámbito que es el de la metafísica?

### III

Nos queda, sin embargo, una tarea previa en nuestro pensamiento leibniziano. Deberemos aclarar lo que sean las 'razones' antes de comenzar la respuesta a esas preguntas, si es que no queremos perderlos por completo en la ambigüedad de las palabras vanas.

Cuando alguien afirma algo dentro de un discurso científico o filosófico, jamás dice las cosas porque sí, sino que da razones. Mala sería nuestra religión si no pudiera dar razón a los que la piden o defenderse contra los que la atacan: «sería lamentable si no tuviera argumentos y no pudiera aventajar a la mahometana o a la pagana»<sup>12</sup>. Ese dar razón no es además algo individual en cada caso, sino que es complejo en el sentido de que también se da razón por la relación congruente

<sup>12</sup> 'Dialogus inter theologum et misosophum' (1677-1679?), en Leibniz, *Textes inédits*, edición de Gaston Grua (PUF, Paris 1948) p. 20; tr. Olaso, 212.

que guardan unos fenómenos con otros<sup>13</sup>. Más aún, la razón se basta a sí misma, y tiene poder para avanzar hasta donde pueda por ese camino<sup>14</sup>. Todos sabemos que las verdades geométricas no se basan en las imágenes de los sentidos, sino en razones, en ellas hunden sus fundamentos<sup>15</sup>; y también sabemos que la mejor manera de conocer las cosas es el conocimiento por causas y razones<sup>16</sup>. Quedarse en la simpatía con las cosas es poco en el camino del conocimiento, «pero quienes investigan las causas de las cosas suelen descubrir la razón»<sup>17</sup>. Más aún, el empleo de la razón es la verdadera raíz de la libertad<sup>18</sup>.

Pero, antes de proseguir, debemos entrar al punto en algo decisivo para la razón leibniziana: la razón es iluminación. La labor de la razón no es la de «escudriñar los misterios» para sonsacarles lo que de escondido tienen, sino que la razón es iluminación (de Dios)<sup>19</sup>. Un texto sorprendente de Leibniz nos describe —¡de manera casi poética!— un sueño<sup>20</sup> en el que vemos a nuestro filósofo en un oscuro antro subterráneo lleno de miedos y peligros. En la bóveda de ese lugar de perdición pequeños orificios «por donde entraba algún vestigio de la luz del día, pero era tan débil que se requería gran atención para notarla». Púsose a mirar frecuentemente hacia arriba, sin dejarse llevar por gritos peligrosos, «y por último advertí esa pequeña luz que exigía tanta atención», luz que parecía agrandarse al mirarla con fijeza. Empapando los ojos en ella comienza a discernir lo que le rodea, lo que le basta para protegerse de los peligros. Alguien, venerable por sus canas, le susurró que «esa luz era lo que nosotros llamamos el buen sentido y la razón». Cambia de lugar y se da cuenta que puede percibir más luces, a la vez que éstas se conjuntaban en él. Ensayando muchos puntos de vista la buena suerte le condujo un día «a un lugar que resultó ser el único y el más ventajoso de la gruta y que estaba destinado a los que la divinidad quería retirar completamente de esas tinieblas». Desde ahí todo era luz que se concentraba desde todos los lados; la gruta aparecía ya ante sus ojos. Un momento después le sorprende una claridad aún mayor, deslumbrante, y ve ante sí a un joven majestuoso de dulce mirar, mensajero celestial. Tras un diálogo maravilloso se le concederá a Leibniz también la iluminación del espíritu, para que su entendi-

13 Cf. 'De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis', LPS, VII, 320; tr. Olaso, 266.

14 Cf. *Confessio philosophi*, ed. Yvon Belaval (Vrin, Paris 1970) p. 88; tr. Olaso, 132.

15 Cf. 'Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum', LPS IV, 355; tr. Olaso 415.

16 Cf. 'Animadversiones...', LPS IV, 358; tr. Olaso, 420.

17 'De la felicidad' (1694-98), tr. Olaso, 396. No dispongo del original alemán *Leibniz's deutsche Schriften*, 2 vol., edición de G. E. Guhrauer p. 421.

18 Cf. *Confessio philosophi*, 72; tr. Olaso, 123. También 'Animadversiones...', LPS IV, 362; tr. Olaso, 426: «La máxima perfección del hombre consiste en actuar no sólo libremente sino también racionalmente; o más bien, ambas perfecciones son lo mismo puesto que uno es más libre cuanto menos perturbado está el uso de la razón por la fuerza de los afectados».

19 'Dialogus inter theologum...', ed. Grua, 18; tr. Olaso, 209.

20 'Un sueño', (ca. 1693) tr. Olaso, 67-71. No dispongo del original *Die Leibniz-Handschriften* (Hannover 1889; reimpresión Olm, Hildesheim 1966), pp. 108-11.

miento perciba en todo las brillantes luces del creador: «únicamente notarás sabiduría y bondad en todo aquello en que los hombres sólo suelen encontrar vanidad o amarguras». Su admiración será ahora fruto del conocimiento de infinitas bellezas y placeres. Su espíritu será así elevado «por encima de todo lo que es mortal y perecedero, y sólo has de confiar en las verdades eternas de la luz de Dios».

No entraremos aquí en ese mundo fascinante que pone Leibniz ante nuestros ojos cuando nos hace ver que los razonamientos son cadenas de ideas y que se llevan a cabo mediante signos y caracteres. Si lo hiciéramos, nos perderíamos en nuestro camino. Sabemos la importancia que, desde el comienzo, tiene para Leibniz la cuestión de la combinatoria, de la lógica y de la característica universal. Hemos visto que 'el sueño leibniziano' es de 1693. Me voy a referir ahora a algunos textos posteriores en diez años, en donde clarifica su concepción de la razón.

