

THÉMATA. REVISTA DE FILOSOFÍA. Núm. 42, 2009.

¿POR QUÉ, SEGÚN LEIBNIZ, VIVIMOS EN EL MEJOR DE LOS MUNDOS POSIBLES?

Javier Aguado Rebollo. Madrid

Resumen: Mi objetivo en este trabajo se limita a mostrar cuál es el principal rasgo que Leibniz atribuía al mejor de los mundos posibles. En dicho mundo se da la mejor combinación posible de pluralidad y unidad. El concepto del que se sirve Leibniz para expresar tal síntesis de abundancia en los resultados y de economía en los medios es el de serie. El mejor de los mundos está recorrido, sin agotarlo, por una infinidad de series, siendo cada una de ellas infinitamente variada. En ninguna de tales series —afirma Leibniz— se da un corte, lo que propongo que sea entendido de dos maneras complementarias: primera, entre dos casos de una serie hay otro; segunda, todos los casos de una serie son intermedios. Con ello quiere decirse que en el mejor de los mundos posibles no hay ni un máximo ni un mínimo, o, como sostiene Leibniz, siempre se puede ascender y descender.

Abstract: My purpose in this work is to show the main trait, according to Leibniz, of the best of the possible worlds. In it there is the best combination of plurality and unity. The concept of serie is used by Leibniz to express that synthesis of abundance of effects and parsimony of means. The best of the possible worlds is intersected —although not full of them— by a infinity of series, each of them having infinite variations. Leibniz says that there is no disruption in the inner of every serie, and I suggest that his sentence has two complementary meanings: first, between two cases of one serie there is another case; second, every case of one serie is in the middle of others cases. So, there is neither maximum nor minimum in the best of the possible worlds, or, as is thought by Leibniz, it is possible always to go up and down.

1. Introducción

Quizá una de las afirmaciones más conocidas y menos comprendidas de Leibniz es la de que vivimos en el mejor de los mundos posibles. Ambas cosas deben mucho a la crítica, hilarante como pocas y superficial como ninguna, a que sometió Voltaire en el *Cándido* la explicación leibniziana de la existencia del mal. Pero, a pesar de que cualquier persona medianamente leída identifica, para bien o para mal, el optimismo con el nombre de Leibniz, no debemos olvidar que este pensador hereda una tradición neoplatónica que arranca en última instancia del *Timeo* (29 a - 30 b), donde afirma Platón que

«[...] el demiurgo quiso que el mundo fuera el mejor posible.»

No es uno de los menores errores hermenéuticos que en la idea leibniziana que nos ocupa se haya visto a menudo una manifestación de conservadurismo a ultranza, seguramente porque también está muy extendida la creencia equivocada de que en el mejor de los mundos posibles no puede haber cambios. No es de extrañar, pues, que este capítulo del pensamiento leibniziano no cuente con muchas simpatías en una época como la nuestra, en la que, si hay alguna idea que goce de la estima universal, esa es sin

ningún género de dudas la de progreso. No habrá acuerdo sobre qué debe entenderse por progreso, pero sí a la hora de declarar la necesidad de progresar; y también lo hay a la hora de dar por cierto que un radical conformismo le habría llevado a Leibniz a condenar todo intento de cambio, como se deduciría de textos como el siguiente:

«Jamás es justa indignación alguna. Ningún movimiento del alma, fuera de la tranquilidad, está exento de impiedad.»¹

¿No debemos atribuir a Leibniz entonces la idea de que toda innovación es el fruto de una rebeldía condenable? No. Que Dios haya creado el mejor de los mundos sólo nos obliga a admitir que lo que ha sucedido era lo mejor que podía suceder; no, que deba seguir sucediendo. El contento con el pasado es compatible con la voluntad de no repetirlo. Leibniz nos aconseja, pues, actuar conforme a lo que juzguemos más conveniente, convencidos a la vez de que, si las cosas no sucedieron así antes, ello fue porque no había llegado su hora.

