

LEIBNIZ, O LA ARQUITECTURA DE UN MUNDO SOLO

Marina Garcés. Universidad de Zaragoza

Resumen: Leibniz es el pensador de los infinitos mundos posibles. Sin embargo, su filosofía, que se abre con el gesto radical de poner la infinitud de lo posible como ley, medida y fundamento de lo real, conduce, a través de un camino riguroso y arquitectónicamente bien construido, a una conclusión sorprendente: que el hombre esté en un mundo al que no hay alternativa. Lo que se propone este estudio es explorar esta relación inquebrantable entre la infinitud de lo posible y la contingencia irrevocable de un mundo que finalmente no puede ser otro.

Abstract: Leibniz is the thinker of infinite possible worlds. However, his philosophy, which starts with the radical gesture of posing the infinity of possibles as law, measure and fundament of the real, leads, through a rigorous architecture, to a amazing conclusion: that man is in a world to which there is no alternative. This article studies the inseparable relationship between the infinity of the possible and the irrevocable contingency if a world that finally cannot be another.

1.— De los infinitos posibles a la ausencia de alternativas

Leibniz lleva el pensamiento de lo posible hasta sus últimas y más paradójicas consecuencias. Su filosofía, que se abre con el gesto radical de poner los infinitos posibles como ley, medida y fundamento de lo real, conduce, a través de un camino conceptualmente riguroso y arquitectónicamente muy bien construido, a una conclusión que no deja de ser sorprendente: que el hombre esté en un mundo al que no hay alternativa; que forma parte, por tanto, de una contingencia que paradójicamente no podría ser otra. ¿Cómo puede conducir a tal resultado la filosofía de los infinitos mundos posibles? ¿De qué manera y en qué términos pueden los posibles llegar a ser los cimientos de esta *contingencia irrevocable*?

Si en el mundo griego de corte aristotélico la *dynamis* era la creación conceptual que servía para dar inteligibilidad al ser del mundo natural, sometido a las inclemencias del cambio y del movimiento, lo posible encuentra según Leibniz su territorio más allá de él: en el mundo de las esencias o, en lenguaje teológico, en la mente de Dios. Más que encontrar refugio en la mente divina, los posibles son las infinitas esencias que la constituyen, es decir, la lógica increada que articula su acto de pensar. Los posibles se han trasladado al «antes» absoluto, a ese lugar que, coetáneo a la eternidad divina, precede a toda creación y a todo acto de la misma voluntad de Dios.

Lo posible no es ya esa forma especial de ser de las propiedades activas y pasivas que permite explicar el movimiento no arbitrario de los seres naturales. Lo posible designa ahora todo lo real, es decir, todo lo que una mente infinita puede pensar sin caer en contradicción. De ello, el mundo existente es sólo un caso concreto¹: el mejor de sus resultados posibles. Por esto podemos decir que no hay más realidad que lo pensable ni más mundo que el que se deriva de sus parámetros. Lo posible se convierte en ley y medida de la realidad y en fundamento de nuestro mundo contingente. El modelo del mundo ya no es Dios, como en la metafísica aristotélica, sino la idea que éste ha tenido de él². Con ello, el mundo deja de tener como horizonte lo acabado, perfecto y autosuficiente, y se guía según el mejor conjunto de ideas que, entre los infinitos posibles, habitan la mente divina. Su horizonte es un determinado proyecto, su devenir es la consecución de un plan. Si lo divino era en Aristóteles causa final del mundo, como puede serlo el amado para el anhelo del amante, en Leibniz la causalidad final divina sigue ejerciéndose, pero en un sentido muy diferente: Dios es causa del mundo y lo finaliza no por atracción sino porque, a partir de los infinitos posibles, dará razón de él.

Con la modernidad, los posibles se han hecho infinitos. La cuestión que se plantea es si también lo serán las leyes de orden que articulan y las realidades contingentes que organizan. ¿Infinitos posibles para infinitos mundos? ¿o infinitos posibles para un solo mundo? Lo que la filosofía de Leibniz pone sobre la mesa, y de ahí la necesidad de adentrarse en ella, es que la infinitud de lo pensable, puesta como ley y medida de lo real, es el armazón que fundamenta de forma más sólida la realidad contingente del mundo. Infinitos mundos posibles para declarar que el que existe es el mejor. Infinitos mundos para afirmar que no hay alternativa a lo que hay.

De lo que se trata en este estudio es de desnudar esta arquitectura paradójica que, teniendo a los infinitos posibles y al espacio de la elección por base, levanta este gran edificio en el que, aunque no lo sepamos, no nos podemos perder. Sus rincones oscuros no ocultan otros mundos, ni sus zonas aparentemente incompletas llaman a la invención. Todo en este mundo tiene su lugar, porque en él, aunque la desconozcamos, todo tiene una razón. Esta razón, que se expresa en las infinitas caras del edificio y se esconde en los engaños de sus claroscuros, es su verdadero sostén. El mundo leibniziano pide a gritos que le preguntemos: ¿por qué éste y no otro? Y lo pide porque está convencido de poder satisfacernos con su razón de ser. Lejos queda aún la aplastante obviedad de lo que hoy nos rodea: la obviedad de un universo que se presenta a sí mismo con la desfachatez de lo que hay y que no puede ser otro, no porque sea el mejor, sino porque en él todo es y se ha hecho posible.