Siendo el hombre el principal ornato de ese globo que llamamos tierra, ha recibido de Dios «un guía que le muestra cómo hay que conducirse en la vida», además de conocer y adorar a su autor: «esta luz originaria es la sana Razón, que es la voz de Dios mediante la que manda la práctica de la virtud y prohíbe el vicio». Ella es la que nos hace infinitamente superior a las bestias, con las que, no lo olvidemos, compartimos más de las tres cuartas partes de lo que somos. Aunque esta nuestra razón es infinitamente sobrepasada por la de Dios, no cometemos impiedad al decir «que tenemos en común con Dios la razón, y que ella hace no solamente los lazos de toda sociedad y amistad de los hombres, sino también de Dios y del hombre»<sup>21</sup>. Por la misma época escribió el *Discurso* con el que luego se abrirá su *Teodicea*, publicada en 1710. En ellas se nos define la razón como «el encadenamiento de las verdades»; precisamente aquellas que el espíritu humano puede alcanzar naturalmente. Ese encadenamiento tiene, por supuesto, derecho de utilizar también «aquellas que la experiencia le proporciona, para sacar conclusiones mixtas», aunque, todo hay que decirlo, «la razón pura y desnuda, distinguida de la experiencia, no tiene trato más que con las verdades independientes de los sentidos». Esas verdades a las que nos referimos son de dos suertes: verdades eternas y verdades positivas. Las verdades eternas «son absolutamente necesarias, de suerte que lo opuesto implica contradicción»; su necesidad es lógica, metafísica o geométrica, su negación lleva al absurdo. Las verdades positivas «son las leyes que ha placido a Dios dar a la naturaleza», o que de ellas dependen. Estas las aprendemos por experiencia, a posteriori, o por la razón, a priori, «es decir, por consideraciones sobre la conveniencia que les ha hecho ser escogidas», conveniencia que tiene, por supuesto, «sus reglas y sus razones». De aquí podrá decirse que la necesidad física se funda en la necesidad moral, por tanto, en una sabia elección. Esta necesidad física es «la que hace el orden de la naturaleza, y consiste en las reglas del movimiento y en algunas otras re-

21 'Parallele entre la raison originale ou la loy de la nature...', Grua, 47. Texto posterior a 1740.

glas generales que ha placido a Dios dar a las cosas al darles el ser»<sup>22</sup>. Tampoco aquí hay capricho, pues, sino razón sabia guiada por el bien y el orden.

Poco después de los tiempos a los que nos estamos refiriendo, lo ha de decir Leibniz con una claridad inigualada: «El principio fundamental del raciocinio es: *nada hay sin razón*, explicada la cosa más prolijamente, no hay ninguna verdad a la que no sustente una razón». Y ¿en dónde se encuentra la razón de una verdad? La respuesta es también ahora supremamente clara: «En el nexos del predicado con el sujeto»<sup>23</sup>, tanto si ese nexos es manifiesto como si lo es encubierto. Por un lado, pues, estará ese gran trabajo del raciocinar adecuadamente, siguiendo los meandros de la lógica y del discurso, en donde no se puede reparar en esfuerzos. Pero hay algo previo, anterior, una afirmación que se da en otro nivel, que no nos indica sólo que debemos buscar lo que queremos en nuestro esfuerzo explicativo de la ciencia —por así decir— en lo estricto de las razones, sino que tenemos algo que nos lleva mucho más allá: que nada de todo lo que hay está fuera de la posibilidad de hablar de ella con razones; más aún, que nada de lo que hay tiene su haber fuera de las razones; que, miremos por donde miremos y revolvámos por donde podamos, siempre nos hemos de encontrar con que hay razones, porque en todo lo que hay, en su mismo haber hay razones que lo explican, que le dan su consistencia, que reflejan su haber de existir.

Podríamos habernos quedado en ese primer punto, meramente científico, que debemos buscar razones en todo lo que encontramos ante nosotros como problemático, que nuestra actitud —la única racional— al encontrarnos en dichos vericuetos es la de buscar razones, de buscar con razones, de encontrar las razones. Eso, bien está. Pero en Leibniz hay otro paso, decisivo, importante por demás: *nada hay sin razón*. Y no se trata de una apuesta metodológica, contenida ya en el punto anterior, que se sobrepasa para pasar más allá, para convertirse en la ideología de un progreso continuo de la razón que busque excluir todo aquello que no tiene su lugar en tan estrecho cauce —porque el leibniziano sabe bien la estrechez de las razones que lleva dadas con razón en el mar infinito de lo que le falta para llegar a la completud de las razones—, sino que se trata de algo que rompe la angostura de ese cauce, la angostura de la razón matemática y de la razón científica, para ir más allá de la física, porque ha descubierto la extremada complejidad del tejido de razones, que con ninguna castración abstractiva puede ser asimilado con razones, pues quedaría irracionalmente roto en sus razones.

Hay así, pues, que plantearse siempre el problema desde ese grado extremo de generalidad: *nada hay sin razón*. Lo cual, evidentemente, nos pone ante algo que no puede ser otra cosa que creación por medio de razones y con razones. Es claro que el sueño de Leibniz no era sim-

<sup>22</sup> 'Discours de la conformité de la foi avec la raison', 1-2, en LPS VI, 49-50.

<sup>23</sup> 'Consecuencias metafísicas del principio de razón' (texto latino, título del editor), Couturat, 11; tr. Olaso, 504.

plemente un mal sueño; al contrario, en él aparecía la razón última de que así sea: la razón de Leibniz es iluminación, es participación en la luz de la razón de Dios.

Puede pensarse, cómo no, que estamos ante un razonamiento circular, inválido, por tanto. No es el caso. Vamos a ver porqué es así. Acabo de mencionar en el párrafo anterior la creación. Por ahí se apunta la novedad. Nada hay sin razón: mientras se aplica como principio fundamental de toda pregunta *concreta*, es decir, sobre cualquier problema localizado, puntual, de uno de los nudos del extenso tejido de lo problemático que nos es la realidad, aunque luego se vaya haciendo más y más compleja dicha pregunta al distribuirse por el inacabable entramado en que el hilo se hace tejido, no nos saca de la búsqueda de razones que ha hecho nacer a las ciencias, en su extremada complejidad, a la vez que en su concreción puntual, no tanto, al final, puntualidad de lo investigado, como puntualidad del procedimiento utilizado en esa búsqueda. Se rompen esos límites cuando, contando con el mismo principio: nada hay sin razón, nos planteamos algo que supone absoluta novedad con respecto a lo anterior: «hay una razón en la naturaleza para que exista algo más bien que nada»<sup>24</sup>.