Leibniz va más allá en su apuesta por el progreso. Hostil como pocos a toda forma de quietismo, llegó a pensar en ocasiones² que incluso la beatitud de los bienaventurados es susceptible de una mejora constante. O como dice él:

«*Il est vray que la supreme félicité (de quelque vision beatifique, ou connoissance de Dieu, qu'elle soit acompagnée) ne sauroit jamais être pleine, parce que Dieu étant infini, ne sauroit être connu entierement. Ainsi notre bonheur ne consistera jamais, et ne doit point consister dans une pleine jouissance, où il n'y auroit plus rien à désirer, et qui rendroit notre esprit stupide, mais dans un progrès perpetuel à de nouveaux plaisirs et de nouvelles perfections.*»³

Baste lo dicho para dejar constancia de que Leibniz compartió —a su manera, que es una manera compleja— valores de la ilustración tan importantes como la apuesta por el progreso. Eso, por sí solo, debería levantar algunas prevenciones hacia este pensador.

1.1. De la esencia a la existencia

¿Por qué sostuvo Leibniz que vivimos en un mundo comparado con el cual otro cualquiera hubiera sido peor? Ésta es la pregunta que intentaré responder. Pero, antes de nada, he de advertirles que en la misma he querido integrar dos cuestiones distintas aunque estrechamente ligadas a juicio de Leibniz. ¿Por qué existe el mejor de los mundos posibles? es una de esas cuestiones; la otra es: ¿qué es lo que hace de este mundo el mejor de los posibles?, ¿qué tiene para poder decir de él que es el mejor? Echando mano de una jerga tan vieja como familiar a los profesionales de la filosofía, se puede decir que en el primer caso se pregunta por la existencia y en el

¹ G. W. Leibniz, *Escritos filosóficos* (ed. Ezequiel de Olaso), Buenos Aires, 1982 [= O], pág. 133.

² No debo ocultar las dudas de Leibniz al respecto, por ejemplo en O, 481-4.

³ G. W. Leibniz, *Die Philosophischen Schriften* (ed. C. I. Gerhardt), Berlin, 1875-1890/ Hildesheim, 1960-1961 [= GP], vol. VI, pág. 606.

segundo por la esencia. Si las he fundido es porque Leibniz cree que la respuesta a la primera depende de la que reciba la segunda; la explicación sobre el origen del mundo necesita una previa información sobre la naturaleza del mismo. En efecto, Leibniz se apunta a la aparente obviedad, que no lo es tanto tratándose del ser supremo, de que, si Dios no hubiera sabido cuál era el mejor de los mundos posibles, no lo hubiera podido crear.

1. 2. Un Dios accesible

Basta lo dicho sobre lo que está en juego en la pregunta que encabeza esta conferencia para descartar respuestas a la misma como la siguiente: este mundo es el mejor porque ha sido hecho por un ser perfecto, o sea, un ser infinitamente bueno, sabio y poderoso. Explicaciones como ésta se basan en la idea, muy razonable por lo demás, de que toda obra refleja de un modo u otro la naturaleza de quien la hizo. Es lógico por ello pensar que la obra de un ser mejor que el cual no cabe pensar nada ha de ser un mundo mejor que el cual no sea posible concebir ningún otro. Si el creador es perfecto, ha de serlo la criatura. Dios, tal como ha sido concebido por la religión cristiana, es sumamente bueno, sabio y poderoso; es razonable, por tanto, que quien se halle dentro de esa tradición piense que el mundo creado goza de la mayor perfección posible.

Es verdad que con frecuencia, y por razones más que comprensibles, nuestro filósofo se ha dejado llevar por consideraciones de ese tenor, limitándose a ver en la suprema perfección del creador la mejor garantía de la calidad inmejorable del producto creado. Así, repite una y otra vez que los hombres no estamos en condiciones de juzgar la perfección de una obra, abrumadoramente inmensa y compleja. Del mismo modo que sería absurdo juzgar un cuadro a partir de un par de pinceladas, lo es juzgar la obra de Dios a partir de lo que los hombres conocemos de la misma. Lo que de cerca no parece más que una mancha resulta ser, con la debida perspectiva, una obra armónica. Las infinitas razones que Dios ha tenido en cuenta a la hora de crear el mundo tal como lo creó no pueden ser comprendidas por seres finitos. Por ello, en vez de guiarnos por nuestra limitadísima experiencia, Leibniz nos recomienda pensar que un Dios sumamente bondadoso, y al que no le faltan ni conocimientos ni poder para ello, ha debido crear el mejor. Sin embargo, y a pesar de reflexiones como la apuntada, a Leibniz —a él menos que a cualquier otro filósofo— no podía bastarle esa confianza diríamos que ciega. El Dios leibniziano no es un *Deus Absconditus* al modo del concebido por la teología negativa, la cual no encontró mejor modo de asegurar la trascendencia de Dios que diciendo de Él que no podía compartir ninguna de nuestras cualidades, por muy positivas que nos parezcan, porque eso sería una forma de empequeñecerlo. No es que Dios sea mucho más sabio, o justo, o bueno, que nosotros; es que es sabio, justo, bueno de un modo tan distinto del nuestro que tales términos no le hacen justicia. Por lo tanto, se concluía que Dios ni es sabio ni bueno ni justo. Huelga decir que ese modo divino de no ser no era tenido por un defecto sino por un exceso, por una perfección más que por una privación.