¹ Como P. Aubenque señala en *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962, p.416, tanto Aristóteles como Leibniz hacen del ser del mundo un caso especial de la metafísica, cuyo ser en general sería el ser divino (la tradición escolástico-wolffiana, al fijar las categorías de «metafísica generalis» y «metafísica specialis» invierte esta relación).

² Belaval, Y., *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Gallimard, 1960, p.436

2.— Lo posible, territorio infinito

Los infinitos posibles son para Leibniz una lógica increada incuestionablemente válida para Dios, para este mundo y para cualquier otro mundo que se pudiera llegar a imaginar. «Posible» no indica, por tanto, los límites e impotencias de los que adolecen las naturalezas creadas, sino que se abre a la serie infinita de esencias pensables. «Posible» no es el estatuto del horizonte humano sino que abarca los horizontes ilimitados de toda la realidad: una realidad, como veremos, infinita pero necesaria, ilimitada pero en ningún momento arbitraria.

El estatuto que Leibniz otorga al conjunto infinito de lo que puede ser pensado es especialmente relevante en el marco de la discusión científico-filosófica del s. XVII. Leibniz se alinea en el frente de los que combaten la línea de pensamiento abierta por Descartes y su doctrina de la creación de las verdades eternas. En su afán de iluminar problemas y esclarecer razones, Leibniz toma posición con rotundidad: «Sin embargo, en ningún caso cabe imaginar, como algunos, que las verdades, al depender de Dios, son arbitrarias y dependen de su voluntad, tal como parece que Descartes y luego Poiret han supuesto...»³. Descartes había puesto en tela de juicio las pretensiones fundamentadoras y los proyectos universales de la nueva ciencia cuando a partir de 1630, en tres cartas dirigidas a Mersenne, afirmó que Dios era creador de todas las cosas, tanto de las esencias como de las existencias⁴. El problema que esta doctrina plantea es el corte radical que abre entre Dios y el hombre, y la heterogeneidad irreconciliable de sus respectivos conocimientos. Que las verdades eternas y las esencias (a lo que Leibniz llama posibles) sólo sean válidas relativamente a nosotros y al mundo que habitamos, porque Dios hubiera podido crear otras radicalmente distintas, tiene dos consecuencias. Por un lado, tanto el acto de creación divino como sus obras quedan teñidos de una insalvable arbitrariedad ya que nada puede indicar por qué prevalecen unas y no otras, más que la libre voluntad de Dios. Por otro lado, se rompe toda posibilidad de continuidad entre Dios y el hombre a través del conocimiento de los primeros principios y de las verdades matemáticas. La univocidad de la razón como cálculo estalla y con ello, la ciencia moderna, el mecanicismo a cuyo desarrollo Descartes ha aportado tanto, queda circunscrito a la validez hipotética del mundo creado por Dios. La matematización de la física, que tan bien funciona para la descripción de los fenómenos y del movimiento en general, no puede tener, si se sigue a Descartes, un valor fundador y autosuficiente: necesitará siempre de la garantía del Dios que ha creado sus principios y verdades.

³ Leibniz, G. W., *Monadología. Principios de filosofía*, trad. cast. de J. Velarde, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, §46, [La *Monadología*, Leibniz, *Die philosophischen Schriften* (7vol.), ed. C.I. Gerhard, Berlin, 1875–1890, reimpr. Hildesheim, 1965, IV, pp.607–623. A partir de ahora, GP, seguido del volumen y la página].

⁴ Descartes, R., *À Mersenne*, 27 de mayo de 1630, en *Oeuvres de Descartes*, ed. Adam, Ch., Tannery, P., Paris, J.Vrin, 1973–1989 (a partir de ahora AT), vol. I, pp.151–152

La visión del mundo que se deriva de un punto de partida como el cartesiano está marcada por cortes, saltos y abismos insalvables: entre Dios y sus criaturas, entre la sustancia extensa y el alma. Los vínculos sólo pueden ser garantizados por Dios, pero por un Dios de quien no podremos conocer las leyes y las razones porque sencillamente no tiene. Más allá del misterio que toda religión verdadera reclama y necesita, Descartes nos pone frente a los oscuros designios de un Dios cuya voluntad es indiferentemente libre. Frente a él, Leibniz aboga por un mundo continuo, vinculado en todos sus rincones por unas mismas leyes y razones: las de lo posible, que son las que establece el territorio de las infinitas esencias pensables.

Como Descartes, Leibniz sostiene que la fuente única de este mundo es Dios. Lo es tanto de sus esencias como de sus existencias⁵, pero de diferente manera: mientras que es el creador voluntario de las segundas, de las primeras sólo es fuente de su realidad. Dios no puede nada sobre la naturaleza de los posibles: ésta, como veremos, está determinada por el principio de contradicción, que está investido de una necesidad absoluta. En la determinación de qué sea posible no hay márgenes en los que jugar, ni criterios entre los que escoger: todo lo que sea pensable sin caer en contradicción es posible; su contrario, por naturaleza contradictorio, imposible. Los posibles sólo dependen de Dios, entonces, por lo que respecta a su *realidad*: aunque Leibniz los sitúe en el «antes» de toda creación, los posibles no preceden a Dios, ni pueden estar separados de él⁶. Son los infinitos aspectos en los que su esencia infinita se expresa, por eso constituyen el ámbito de todo lo pensable, que es inseparablemente todo lo real. ¿Cómo podría la sustancia única, universal y necesaria dejar algo fuera de sí? Si Dios puede ser definido como el ente absolutamente perfecto es porque es absolutamente infinito, sin límites y capaz de contener tanta realidad como sea posible⁷.