La pregunta no va ya por 'la razón de algo', sino por la afirmación de que 'todo tiene también alguna razón'. Se contemplan las cosas del mundo en su universalidad unida, como un conjunto en el que no interesan las evidentes diferencias; la mirada evita ahora todo punto de mirada que sea abstractivo y parcial, tiene la osadía de verlo como un todo, como un tejido en el que no quiere uno fijarse en el proceso engarzativo de los nudos, sino en la problematicidad de la existencia del tejido mismo, pues se nos ha introducido en nuestras mentes una posibilidad, una sospecha: podría no haber textura, porque podría darse la inexistencia de ese todo. Y esto no lo vemos como sospechosa 'duda metódica' en la que dudáramos de la existencia de ese todo como en un juego soñado, pues buscamos asideros para el pensamiento, sino que lo haríamos contando como *posibilidad verdadera* la inexistencia de aquél todo, la existencia de *nada*, por tanto. Es un juego sutil entre 'algo' (y por tanto 'todo') y 'nada'. No dudaremos, pues, metódicamente de la existencia de ese algo-todo, para encontrar el agarradero último en que podamos sacar de nuestra cabeza —con la necesaria ayuda de Dios— la evidente realidad del mundo tal como lo vemos y del que hablamos con saber de ciencia, sino que plantearemos con radicalidad la dicotomía entre la existencia del todo y la existencia de la nada, y, con ayuda de nuestro principio de la razonabilidad en el planteamiento e intento de resolución de cualquier problema, si es que nos lo queremos plantear con razones; nos enfreteremos así a lo que ha de ser desde ahora mismo el mayor de los problemas: ¿por qué existe ese todo —que algo es— más bien que nada?

24 'Resumen de Metafísica', Couturat, 533; tr. Olaso, 501.

## IV

Existe, pues, un punto de vista en el que el conjunto entero del mundo aparece ante nosotros como un todo, y por eso no como parte de juego alguno, sino como problema fundamental, podríamos decir que fundacional, que nos abre a la pregunta: ¿por qué existe algo más bien que nada?

Notese bien, sin embargo, que en el mismo instante que nos adentramos en la consideración del mundo como creación (porque no es otra cosa lo que subyace bajo lo que venimos diciendo), en ese mismo momento tenemos que darnos perfecta cuenta que estamos ante algo que es *consecuencia* de otra cosa aceptada antes, como vamos a ver, siguiendo la Leibniz. No estamos, por tanto, ante la redondez de un razonamiento circular, sin más, sino que nos podemos abrir a una consideración sobre la existencia del todo porque nos hemos dado cuenta de que nuestra facultad de raciocinio se basa en un principio inalterable: debe siempre buscar razones de todo lo que se le plantea, porque «nada se hace sin razón»<sup>25</sup>.

Por supuesto que a nadie se le escapa que muchas de las cosas que en este mundo se hacen, se hacen sin razones, son irracionales. Pero eso no es, evidentemente, el ideal de quien ha planteado su vida —como lo hace el científico— como un esfuerzo por ir dando razones de lo que hace y buscando razones de lo que ve. En un escrito temprano lo expresa Leibniz con claridad:

«*El teólogo catequista.* Por lo tanto, tracemos más distinciones. Ante todo, ¿no me concedes que nada es sin razón?»

*El filósofo catecúmeno.* Esto lo concedo a tal punto que considero que puede demostrarse que nunca existe cosa alguna a la que no se le pueda (al menos para quien sea omnisciente) asignar una razón suficiente de por qué existe y de por qué es más bien así que de otro modo. El que niega esto destruye la distinción entre el ser y el no ser. Todo lo que existe tendrá en cada caso todos los requisitos para existir, pero todos los requisitos para existir tomados a la vez son *la razón suficiente de existir*; por tanto, lo que existe tiene razón suficiente de existir.

*T.* No tengo nada que decir contra esta demostración, mejor, contra esta opinión y, lo que es más, contra esta práctica del género humano. Pues, cuando los hombres perciben algo, especialmente si es insólito, preguntan sin excepción: '¿por qué?', es decir, preguntan por la causa, sea eficiente o, si el autor es racional, final. (...) Y una vez dada la razón, si tienen ocio o les parece necesario, buscan la razón de la razón hasta que van a dar, si son filósofos, en algo claro que sea *necesario*, esto es, que constituya por sí mismo su razón (...).

*F.* Así es en realidad e incluso necesariamente, de otro modo se socavan los fundamentos de las ciencias, pues así como *el todo es mayor que la parte* es el principio de la aritmética y de la geometría, ciencias de la cantidad, así también *nada es sin razón* es el fundamente de la física y de la moral, cien-

25 'Resumen de Metafísica', Couturat, 533; tr. Olaso, 501.

cias de la cualidad o, lo que es lo mismo (pues la cualidad no es más que la potencia de actuar y de padecer), ciencias de la acción, obviamente del pensamiento y del movimiento»<sup>26</sup>.

Baste con esta larga cita para que quede claro el desde dónde se toma ese principio y la importancia excepcional que tiene para lo leibniziano. Quien quiera tomar en serio los fundamentos de las ciencias, deberá ponerse a andar por ese camino de las razones. Cualquier otro le estará vedado. Es verdad que para unos esas razones estarán ínsitas en las cosas mismas, por así decir, mientras que para otros estarán más bien en la facultad misma que mira. Por importante que esa disquisición sea no importa ahora, sobre todo si tenemos en cuenta lo que vimos antes, que la razón leibniziana es —también y sobre todo— iluminación, participación en la razonabilidad misma que procede de Dios. Pero, nótese bien, no hubiera sido necesario llegar hasta aquí —por más que el hacerlo nos aclare mucho el camino que llevamos— para estar asentados en donde estamos: que nada es sin razón, y que quien no acepte tal cosa, se está decalificando a sí mismo como científico, porque ese es el punto exacto en el que ha nacido la ciencia. Buscar razones y raciocinar conforme a procedimiento.