El Dios de Leibniz no se parece nada a ese ser pletóricamente negativo; como tampoco se parece al Dios del nominalismo y del cartesianismo, un ser abismalmente distinto de nosotros, que podría haber hecho que las verdades

geométricas fueran otras (por ejemplo, que no todos los radios de la circunferencia equidistaran del centro) o que podría haber decidido que las verdades morales no fueran las que quiso que fueran (por ejemplo, decretando que abusar del débil fuera moralmente bueno). La idea que Leibniz tenía de Dios no fue la de un ser remotísimo, radicalmente insondable a las pesquisas humanas. La divinidad leibniziana tiene nuestras mismas perfecciones, si bien en grado infinito. Su sabiduría es en lo esencial la nuestra, de algún modo compartimos su bondad. De Dios sólo nos separa la infinitud.

Ahora podemos volver a nuestro tema para concluir que, si Dios y el hombre juzgan guiándose por las mismas reglas, si la razón humana no es esencialmente distinta de la divina, entonces los hombres estamos en condiciones de saber, al menos a grandes rasgos, por qué ha creado Dios este mundo y no otro. En vez de estar limitados a decir que el mundo creado, sea cual sea su naturaleza, es el mejor, ya que, si no, no hubiera sido creado, Leibniz sostiene que no tiene sentido alabar al creador a menos que sepamos cómo es la criatura. Si admiramos de verdad la obra de Dios no es tanto porque sea suya sino porque es perfecta, y porque es perfecta alabamos a su artífice. La verdadera gloria de Dios exige, pues, que su decisión creadora nos sea comprensible, esto es, que podamos saber a qué se debe, qué razones le movieron a Dios a tomar tal decisión. De otro modo desaparece la posibilidad de cualquier alabanza a Dios, salvo que ésta se confunda con la adulación que, haga lo que haga, se rinde a un tirano.

1. 3. Todos los mundos posibles son buenos

El optimismo leibniziano no se limita a lo creado; ninguno de los infinitos mundos posibles es malo. Todos ellos, incluido el peor, son impecablemente buenos. El mal ni siquiera puede rozar su inmaculada perfección, que no es otra cosa que su realidad, sin que importe ahora que esa realidad se quede en el ámbito de lo meramente posible o llegue a ser, valga la expresión, una realidad existente. Si nos atenemos a la doctrina leibniziana del mal metafísico —ese sobre el que descansan el mal físico y el moral, el dolor y el pecado— lo único que encontramos en él es una mera falta de bien. El mal no es un ser sino una carencia de ser, nada. Un mal es un bien limitado (O, 99). Vivir dos años es un bien, aunque sea mejor vivir cuatro mil; ser pobre es un modo limitado de ser rico.

Esa condición privativa, negativa, vale para todos los mundos posibles, ya que todo lo que puede ser pensado es, a juicio de Leibniz, real. El contenido de un concepto es algo real, independientemente de que ese concepto sea llevado a la existencia o no. Hace tiempo que se perdió esa acepción del término ente, de modo que nosotros identificamos ser y existir. Pero en el vocabulario de Leibniz «ente» significa ente posible. Como el mal no tiene entidad ninguna, ningún mundo posible es malo, aunque sólo uno de ellos es el peor y sólo uno el mejor.