Frente a la amenaza relativista de la filosofía cartesiana, Leibniz dirige todo su esfuerzo al establecimiento de una razón suficiente con la que fundamentar de manera absoluta todas las verdades con las que tanto la ciencia como el conocimiento en general avanzan vertiginosamente. Y lo hace de la manera más inapelable: nos da como horizonte único, y por tanto absoluto, aquél que incluye todo lo posible. La pregunta que deberá afrontar más adelante esta tesis es: ¿qué ocurrirá en el pensamiento y en la visión del mundo cuando este horizonte deje de ser Dios? ¿Cómo vivir cuando entre nosotros y este horizonte no medie ya la selección y valoración del decreto divino? No parece que haya entonces más salida que someterse a la ley de «sólo lo posible» y ahogarse en la infinitud del «todo es posible»...

⁵ Leibniz, G. W., *Sobre la originación radical de las cosas*, trad. cast. T. E. Zwank, en G.W. Leibniz, *Escritos filosóficos*, Buenos Aires, 1982, p.477 [*De rerum origine radicali*, GP, VII, 305]

⁶ *Monadología*, §43

⁷ *Monadología*, §40

2.1.– Triple determinación de lo posible

El territorio de los infinitos posibles no es un espacio formal, ni los posibles son un número ilimitado de unidades indiferentes las unas a las otras. Hemos querido hablar de territorio porque no sólo se establece una demarcación estricta y necesaria entre lo posible y lo imposible, lo pensable y lo impensable, sino que los posibles, por su propia naturaleza, se organizan en series convergentes y divergentes, se implican y se excluyen recíprocamente hasta formar el mapa de los infinitos mundos posibles. El país de los posibles no es un espacio, en el que tendrían cabida infinitas bolas de billar: es la ley o código a partir de la cual nacen todos los espacios y los tiempos posibles. El cálculo divino, el acto de intelección que debe conducir a la creación del mundo existente, no se ejerce sobre un caos primordial ni sobre una materia informe sino sobre un campo de inteligibilidad que impone sus condiciones, sus relaciones y sus grados de perfección propios.

1) *Condiciones: la ausencia de contradicción.* Para abordar el problema de lo posible, Leibniz parte a menudo de una definición que cualquier filósofo de su tiempo podría compartir: es posible «todo lo que no entraña contradicción en sí mismo»⁸. Es evidente, sin embargo, que quedarse en esta definición, abstracta y formal, no es decir mucho ni avanzar gran cosa en relación a otras concepciones de lo posible. A través de ella, Leibniz está diciendo mucho más. Podemos acercarnos al sentido de esta definición a través de una doble pero repetida restricción: *sólo* lo que no implica contradicción es *sólo* posible. La primera afecta a la naturaleza de lo posible y a lo que se entiende por no entrañar contradicción; la segunda se refiere al estatuto de lo posible y a su relación con la existencia o actualidad.

En el mismo ensayo del que hemos citado la primera y más general definición de «posible», Leibniz añade otras dos: «posible es todo aquello que podría existir en virtud de su naturaleza, con tal de que Dios así lo quisiera, a pesar de que efectivamente no lo quiera»⁹ y «es posible aquello de lo cual sea propio tener alguna esencia, esto es una realidad, es decir que se pueda entender distintamente»¹⁰. De estas dos definiciones se desprende que para Leibniz la ausencia de contradicción debe acompañarse, por un lado, de la posibilidad del objeto existente correspondiente (si Dios así lo decretara) y, por otro lado, de la posibilidad de constituir una esencia, es decir, de poder ser concebida distintamente. Si lo que está en juego, cuando se juzga la posibilidad de algo, es la consistencia de una esencia o de su objeto correspondiente, la ausencia de contradicción no apunta tanto a una cuestión analítica como a la construibilidad de una noción hasta sus últimos atributos¹¹. De ahí la primera restricción: no todas las ideas

⁸ *En torno a la libertad y la necesidad*, en Roldán, C. (ed.), *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, Madrid, Tecnos, 1990, p.9

⁹ *En torno a la libertad y la necesidad*, p.9

¹⁰ *op. cit.*, p.10

¹¹ Seguimos, para éste análisis concreto, la interpretación de Martínez Marzoa, F., en *Cálculo y ser (Aproximación a Leibniz)*, Madrid, Visor, 1991, p. 62

que podemos reconocer con claridad son ideas posibles: hay que poder demostrar su *construibilidad*. La condición que establece el criterio de demarcación del territorio de lo posible o pensable no es, por tanto, abstracta. Y los posibles, aunque sean pensables totalmente a priori y desgajados de cualquier existencia efectiva, no están vacíos. Al contrario, están tan llenos de contenido que no sólo se limitan a informar de sí mismos sino que implicarán a la serie o mundo entero del que forman parte.

Pero aunque cada noción o posible incluya sus atributos hasta las nimiedades más accidentales, los posibles siguen siendo sólo posibles hasta que Dios decida lo contrario. El corte ontológico entre lo posible y lo efectivo es radical y vale en los dos sentidos: ni la posibilidad de algo desemboca en su existencia, ni el no llegar nunca a la existencia le arrebatara a algo su carácter de posibilidad. Sin este corte la defensa del concepto de contingencia se vendría abajo, por dos razones principales: el espacio reservado a la intervención de la voluntad divina y sus decretos libres desaparecería y la idea de una sobreabundancia de posibles entre los que, después de escoger, muchos quedarían sin realizar sin por ello convertirse en imposibles se haría impensable. Ambas condiciones son necesarias si se quieren asegurar teóricamente tanto el carácter contingente del mundo creado como la libertad de Dios.