En 'la razón suficiente de existir' que hemos encontrado en el largo texto citado, hay dos cosas de interés. Comenzaremos por la segunda. Leibniz distingue claramente dos tipos de ciencias: las ciencias de la cantidad y las ciencias de la cualidad o ciencias de la acción. Las primeras tienen un comportamiento que podría indicarse como meramente lógico (¡cómo iba a sospechar los grandes revolcones que esa manera de ver recibiría desde comienzos del siglo xx!), deductivo, con procedimientos axiomatizados. Así puede ser, pues en ellas se habla de lo numérico, de lo formal, y se hace además con un procedimiento de mera abstracción de todo aquello que tenga algo de realidad que no sea 'idealizada'. Si de realidades se quiere hablar con los 'principios matemáticos de la filosofía', no puede perderse de vista que se habla así porque se las está contemplando desde un respecto, únicamente en función de una de sus cualidades: la cantidad, lo mensurable y analizable como tal. Nada de lo que de esos principios se adquiere es falso, por supuesto. En donde radica la falsedad es en decir que son ellos los *únicos* principios válidos para analizar la realidad. Eso supondría, para Leibniz, dar por supuesta una realidad de una estrechura que nada tiene que ver con la verdadera realidad con la que nos topamos. ¿Deberíamos decir, pues, que estamos ante algo que es sin razón (pues se sale de la mera razón matemática)? Para Leibniz ello sería un terrible empobrecimiento, una transgresión flagrante de que 'hay razones' en todo aquello con lo que nos encontramos, pues 'nada hay sin razón'.

Sería falsearlo todo decir que, como nuestras razones sólo se avienen a la cantidad, no hay más principios (generadores de razones) que los principios matemáticos. En la áspera discusión con los newtonianos a través de Samuel Clarke, ésta será uno de los puntos de la dis-

26 *Confessio philosophi*, 34-36; tr. Olaso, 100-1.

crepancia<sup>27</sup>. Diciendo eso se dice verdad, por supuesto, pero no toda la verdad. Lo malo es cuando alguien se empeña en que su verdad parcial habrá de convertirse por decreto en toda la verdad, en la única verdad, en lugar de esforzarse por conseguirle una integración coherente en una verdad más amplia, cada vez más abarcante; lo que está haciendo entonces es negarse a dar mayor razón de aquello mismo que considera, cuya complejidad se une indisolublemente y en perfecta coherencia con todo el conjunto de lo real, de lo existente, como enmarañada (para nuestra comprensión) red, que en sí misma está perfectamente ordenada por las razones (que podemos descubrir en un camino infinito).

Experiencia fundante en lo que vengo diciendo ha sido, para Leibniz, el palpar lo que la nueva biología señalaba por entonces, y sus propias discrepancias con la física cartesiana, que por entonces también mareaban la cabeza de nuestro filósofo.

No quiero entrar en discusiones por ver si Leibniz se ha dejado influir en su metafísica por la nueva biología de Anton van Leewenhoeck y otros biólogos de finales del siglo xvii; la único que aquí interesa es saber que estaba al tanto de esos descubrimientos, se integraban como anillo al dedo en su pensamiento de la complejidad. No es que deje él de ser mecanicista en física, es decir, que deje de dar por sentada la estructura mecánica de la naturaleza, sino que algunos —los cartesianos— se han parado demasiado pronto. Así lo afirma, refiriéndose a 'los modernos', en texto clave de su filosofía, aquél que publicó el 27 de junio de 1695 en la revista *Journal des Savants*, y que hizo ver al mundo de los sabios que Leibniz también se dedicaba a filosofar, punto que sólo sus correspondientes filósofos conocían:

«Soy el hombre mejor dispuesto a hacer justicia a los modernos. Sin embargo me parece que han llevado la reforma demasiado lejos, en parte por confundir las cosas naturales con las artificiales debido a no haber poseído ideas suficientemente grandes de la majestad de la naturaleza. Concibe (...) que cuando miramos la naturaleza de cerca la encontramos menos admirable de lo que habíamos creído, pues no es sino como el taller de un artesano. Creo que esto no da una idea bastante digna de ella, y únicamente nuestro sistema da a conocer por fin la auténtica e inmensa distancia que existe entre las producciones menores y el mecanismo de la sabiduría divina, por un lado, y por otro las obras maestras del arte de un espíritu limitado, pues esta diferencia no es sólo de grado sino incluso de género. Es preciso saber, pues, que las máquinas de la naturaleza poseen un número de órganos verdaderamente infinito y se hallan tan bien provistas y tan a prueba de todos los accidentes que no es posible destruirlas. Una máquina natural sigue siendo máquina hasta en sus menores partes y lo que es más sigue siendo siempre esa misma máquina que ha sido, pues lo único que la transforma son los diferentes pliegues que recibe ya al estar extendida, o bien al estar replegada y como concentrada cuando creemos que ha desaparecido»<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Véase A. Pérez de Laborda, *Leibniz*, vol. II: *Física, filosofía y teodicea* (Universidad Pontificia de Salamanca 1980) pp. 189-92.

<sup>28</sup> 'Nouveau système de la nature et de la communication des substances', párrafo 10, en LPS IV, 481-82; tr. Olaso, 465-66.

Leibniz, pues, es estrictamente mecanicista, pero discrepa de manera fundamental del mecanicismo cartesiano. Toda la física cartesiana reposa, según nuestro filósofo, en que la esencia de la materia es la extensión —la geometría, por tanto—, mientras que él descubre que no es así, que la esencia de la materia es la fuerza, que el mecanicismo reposa en la ciencia de la *dinámica*. «Muchos afirman con gran seguridad, pero nunca prueban», que la extensión es la naturaleza común de la substancia corpórea, pero tal afirmación tiene graves inconvenientes para Leibniz, pues «de ahí no se derivan» todas las cosas que su interés por la física trae entre manos: el movimiento o acción, la resistencia o pasión, las leyes del movimiento y del choque. Así tiene que ser, pues «la noción de extensión no es primitiva sino que se la puede descomponer en sus elementos»: la extensión requiere que algo se extienda o se continúe, «cuya repetición (cualquiera que sea) es la extensión»<sup>29</sup>. Falta ahí todavía algo que es decisivo, falta actividad.

En los cuerpos, según Leibniz, además de la extensión, hay algo pasivo, lo que les hace resistentes a la penetración, pero sobre todo hay algo que es una fuerza activa o entelequia. Hay, por un lado, la geometría de la extensión (pero hay también la aritmética de aquello que en la repetición la constituye, pues la extensión implica multitud). Tenemos ahí una de las ciencias matemáticas a la que la teoría de la física subordina sus principios. Pero hay todavía otra, la dinámica, «aunque los elementos de esta última ciencia no han merecido hasta ahora una exposición satisfactoria». Pero, de igual manera que la geometría se subordina a la aritmética, la dinámica se subordina a la metafísica, «que es la que trata de la causa y el efecto». Eso dinámico, esa potencia en los cuerpos, es doble, prosigue Leibniz, es pasiva y es activa. La primera es la que hace que el cuerpo movido quiera persistir en su estado inicial. No es simplemente resistencia a la penetración, es «lo que Kepler llama inercia natural de los cuerpos», que es proporcional a su tamaño. Lo que constituye novedad es la fuerza activa, que «no debe ser concebida como la potencia simple según el uso de las escuelas o sea como la receptividad de la acción, sino que envuelve un conato o tendencia a la acción de modo tal que la acción se sigue si algo no lo impide»<sup>30</sup>. Esa es la entelequia.

Hace años ya que Leibniz ha visto que, en todo lo que atañe al movimiento de los cuerpos, no basta la 'cantidad de movimiento' (=  $mv$ ) cartesiana, sino que debe hablarse más bien de 'energía' (=  $mv^2$ ), aunque todavía los conceptos nada claros están, y él hable de 'fuerza'. Esta 'fuerza', lo acabamos de ver, es pasiva, inercial, y activa, en cuanto es capacidad incesante y en espera de convertirse en movimiento (energía potencial decimos nosotros). Es, ciertamente, una posibilidad próxima de actuar, pero se diferencia de la potencia activa de los escolásticos, en que ésta «para pasar al acto necesita de estímulo y como de acicate ajeno». No ocurre así en la fuerza activa que él propone en su diná-

29 'Animadversiones...', en LPS IV, 364; tr. Olaso, 429-30.

30 Escrito latino sin título de mayo 1702 ('Examen de la física de Descartes'), en LPS IV, 395; tr. Olaso, 437.

mica, ya que ésta «implica un esfuerzo (*conatus*)»; no necesita ayuda alguna exterior para actuar, a lo que «se ve llevada por sí misma», basta con la supresión de los obstáculos que le impiden esa actuación <sup>31</sup>.

Hasta aquí ciencia de la dinámica. Pero la ocasión es propicia para seguir adelante y llevar a generalidad absoluta lo dicho hasta ahora de los cuerpos capaces de moverse (en física). Todo es mecanismo, hasta la mínima parte, en complejidad también absoluta. Todo es movimiento, incluso en biología. Por todas partes se puede, pues, decir que esencial a la substancia, cualquiera que sea, es esa capacidad de moverse que está ínsita a ella misma, hasta en las partes más pequeñas. Por ello sin dificultad puede generalizar lo que acaba de decir para la física en términos que llevan mucho más allá de la física: «Y digo que esta potencia (*virtus*) de actuar es inherente a toda substancia y que de ella siempre nace alguna acción; de modo tal que la propia substancia corpórea (lo mismo que la substancia espiritual) jamás cesa de actuar». Así, cada substancia creada de otra substancia creada recibe sólo «los límites y la determinación de su impulso», pero no «la propia fuerza (*vis*) de actuar», pues ésta la tiene de sí misma <sup>32</sup>.

Con solas la extensión y la impenetrabilidad no se puede inventar la nueva ciencia de la dinámica. Hay también fuerzas pasivas, inerciales, que dependen sólo de la masa, y algo más, pues la substancia corpórea necesita también una entelequia, capaz de actividad y principio unitivo que consigue que el cuerpo vaya mucho más allá de la simple agregación. Veámoslo con palabras del mismo Leibniz:

«...puede juzgarse por esto que debe encontrarse en la substancia corpórea una *entelequia primera*, finalmente cierto *próton dektikón* (capacidad primera) de la actividad, a saber, la fuerza motriz primitiva sobreañadida a la extensión (o lo que es meramente geométrico) y a la masa (o lo que es meramente material), que actúa siempre pero que sin embargo es modificada diversamente por el choque de otros cuerpos y sus conatos (*conatus*) o impulsos (*impetus*). Y este mismo principio substancial se llama *alma* en los vivientes, en los demás seres *forma substancial* y, en cuanto constituye con la materia una substancia realmente única o sea una unidad por sí, forma lo que llamo *mónada*» <sup>33</sup>.

El adentrarnos en las *ciencias de la cualidad o de la acción*, de la mano de Leibniz, ha tenido, como acabamos de apuntar (¡sólo apuntar!), grandes consecuencias: nos ha dejado en las manos un concepto de extraordinaria importancia —la entelequia—, que desde la ciencia de la dinámica apunta a la generalización de la metafísica. Y ahora, solamente ahora, es cuando nos podemos cuestionar por «la razón suficiente de existir» de una substancia tan general como la que nos hemos encontrado. La tenemos ahí delante, con su existencia a cuestas, pero «lo que existe tiene razón suficiente de existir», no nos hemos olvi-

31 'De primae philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae', en LPS IV, 469; tr. Olaso, 457.

32 LPS IV, 470; tr. Olaso, 457-58.

33 'De ipsa natura sive de vi insita actionibusque Creaturarum, pro Dynamicis suis confirmandis illustrandisque', en LPS IV, 511; tr. Olaso, 493.

dado de ello, por tanto habrá de tener «todos los requisitos para existir», por el antes enunciado principio de la razón suficiente de existir.

Ahora es cuando comienza a tener espesor, su espesor característico, la pregunta que llevamos arrastrando: ¿por qué existe algo más bien que nada?