2) *Relaciones: los mundos posibles*. Los posibles no sólo establecen el dominio y carácter de lo pensable sino que dibujan los caminos del mapa global de la realidad. Este mapa, sobre el que Dios deberá emitir sus cálculos y valoraciones, es el que establecen las relaciones de compatibilidad e incompatibilidad, implicación y exclusión recíprocas que, por su propia naturaleza, las esencias posibles tejen entre sí. Ya no se trata de las relaciones de oposición lógica que permitían discriminar, con necesidad absoluta, lo posible de lo imposible. A esta nueva determinación, en la que se expresa el carácter esencialmente relacional de lo posible, Leibniz le da el nombre de *composibilidad*. Con ella aparece una nueva cara de la ley de lo posible, que hasta ahora no habíamos tenido presente. Es la que nos permite sentenciar: «tal cosa es posible pero no en este mundo», sentencia que ya no se circunscribe a la determinación de lo que es pensable, sino que afecta al orden interno de la realidad, un orden que prohíbe apelar a posibles desgajados de la coherencia global en la que se inscriben.

Los posibles son inseparables de los conjuntos que junto a otros configuran. Estos conjuntos, por ser máximamente coherentes y completos¹², deben ser llamados «mundos». Por eso la mente de Dios no es sólo el país de los infinitos posibles, sino al mismo tiempo el cálculo de los infinitos mundos en que se pueden

¹² en términos lógicos pueden definirse así: «Son definidos por familias máximamente consistentes de descripciones de sustancias», Rescher, N., «Leibniz On Possible Worlds», en *Studia Leibnitiana*, 2 (1996), pp.129–162

organizar según su orden de compatibilidades¹³. Si la configuración de un mundo no puede reposar, como sabemos, en las leyes de construibilidad de las esencias ni, por lo tanto, basarse en criterios de identidad y contradicción, ¿en qué términos hay que entender las relaciones de compatibilidad entre las esencias que lo integran? Y más allá de ello, ¿qué relación habrá entre los diversos mundos posibles?

Las nociones o sustancias que por su compatibilidad recíproca dan lugar a un mundo no pueden ser pensadas como las partes que componen un todo. Son, más bien, el conjunto de nociones en las que «se expresa» o está presente un mismo todo. Lo que parece sólo un matiz sitúa dos modelos de comprensión totalmente diferentes de lo que se entiende por totalidad. Leibniz abandona la concepción de lo que sería un conjunto compuesto por la suma de partes o por el encaje mecánico entre piezas distintas para hablarnos de la convergencia de series en las que se expresa una misma ley de orden. Cada mundo es entonces un sistema infinito pero saturado de correspondencias, de sustancias autosuficientes que en lugar de integrarse en una sustancia u organismo mayor son portadoras de un mismo orden o razón, de una ley que no está por encima de ellas sino de la que cada una de ellas es una expresión distinta.

Finalmente, ¿cómo describir la relación que se establece entre los diferentes mundos posibles? Es evidente que los diferentes mundos posibles se condensan sobre una ley continua, que es el horizonte de lo posible, pero que a la vez están sujetos a un principio de exclusión recíproca que tiene su origen en la imposibilidad de los posibles que los integran. Este principio de exclusión recíproca se manifiesta de dos maneras: en primer lugar, los diferentes mundos posibles no se expresan entre sí. Aunque queden englobados por una misma lógica, sus series son divergentes. En segundo lugar, la existencia de uno excluye necesariamente la del otro. Los mundos, como los posibles, no se oponen lógicamente, pero su relación, como escribe Echeverría, «es una relación mucho más trágica»¹⁴, porque implica la expulsión eterna de algo que de por sí hubiera podido existir. Que los mundos no se opongan lógicamente sino que se excluyan por su radical divergencia es lo que hace que sean pensables muchos mundos pero sólo pueda existir uno. Los diversos mundos posibles son entonces aquello entre lo que Dios se ve obligado a escoger. Para ello tendrá que haber uno que sea necesariamente el mejor.

3) *Perfecciones: la aspiración a la existencia*. Uno de los textos de Leibniz que más páginas y opiniones diversas ha generado es el siguiente:

«todas las cosas posibles, es decir, todas las que expresan una esencia o realidad posible, tienden con igual derecho a la existencia en proporción a

¹³ No hay que confundir el uso del adjetivo «posible» que Leibniz atribuye a menudo a los mundos y su uso como sinónimo de esencia. En el primer caso, sólo hace referencia al hecho de que mientras forman parte de la mente de Dios, los mundos siempre son un mundo entre otros. En el segundo, como ya hemos analizado, indica, con un sentido más propio, la ausencia de contradicción que caracteriza necesariamente a una esencia o noción.