## V

En el punto en que nos encontramos, nos alejamos sin remedio del leibnizianismo si elegimos una de estas dos cosas: hemos descubierto 'actividad ínsita en la materia' y nos quedamos conformes, ya no queremos hacernos más preguntas; nos negamos a plantearnos más preguntas, pues pensamos que esas preguntas comienzan ya a salirse de tiesto, lo que nos va a llevar sin duda a demasiados problemas.

Bien, sea sí. En todo caso, no dudaremos en afirmar, con Leibniz, que no hay razón ninguna para ahora, precisamente ahora, cerrar la máquina de preguntar por las razones. Más todavía, el haberlo hecho hasta este momento y pararse en el umbral de nuevas y decisivas preguntas, eso sí que es un vicioso círculo. No hay razón para no proseguir el camino en el que estábamos embarcados. Si algún listillo dice: me planto, nos da la razón en lo que se vislumbra. Si no era consciente del camino por el que marchaba, repáselo bien, pero no abandone su razonabilidad y su afán de pregunta.

Hemos visto en el apartado anterior que no damos cuenta de las substancias corporales que existen si no somos capaces de ponernos en un punto de vista englobante, unitivo, que busque el fondo de las razones. Si no lo hiciéramos, jamás pasaríamos de la consideración de las cosas como simples agregados. Y sabemos que no es así. Y lo hemos sabido en cuanto hemos estado dispuestos a encontrar un punto de vista en nuestras preguntas que no se asuste por la altura de miras. Y así lo hemos hecho, precisamente porque teníamos disposición para llegar hasta el fondo de las pesquisas que eran las nuestras.

¿Será ahora cuando nos echemos para atrás? No, evidentemente, pues si lo hiciéramos no podríamos llamarnos leibnizianos. Necesitamos adentrarnos en el pensamiento *sobre la originación radical de las cosas*.

Tampoco el mundo, considerado como un todo, es un simple agregado de muchas cosas, sino que en él «se da cierta Unidad Dominante». El funcionamiento del universo está regulado, evidentemente, de la misma manera que lo están cada una de sus infinitas partes en una interconectada red de infinita complejidad. Todo ello, en su conjunto, en su totalidad, tiene un funcionamiento perfecto en su orden. El mundo está regido también él por leyes. La pregunta por las razones, la busca de las razones, el descubrimiento de las razones, no se queda sólo en los niveles más bajos, sino que llega hasta el nivel más alto de la red, hasta la consideración del mundo o del universo.

Por eso, quedaríamos al final cortos, demasiado cortos —hasta el punto de poner en peligro todo lo que llevamos investigando en los niveles más particulares—, si consideramos en el momento decisivo que el mundo es sólo un agregado de cosas infinitas. ¿A qué vendría romper justamente al final el encadenamiento de la pregunta por las razones? Y si continuamos también ahora con ellas, nos encontramos que en el mundo hay —como la había en las sustancias corpóreas de las que estudiábamos el movimiento— una unidad dominante.

Por eso podíamos decir al comienzo que no importa demasiado a Leibniz que se quiera decir que el mundo es eterno —que la materia es eterna—, ya lo hemos visto; estamos justo en el momento en que vemos asombrados que, para seguir en el camino por el que transitábamos, tenemos que llegar a donde hemos llegado, pero que no podemos tampoco pararnos. Hay unidad dominante en el universo, y, si consideramos la sucesión diacrónica de los estados del mundo, «como en ninguno de ellos se descubre una razón suficiente y además como admitir todos los estados que se quiera no sirve en los más mínimo para llegar a dar la razón, resulta evidente que es preciso buscar la razón en otra parte»<sup>34</sup>. Aun en la serie de las cosas que se imagine eterna debe buscarse razón (aunque no causa). En las cosas inmutables la razón es «la necesidad misma o sea la esencia». No así en las cosas cambiantes en donde «las razones no obligan necesariamente (con necesidad absoluta, o sea metafísica, de modo que su contraria implique contradicción) sino que únicamente inclinan»<sup>35</sup>. Por todo ello, termina Leibniz, no podemos escapar a la conclusión de que «las razones del mundo están ocultas en algo extramundano, diferente del encadenamiento de los estados o series de cosas, cuyo agregado constituye el mundo». Hay, pues, «una razón última extramundana de las cosas, es decir, Dios».

Si *mundanalmente* significa adentrarse sólo en los encadenamientos de estados o series que van desplegando sus leyes haciendo el paso de unos a otros con necesidad física —es decir, en el límite, con explicación física rigurosa y absoluta—, no cabe duda que vamos desplegando más y más la física del mundo en la serie de los estados que se encadenan diacrónicamente y la serie de cosas que sincrónicamente forman un estado. Y esto lo hacemos sin limitación alguna. Únicamente falta añadir, para no dejar de ser leibnizianos, que tanto la serie de la sincronía como la de la diacronía son redes de sorprendente complejidad, de infinita complejidad. Pero nadie deberá asustarse por ello, pues esa infinitud nos asegura campo abierto para la insistente rebusca de razones.

Digo, pues, que si eso es lo que significa «mundanalmente», no cabe ninguna indecisión al afirmar que Dios es «mundanalmente innecesario». Por más que nos adentremos por ese mundo de la física —«de la necesidad física, o sea hipotética, que determina los estados posteriores del mundo a partir de los primeros»—, no hemos de encontrar jamás huecos, por así decir, que debamos algún día llenar con «el dedo

34 'De rerum originatione radicali', LPS VII, 302; tr. Olaso, 473.

35 'De rerum originatione radicali', LPS VII, 303; tr. Olaso, 473.

de Dios», como deberán hacer los newtonianos<sup>36</sup>, creyendo que favorecen a los teólogos al darles una «prueba científica» de la existencia de Dios, pero que enseguida será su tumba: en cuanto esos huecos sean rellenados con nueva ciencia. El recurrir a Dios en este nivel es únicamente una vagancia, peor aún, una insensatez que finalmente lleva a que se diga: no-hay-Dios.

Pero —proseguimos con Leibniz— también es una insensatez que alguien se quede ahí, porque cortará, como hemos visto, la cadena de las preguntas, dejará de preguntarse por las razones con terquedad. Cierto que no todos, quizá, deberán proseguir todo el camino, pero no es de eso de lo que aquí tratamos; lo que aquí está en juego es, precisamente, la posibilidad del camino, el que hay más razones que aquellas de la física. Por eso no podemos admitir a quien corta la cadena de las razones poniendo sin más como un pegote final, llámese si quiere un difícil «monismo emergentista», o, peor aún, quien con inconsiderada y soberbia incuria dice que ya no le interesan más preguntas.

Hay que buscar la razón *en otra parte*: he ahí las palabras claves del razonamiento leibniziano. Esa otra parte es lo que él llama metafísica. Y en ella descubrimos que el mundo es creación, creación de Dios.

¿Qué significa tal cosa? No solamente que es preciso pasar de una necesidad física «a algo que sea de necesidad absoluta o sea metafísica, de la que no puede darse razón», salto al que nos obliga la obligada afirmación de que «hay una razón en la naturaleza para que exista algo más bien que nada»<sup>37</sup> y que nos deja en el umbral mismo de esta nueva afirmación de Leibniz:

«Esta razón debe estar en algún ente real, o causa. Pues una *causa* no es otra cosa que una razón real; ni las verdades de las posibilidades y las necesidades (o sea, de las negadas posibilidades de lo contrario), efectuarían algo si las posibilidades no se fundaran en una cosa existente en acto»<sup>38</sup>.

Quedamos así a las puertas mismas de la compleja y genial metafísica de nuestro autor: de la pretensión a la existencia de las cosas posibles, de los compositibles, de la armonía preestablecida y de los mundos posibles, regido todo ello por un principio de bondad.

Será ahora, y sólo ahora, cuando, vista la innecesariedad mundanal de Dios, pero visto también que el mundo es creación de Dios, podremos adentrarnos —con objeto de comenzar a ver el final de estas páginas— en ese mundo de la innecesariedad física, pero de tanta realidad leibniziana —al menos— como la suya.

36 Véase A. Pérez de Laborda, *Leibniz y Newton*, vol. II, 81. Siempre me impresionó la imagen del Dios-tapa-huecos de D. Bonhoeffer.

37 Palabras iniciales de 'Resumen de metafísica', Couturat, 533; tr. Olaso, 501.

38 Punto segundo del mismo opúsculo, Couturat, 533; tr. Olaso, 501. «Pues la unidad dominante del universo no rige únicamente el mundo sino que también lo construye, o sea, lo crea y es superior al mundo y, por decirlo así, es extramundana de modo tal que es la razón última de las cosas», en 'De rerum...', LPS VII, 302; tr. Olaso, 472.

Con Leibniz podemos afirmar, ciertamente, la innecesidad mundanal de Dios en el sentido que acabo de decir. Y esta afirmación tampoco lleva, ni mucho menos, «al qué más da del sea como quiera». En las páginas que anteceden lo hemos descubierto en el aspecto cosmológico del problema, pero habría también la posibilidad de hacer lo mismo en los aspectos morales de la cuestión, aunque fuera en bosquejo. Esa afirmación es, en el leibnizianismo, una afirmación rigurosa, que nos pone en un horizonte que es «en otra parte», y en donde de cierto que Dios es «más que necesario», si hemos entendido, con Jüngel, la necesidad como necesidad intramundana, y no como necesidad metafísica, necesidad de quien se adentra en ese horizonte al que hemos llegado y en el que nos preparamos para entrar: ahí la necesidad no será ya una necesidad mundanal —desde ahí es no-necesidad, innecesidad—, sino necesidad de una obra que es obra de creación.

No hemos llegado solamente, con Leibniz, a «un horizonte dentro del cual se plantea la pregunta de Dios», sino que nos quedamos en las puertas de algo que va mucho más allá, pues, en contra de la opinión de Jüngel, conduce a Dios (cuando buscamos «la razón en otra parte») como fundamento necesario. Nuestra serie infinita y ávida de preguntas (¿por qué existe algo más bien que nada?) nos lleva con necesidad (metafísica) a considerar el mundo como un todo creado, y creado, evidentemente, por el Creador, quien aparece ahora como fundamento necesario del mundo, pero «en otra parte».

## VI

Antes de proseguir es necesario hacer un pequeño inciso, si es que quiero que queden las cosas claras en mi discurso leibniziano. Al comenzar el parágrafo III hablaba de «una tarea previa»: la de alcanzar lo que sean las 'razones'. Y es cierto, sin duda, que en Leibniz esa labor puede ser previa.

El parágrafo III tiene, como el lector ve con facilidad, dos partes casi iguales. En la primera las razones se nos aparecen como iluminación. En la que viene después se habla de ellas, pero no es necesario haber leído y aceptado la parte primera para seguir el pensamiento leibniziano.

Estamos aquí ante una característica del complejo y abarcante pensamiento de Leibniz. Si alguien no quisiera aceptar previamente la razón como 'iluminación', no por ello nuestro filósofo quedaría en la perplejidad, sino que al punto encontraría nuevos caminos para proseguir la lógica implacable de su discurso.

Habiendo aceptado ya que el mundo es creación, puede aparecer como esclarecedor que la razón es iluminación, y el sueño tiene su profundo lugar explicativo. Pero, no importa; nada fundamental acontecería si no quiere darse tal supuesto por convenido. Hemos de llegar a lo mismo, porque la textura del leibnizianismo es la de una red que se extiende de manera inabarcable, y a un nudo o conjunto de nudos se

puede llegar de maneras tan diversas que son casi infinitas. Si se ciega un camino —o uno se empeña en no pasar por él—, todavía quedan otros mil.

¿Se quiere partir —porque éste haya sido a su vez un punto de llegada de anteriores esfuerzos— de que hay razones en el mundo? He ahí un camino leibniziano. ¿Se prefiere no dar por supuesto que el mundo sea razonable en su propia textura? No importa de principio, pues, ¿qué otra posibilidad tendremos de preguntarnos por él y de hacer nuestras indagaciones, si no es la de utilizar en nuestra búsqueda las razones con objeto de encontrar razones en lo que nuestra curiosidad insaciable de mundo se plantea? Ya llegará el momento en que nos preguntemos por nuestra propia razón, y nos preguntemos también el porqué de nuestro encuentro de 'razonabilidad' en nuestra indagación científica del mundo y de sus cosas.