¹⁴ Echeverría, J., *Leibniz*, Barcelona, Barcanova, 1981, p. 69

la cantidad de esencia o de realidad, es decir, en proporción al grado de perfección que implican.»¹⁵

Lo que este texto nos plantea es la insuficiencia de pensar lo posible sólo como lo que carece de contradicción y como lo que implica y expresa un mundo o serie de correspondencias. Más allá de estas determinaciones, hay que añadir una tercera: lo posible exige su paso a la existencia y tiende a ella en proporción al grado de perfección que le corresponde según su cantidad de esencia. Si las dos primeras determinaciones se referían, respectivamente, a la demarcación de lo pensable y al establecimiento del orden interno de la realidad, esta tercera apunta ya al momento de la actualización de los posibles. No se restringe, pues, a los posibles como contenidos del entendimiento divino, sino que los aborda como objetos de su voluntad. Con este paso adelante aparecen algunos elementos nuevos que plantean serios problemas de interpretación: en primer lugar, ¿cómo hay que entender lo que Leibniz llama «la pretensión» de los posibles a la existencia?; y, en segundo lugar, ¿a qué se refiere Leibniz cuando habla de su grado de perfección?

Que Leibniz hable de «pretensión», de «exigencia» e incluso de «tendencia» ha dado mucho que hablar sobre una supuesta extensión del dinamismo físico leibniziano al ámbito de los posibles. Según esta línea de interpretación, los posibles, al igual que las sustancias existentes, estarían dotados de *conatus*, fuerza o espontaneidad¹⁶. A pesar de la evidencia con que parecen imponerse las propias palabras de Leibniz, no creemos que ésta sea la interpretación adecuada. Sin haber salido del entendimiento divino, sabemos que el código de lo pensable (la ausencia de contradicción combinada con todas las posibles relaciones de in/compatibilidad) es la matriz de todas las posibles leyes del orden. No hay más reglas del juego que las que ya conocemos. Por eso, la tendencia a la existencia, como tercera determinación de lo posible, no supone la adición de un nuevo atributo. Nos sitúa de nuevo en el juego de compatibilidades que los posibles establecen entre sí. La perspectiva, sin embargo, ha cambiado: ya no estamos en el cálculo de los infinitos mundos posibles, sino proyectados hacia su actualización, paso que depende totalmente de la voluntad divina. En este momento, la incompatibilidad se vuelve combate: «Puede afirmarse que, desde el acto en que Dios ha decretado crear algo, hay un combate entre los posibles, todos los cuales aspiran a la existencia»¹⁷.

Mientras que en el cálculo infinito de la mente divina los mundos autoexcluyentes pueden coexistir sin interferirse, el paso a la existencia destierra para siempre lo que está sujeto a relaciones de imposibilidad: todo lo que exista

¹⁵ *Sobre la originación radical de las cosas*, p.473–474, [GP, VII, 303]

¹⁶ Deleuze, por ejemplo, resume así una lectura de este tipo: «Según Leibniz *conatus* tiene dos sentidos: físicamente designa la tendencia de un cuerpo en movimiento; metafísicamente, la tendencia de una esencia a la existencia», *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, 1968, Minuit, p.209.

¹⁷ *Ensayos de Teodicea*, a partir de *Essais de Théodicée*, ed. de J.Brunschwig sobre el texto original de 1710, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, §201, p. 237

tiene que ser compatible entre sí. Lo que significa entonces la afirmación de que los posibles tienden por sí solos a la existencia es lo siguiente: de cada posible se seguiría algo existente, mientras se cumplan dos condiciones: 1) que la voluntad de Dios haya decretado que algo tiene que existir y 2) que nada se lo impida, es decir, que no pase a la existencia un posible incompatible con él.

Si el paso a la existencia debe entenderse dentro del juego de in/compatibilidades, ¿cómo interpretar lo que Leibniz llama «grado de perfección» o «cantidad de esencia» de los posibles? Dado que, como ya hemos dicho, no hay más reglas de juego que las que conocemos ni, por lo tanto, criterios de valoración externos desde los que juzgar la perfección de los posibles, tendremos que concluir que el mejor conjunto de posibles es aquél que permite la actualización de un máximo de posibles compatibles entre sí. En algún momento, Leibniz compara este criterio con el del mayor peso en la caída de los cuerpos¹⁸. La pregunta por la perfección de un mundo puede formularse entonces en los siguientes términos: ¿qué conjunto tiene más posibles? ¿qué mundo pesa más? No hay que olvidar, sin embargo, que no estamos en el mundo físico ni en un entendimiento puramente numérico. El cálculo divino es un cálculo de razones. La pregunta por el peso de un mundo incluye necesariamente ésta otra: ¿qué mundo tiene más razón de ser? Poseer más realidad es, inseparablemente, tener más inteligibilidad¹⁹. Por eso el combate entre posibles es un combate despotenciado: no entabla una batalla entre fuerzas, sino «un conflicto de razones en el entendimiento más perfecto»²⁰. La relación intrínseca entre lo posible y su grado de perfección es lo que permite establecer una diferencia objetiva entre los posibles que se realizan y los que no. Es decir, es lo que da una razón, tanto a Dios como a nosotros, de por qué existe lo que existe y no otra cosa. Esta razón, por la que se inclina la voluntad divina pero que no depende de ella, es la que investirá a lo contingente de una necesidad no absoluta pero sí indiscutible.

3.- La doble raíz de la contingencia

La contingencia del mundo creado se asegura, para Leibniz, en la consideración de objetivos y razones de una voluntad absolutamente libre y en el marco de un cálculo y una lógica infinitos. Finalidad e infinitud: éstos son los dos pilares sobre los que la contingencia de lo creado se hace pensable. Para Leibniz la contingencia de lo existente no puede residir en la apertura de alternativas, puesto que el mundo ha sido configurado sobre la convergencia de sus series y el destierro de toda incompatibilidad. Las opciones contrarias forman parte entonces de mundos distintos, que no pueden expresarse entre sí. Lo que determina la contingencia de toda existencia es la infinitud de la serie en la que está inscrita. Ninguna verdad de hecho puede ser reducida a las nociones primeras de identidad o contradicción

¹⁸ *Sobre la originación radical de las cosas*, p.475 [GP VII, p.304]

¹⁹ *Ensayos de Teodicea*, §201, p.237

²⁰ *ibid.*

puesto que, como sabemos, la existencia de algo no se deriva ni de su definición ni de su esencia. Que algo exista o no, que exista una cosa más bien que otra, son cuestiones que nos abocan a un análisis infinito y que remiten, en última instancia, a juicios de perfección y de conveniencia. El universo leibniziano, en el que todo conspira con todo, es una red infinita y laberíntica de referencias de la que el hombre no se puede librar. No tiene centro ni lugar privilegiado. Lo único que tiene es una razón de ser. Toda verdad contingente depende en último término del principio de razón suficiente²¹, pero éste siempre se nos escapa. De por qué existe este mundo y no otro sólo puede dar cuenta el cálculo infinito de Dios.

Que nos perdamos en la infinitud de las series, que nuestros razonamientos y análisis no puedan sino perseguir sin término los cálculos de Dios, que la luz de nuestros conocimientos sólo sea una pequeño brillo en la inmensidad de una gran tiniebla, es nuestra condición de criaturas, pero no la señal de que nos hallemos en un mundo carente de razones. La contingencia está marcada por la exigencia y la búsqueda incansable de una razón de ser, de un fundamento que nos salve de la tiranía del «porque sí». La filosofía de Leibniz se nos brinda desde un lugar singular y quizás único en la historia de la filosofía: a la vez que nos emplaza ya en un mundo descentrado, máximamente plural y de infinitas referencias, nos permite y nos exige aún que podamos dirigirle, sin miedo, la pregunta que más adelante nos hará temblar, o acaso soñar: ¿por qué este mundo y no otro? Éste y sólo éste es el mundo que Dios ha querido crear sobre las pautas y los mapas de todo lo que una mente infinita puede pensar. Detrás de la infinitud y las oscuridades en las que andamos perdidos siempre reluce esta gran razón. Nuestro mundo es infinito y oscuro... pero es único.

3.1.— La elección, fuente de la necesidad del mundo

Haber sido elegido: esto es lo que dota al mundo existente de una particular necesidad. Es una necesidad que, liberada de los efectos absolutos del principio de no contradicción, se sustenta en un principio de naturaleza distinta pero igualmente inviolable: el principio de que todo tiene que tener una razón²². Para Leibniz no hay una elección sin razones, porque toda declaración de preferencia es la emisión de un juicio del tipo «esto es mejor que aquello». Toda elección está esencialmente determinada por la consideración de un bien, sea verdadero o aparente. Por tanto, hacer del mundo creado el fruto de una elección no es hundirlo en la confusión de los otros candidatos posibles. Al contrario, su condición de elegido le da al mismo tiempo el estatuto de único. Puesto que se ha revelado, según sus razones, como el mejor posible, el mundo existente tiene que ser él y tal como es. No admite alternativa, aunque sea uno entre miles.

El principio de razón suficiente es entonces el puente que permite pasar, sin

²¹ *Monadología*, §32

²² *Ensayos de Teodicea*, §44, p.128

saltos, de lo infinito a lo uno, de lo pensable a lo existente, de lo absolutamente necesario a la particular necesidad de lo contingente. Es el gran pilar del universo leibniziano, porque permite pensar la continuidad de un mundo unido por razones sin convertirlo en víctima de la necesidad absoluta. El principio de razón evita tener que recurrir, por un lado, a la tiranía que imponen los modelos de la deducción o la emanación. El mundo creado por Dios ni se deduce ni emana de las reglas necesarias de lo pensable: extrae de ellas su razón de ser. Por otro lado, cuando «todo tiene una razón» sustituye al principio de causalidad, la amenaza determinista del encadenamiento de causas antecedentes también desaparece. «Todo tiene una razón» no puede traducirse por «todo tiene una causa», sino por «todo tiene un concepto». El principio de razón, intrínsecamente ligado a cualquier acto de elección, tiene un doble efecto determinante: por un lado, es la mirada juiciosa que permite pasar de los infinitos mundos posibles a la afirmación, de hecho y de derecho, del carácter único del mundo existente. Por otro lado, es el nudo por el que todo en nuestro universo se muestra como determinado, sin estar subyugado a una necesidad absoluta. De él se desprende entonces la particular necesidad de la que está afectado el mundo contingente, en su doble faz: la necesidad moral por la que existe y la necesidad hipotética de la serie o programa que lo articula. Es una necesidad que permite sustituir la necesidad absoluta por la inclinación, el determinismo por la certeza y armonía... pero una necesidad, al fin y al cabo, por la que no podemos escapar a la gran afirmación que la filosofía de Leibniz esconde bajo el espectacular aparato teatral de los infinitos mundos posibles: que no hay alternativa a este mundo. Ningún otro en su lugar, ni él mismo bajo patrones distintos, hubieran podido ser la obra de un Dios cargado de buenas razones. No hay que aceptarlo fatalmente, ni forzarse a amarlo por no ser capaces de encontrar ni inventar otro. Hay que adherirse con gozo a él porque es el mejor. Si no lo fuera, Dios no lo habría creado.