El leibnizianismo no tiene límites, está cruzado de senderos y caminos; no es un pensamiento lineal, sino abarcante de la inmensa complejidad topográfica y topológica de la realidad. Inmensa red de pensamiento de una inmensa red de realidad.

Ya sin escrúpulos, podemos proseguir y terminar estas páginas.

## VII

Precisamente ahora que podíamos adentrarnos en los puntos candentes que la crítica de Karl Barth nos había presentado, es cuando debemos cerrar estas páginas, que sobrepasan ya lo concedido por el editor. No importa, pues dejan la puerta abierta a nuevos desarrollos de lo planteado aquí. Valga con hacer un elenco de los diversos caminos que me quedan todavía por recorrer en el pensamiento leibniziano, de tanto interés hoy también.

Queda por ver algo ya apuntado en el escrito 'programático' sobre *la originación radical de las cosas*, cual es la manera en que «las verdades temporales, contingentes o sea físicas nacen de las verdades eternas o esenciales o metafísicas»<sup>39</sup>. A lo que podemos añadir, quizá, el múltiple interés de Leibniz por el argumento ontológico de san Anselmo<sup>40</sup>. El mundo de los posibles y los compositibles está por ahí, y es de una riqueza inaudita.

Hay que apuntar también que casi un tercio del escrito al que me estoy refiriendo está dedicado al problema del mal<sup>41</sup>. Valga simplemente esta indicación como apunte del interés básico de nuestro filósofo por dicho problema.

**En estas páginas ha sido punto de referencia el sistema de Leibniz que termina en la consideración del mundo como creación, que deja**

39 'De rerum originatione...', LPS VII, 303; tr. Olaso, 473.

40 Basta citar el art. 14 de las 'Animadversiones...', LPS IV, 358-59; tr. Olaso, 420-21.

41 'De rerum originatione...', LPS VII, 306-8; tr. Olaso, 477-80.

insinuados un número portentosamente grande de consecuencias y de nuevos problemas. Pero, en el discurrir leibniziano, hay una segunda sistematización por el Espíritu de todo el conjunto que nos pone en un nivel globalmente más amplio, más abarcante, más rico y cargado de posibilidades, en un segundo sistema que es infinitamente relacional. Como mera indicación, léanse estas frases del artículo de 1695 del que consigné ya una larga cita en el apartado cuarto:

«Jamás sistema alguno (el que termina de exponer) ha puesto tan en evidencia nuestra elevación. Pues todo espíritu es como un mundo aparte, se basta a sí mismo, es independiente de cualquier otra criatura, envuelve el infinito, expresa el universo. Por ello es tan perdurable, tan subsistente y tan absoluto como el universo mismo de las criaturas. Así tenemos que juzgar que el espíritu debe figurar siempre en este universo del modo más apropiado para contribuir a la perfección de la sociedad de los espíritus, lo que constituye su unión moral en la Ciudad de Dios»<sup>42</sup>.

Sin embargo, no podemos pararnos en esta segunda sistematización leibniziana. Al final de su vida, en la cuestión del *vínculo substancial* que desarrolla en su correspondencia con el jesuita Des Bosses, como con sorpresa ha reconocido —en nombre, quizá, de todos los leibnizianos— Michel Serres<sup>43</sup>, cierra su sistema Leibniz por tercera vez, y lo hace ahora en torno a Jesucristo.

El primer cierre fue en la consideración del mundo como creación, es decir, en torno al Creador. No bastó, pues ese mundo es un mundo inundado por la fuerza del espíritu, que traspasa todo para darle el riego vital de interconexiones múltiples. Pero, faltaba algo todavía. Los cuerpos y el mundo no son agregados, sino substancia, pues hay una fuerza unitiva, alma o entelequia, que da origen a eso que luego llamará mónada. Pero, todavía queda algo decisivo para entender en su perfección el sistema, lo que es un problema de una gravedad tal que todo lo anterior tiembla en el leibnizianismo. Parece que no hay otra unidad entre las substancias que la que se da a través del Espíritu. Esta bien, pero al final eso es poco, pues significaría que no hay verdadera comunicación de substancias.

42 'Nouveau système...', LPS IV, 485-86; tr. Olaso, 470.

43 «J'avais cru aussi, avec la longue tradition de mes prédécesseurs, que le système de Leibniz était centré sur Celui que Pascal a nommé le Dieu des savants et des philosophes, et non pas en le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob. (...) Or la méditation métaphysique sur le lien, par l'exemple optimal de l'Eucharistie, devient, à un moment, christique. (...) Or, à la transsubstantiation, le transport de ce lien a un effet semblable, le lien produit de la substance, quoique plus simple encore. Tout le mystère, alors, se retourne, et c'est l'Eucharistie qui va illuminer la production de la substance composée. Oui, le mystère est la substantiation, la production de la substance par le lien, par le *vinculum*, le mystère est la création de l'Être par la Relation. C'est la question métaphysique primitive. Et la seule Théologie peut advenir à son secours, non point celle de Dieu, Celui que nous croyions le centre du système, mais la Théologie de l'Incarnation, celle où le Verbe se fait chair», tomado del prólogo de Michel Serres al sorprendente libro de Christiane Fremont, *L'Être et la Relation, avec Trente-cinq Lettres de Leibniz au R. P. Des Bosses* (Vrin, Paris 1981), que consta de una larga y apretada introducción, la traducción anotada de la parte más importante de las cartas de Leibniz. La correspondencia latina entera está en LPS II, 291-521.

Al final, en su correspondencia sobre la eucaristía con el jesuita holandés, Leibniz se hace extremadamente consciente de dicho problema y —al unísono de la explicación católica de la eucaristía, la denominada por los teólogos transustanciación— elabora su teoría del vínculo substancial: importancia última y decisiva de Jesucristo en el sistema leibniziano.

Baste con lo que apunta el párrafo séptimo y último para que queden abiertas estas páginas al futuro.

ALFONSO PEREZ DE LABORDA