3.2.— El conjuro de lo intolerable

Los pilares sobre los que se edifican la legitimidad y necesidad del mundo existente son las razones de conveniencia que la perfección infinita de Dios establece, dentro de un marco esencialmente relativo: el horizonte de los posibles. La determinación por el bien que guía a su voluntad creadora no es ningún caso la institución de un bien absoluto, afirmado y deseado por sí mismo. Es el resultado de un cálculo de máximos y mínimos que persigue optimizar los recursos que nos ofrece la infinidad de lo pensable. El Dios de Leibniz, cuyo entendimiento vive aprisionado en el horizonte de los posibles, no es el Dios-artista que procede por inspiración, pero tampoco el Dios-artesano que modelaría la existencia a partir de un trasmundo absolutamente bueno, bello y verdadero. Bromeando, podríamos decir que el de Leibniz sería un Dios-consultor que, sin modelo preconcebido alguno, calcula a partir de lo que dispone. Su racionalidad procede por un balance

de posibilidades entre las que habrá que escoger: sabe de compensaciones y no olvida que para todo se paga un precio. Conseguir una buena relación entre medios y fines, para alcanzar el mejor resultado con el menor coste y esfuerzo²³: éste es su ideal de perfección, el único ideal que puede ser perseguido cuando lo posible se ha hecho ley, medida y fundamento de lo real.

Leibniz ha hecho del espacio de la elección, tal como había sido teorizado por Aristóteles a partir de los dictados del sentido común, la cuna del mundo. Lo que ahí nace es un mundo a la vez único y relativo porque no hay alternativa a él: su existencia, deliberadamente escogida, no tiene rivales ni puede ser puesto en peligro por la amenaza de las utopías. Cualquier otro mundo que pueda ser pensado, si fuera mejor que él, habría sido creado en su lugar²⁴. Los otros mundos no son nunca la imagen de lo que hubiera podido ser y no ha sido. Son, más bien, la galería de espantos que Dios ha desechado hasta encontrar el mejor. Todo sueño, toda imagen de un mundo otro, queda bajo la lógica leibniziana rotundamente reducido o bien a ser parte y expresión de lo que hay, o bien a perderse entre las razones que no han tenido suficiente peso como para llegar a existir. Pero, aunque único, éste es al mismo tiempo un mundo relativo, porque no puede ser más que el mejor posible o, lo que es lo mismo, el menos malo de todos los que Dios ha podido vislumbrar. De ahí que, contra el tópico de la tradición, Ortega y Gasset concluya que con Leibniz comienza el pesimismo:

«La lectura de la *Teodicea* nos deja flotando en la mente esta consecuencia: de tal modo es malo el ser que ni Dios mismo ha podido contrarrestar plenamente su maldad y ha tenido que pactar con ella para evitar un mal mayor»²⁵.

No hay nada en su existencia que pueda ser arrancado de la infinita relatividad. Todo bien y todo mal sólo adquieren un sentido dentro del cálculo o balance general. Respecto al bien, las consecuencias de tal posición tienen una doble consecuencia: por un lado, desaparece la posibilidad de apelar a un criterio trascendente y absoluto; por otro, nada puede ser deseado y afirmado por sí mismo, fuera de la estructura racional que impone el «o bien...o bien...» que fundamenta la existencia del mundo.

En el mundo único y relativo de Leibniz nada puede ser captado en la singularidad de su rostro insoportable, porque, por espantoso que sea, todo tiene una razón de ser. Sólo cuando el mundo deja de poder pensarse a sí mismo se abre la brecha por la que

²³ *Sobre el origen radical de las cosas*, p.474 [GP VII, p.303]

²⁴ *Ensayos de Teodicea*, §10, p.109

²⁵ Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*, Madrid, Revista de Occidente, 1958, (reimpr., Madrid, Alianza, 1992), p.358

su rostro intolerable, el más próximo pero más escondido, puede irrumpir²⁶. La irrupción de lo impensado, en el que al mismo tiempo se precipita la normalidad de lo que cada día toleramos y se levanta la exigencia, radical y pura, de que las cosas sean de otra manera, es el abismo que se abre cuando el mundo en que vivimos pierde de golpe su razón de ser. Pero cuando el mundo se impone como radicalmente único y cierra así la puerta a lo impensado, lo intolerable no puede ser visto ni sentido. El de Leibniz, como sabemos, es un mundo sin abismos: un continuo armónico vinculado por razones, que se deja preguntar sin miedo por su razón de ser. Si la fuerza de las razones es el conjuro que destierra la amenaza de la mueca insoportable que lo que nos rodea puede inesperadamente mostrarnos, ¿qué ocurrirá en un mundo como el nuestro, que no se impone como único por el peso de sus razones, sino por la carga aplastante de su obviedad? Cuando la obviedad es la de un mundo que incluye todo lo pensable porque en él todo es y se ha hecho posible, ¿hay que esperar que se abran aún las grietas por las que lo impensado pueda colarse? ¿o habrá que aprender a mirar y descubrir otras articulaciones de lo intolerable?

3.3.– ...tan sola pero tan pegada al mundo...

Para finalizar este estudio de despiece de la arquitectura leibniziana, arquitectura que bajo el efecto teatral de los infinitos mundos posibles articula la construcción de un mundo sin alternativa, desplazémonos por un momento al lugar de cada uno de esos puntos singulares que lo componen y mirémoslos el mundo desde su perspectiva. Veremos que representan la infinita diversidad de un mundo máximamente ordenado, un mundo que cada una de ellas inevitablemente es y expresa, incluso desde su radical soledad.

El universo es el compuesto que resulta de la convergencia armónica, bajo una misma ley de orden, de infinitas sustancias simples, individuales y autosuficientes, que difieren unas de otras por sus cualidades. De esta particular teoría de la sustancia, a la que Leibniz bautiza con el nombre de Monadología, lo que interesa retener aquí es que consigue afirmar sin ambigüedades ni rodeos la diversidad máxima de un solo mundo máximamente ordenado. ¿Cómo se consigue articular teóricamente la idea de una diversidad que no sólo no subvierte sino que reafirma el carácter ordenado y único de lo que hay? La respuesta es simple: reduciéndola a la diversidad del punto de vista. La diversidad no altera el orden cuando en vez de ser el germen que puede dar vida a otros mundos es el espectro de luces que ilumina de maneras diferentes el mismo.

«Y así como una misma ciudad, contemplada desde lados diferentes, parece otra y queda como multiplicada por las perspectivas, así también sucede

²⁶ el concepto de *intolerable* que a partir de aquí se presenta sigue la formulación que a lo largo de diversos textos le ha ido dando G. Deleuze.

que, debido a la multitud infinita de sustancias simples, se dan como otros tantos universos diferentes que, sin embargo, no son sino las perspectivas de uno solo, según los diferentes puntos de vista de cada Mónada.»²⁷

La riqueza y variedad de las miradas podría hacernos caer prisioneros de la ilusión de que cada una de ellas abre y constituye un mundo. Leibniz se encarga de recordarnos que ciudad, por más que queramos, no hay más que una, aunque deba encontrarse siempre infinitamente multiplicada por cada uno de los espejos que la reflejan. «Ninguna filosofía ha llevado tan lejos la afirmación de un solo y mismo mundo, y de una diferencia o variedad infinitas en este mundo»²⁸. Esta doble afirmación sólo es contradictoria aparentemente, porque sólo desde la base firme de un mundo indiscutiblemente único puede celebrarse y afirmar, sin peligro para el orden, la infinita e irreductible diversidad. Se trate del universo de razones de Leibniz, o el mundo obvio y globalizado de hoy, no hay diferencias amenazantes para un mundo que con su existencia ha desterrado para siempre la invención o creación de otros. Al contrario: la existencia y proliferación de tantas variaciones como sean pensables sobre lo mismo, le legitima y fortalece. Expresado en términos teológicos: «la gloria de Dios está igualmente redoblada por tantas otras representaciones diferentes de su obra»²⁹.

Leibniz va quizás más lejos que nadie en la formulación de esta relación inquebrantable con el mundo. Si recordamos, la armonía que hace del agregado de individuos un mundo-serie es una relación sin relación. Es un vínculo indestructible basado en la convergencia y compatibilidad de las nociones, que no pasa sin embargo por la interacción y comunicación de sus partes entre sí. La armonía no es ponerse en comunión con los otros. Es la conspiración de un todo, sustentada por un diálogo solitario de cada individuo con Dios. Hacer mundo, o formar parte de él, no depende de ningún gesto de adhesión o de comprensión. Cada mónada o sustancia individual, sea inteligente o no, lo expresa hasta el punto de que su propia existencia, por las relaciones de compatibilidad que sus atributos establecen con el resto, implica y determina que nos hallemos en este mundo y no en otro. Como individuos, constituimos el mundo, pero en nuestra esencia, el mundo nos constituye. No puede haber distancia respecto a él... porque el mundo es lo que somos en nuestra soledad. Soledad terrible del que, de tan pegado al mundo, no puede irse ni retirarse: sólo puede replegarse en la oscuridad.

La filosofía de Leibniz, en su escenificación de la mente de Dios como país de los infinitos mundos posibles, parecería poder ser coronada con el poema de Valente:

²⁷ *Monadología*, §57

²⁸ Deleuze, G., *op. cit.*, p.78

²⁹ *Discurso de Metafísica*, §9, p.66 [GP IV p.434]

DALET. Tejé la oscura guirnalda de las letras: hice una puerta: para poder cerrar y abrir, como pupila o párpado, los mundos.³⁰

Sin embargo, como hemos visto a lo largo de estas páginas, su verdad interna es muy distinta. La filosofía de Leibniz no es la que anhela abrir mundos con palabras, sino que se construye sobre un propósito bien distinto: desplegar todas las palabras posibles para reconducir al hombre a la existencia única, feliz y deseable del mundo en el que se encuentra. Un mundo de contingencia irrevocable al que no hay alternativa, como hemos visto, por tres razones: tiene por fundamento el horizonte de los posibles, que incluye todo lo pensable, es relativamente el más perfecto y, finalmente, es lo que somos y expresamos, cada uno desde su radical soledad.

* * *

Marina Garcés
Nil Fabra 7, 4º 1º
08012–Barcelona
marina@sindominio.net

³⁰ Valente, J. A., *Tres lecciones de tinieblas*, en *Obra poética 2, Material memoria* (1977–1992), Madrid, Alianza, 1999, p.56