2. El mayor orden posible

La razón por la que a Leibniz el mundo real le pareció el mejor de los posibles fue que, según él, en dicho mundo se da la mayor cantidad deseable de cosas con el menor gasto que cabe pensar. En él la máxima riqueza

ontológica se alcanza por las vías más sencillas, una abundancia insuperable por los medios más simples. Esto quiere decir Leibniz cuando ve en este mundo el máximo de orden posible, ya que para nuestro filósofo el orden no es otra cosa que la unidad en la pluralidad. Para decidir qué mundo creaba, el Dios leibniziano, matemático perfecto, resolvió un problema de máximos y mínimos, o de optimización de la relación entre ambos.

Ateniéndose a la primera condición, Dios creó un mundo infinito; pero esa infinitud está sometida al segundo requisito: la sencillez de las vías, la economía de medios, el mínimo gasto. La síntesis de ambos la ofrece el concepto de serie infinita: un concepto de una importancia extraordinaria en el pensamiento leibniziano. En él todo adopta la forma de serie, ya se trate de los grados de dureza de la materia, de los niveles de certeza de nuestros juicios, de la escala de la vida orgánica, de la progresión de la felicidad, de la jerarquía de los mundos posibles. Valga ahora como botón de muestra el siguiente juicio de Leibniz:

«Il est raisonnable aussi qu'il y ait des substances capables de perception au dessous de nous, comme il y en a au dessus; et que nostre Ame, bien loin d'estre la dernier de toutes, se trouve dans un milieu, dont on puisse descendre et monter; autrement ce seroit un defect d'ordre, que certains Philosophes appellent Vacuum Formarum» [GP VI, 543].

Esa serialidad que recorre el mundo une a la síntesis entre unidad y pluralidad propia de toda serie, y que puede ser expresada mediante la correspondiente ecuación, otra síntesis. Inspirado por sus estudios matemáticos sobre series infinitas, Leibniz ve que no se da la misma clase de infinitud en las series elegidas por Dios. El infinito tiene dos vertientes: una implosiva, otra explosiva; lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande. Leibniz piensa que el mundo está hecho de tal modo que entre dos casos de una serie siempre hay otro y que todo caso es un caso intermedio. No hay nada, por muy pequeño que sea, que no contenga una infinidad de seres; tampoco existe nada, por muy grande que sea, que no esté rodeado de otros seres.

2.1. Infinitamente pequeño

Dice Leibniz:

«Nada se hace de golpe, y una de mis máximas fundamentales y más confirmadas es que la naturaleza nunca da saltos...[Dicha] ley tiene un uso considerable en Física: establece que siempre se pasa de lo pequeño a lo grande, y viceversa, a través de lo intermedio... Esto hace pensar que también las percepciones captables provienen por gradaciones de las que son demasiado pequeñas para ser captadas... Pensar de otra manera es conocer poco la inmensa sutileza de las cosas, que envuelve siempre y por todas partes un infinito actual.»⁴

⁴ G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (ed. Javier Echeverría) Madrid, 1977 [= NE], pág. 49.

He aquí, en una de sus diversas fórmulas, la ley leibniziana de la continuidad.

2.2. Concepto de continuidad

Antes de ver el enorme alcance que tiene el principio de continuidad en la filosofía de Leibniz, apuntaré dos notas atribuidas a lo continuo que él tiene presentes. Se dice que dos partes de un todo son continuas si comparan un límite, a diferencia de las contiguas, cuyos límites vecinos se tocan pero no coinciden. También se ha definido tradicionalmente lo continuo como aquello que puede dividirse infinitamente⁵. Leibniz aborda la continuidad desde su conocimiento de las progresiones infinitas convergentes. Por más que avancemos, por ejemplo, en la división por mitades de un segmento continuo nunca llegaremos por el lado decreciente a cero, si bien Leibniz sostiene que podemos operar con la idea de que un avance suficiente en la división hará que la diferencia entre el último resultado obtenido y el límite (cero en este caso) se hará infinitesimal, es decir, se hará menor que cualquier cantidad que pensemos; y ello permite decir que hay una igualdad operativa entre el último resultado obtenido y el límite nunca alcanzando⁶.

Esa convergencia posibilita llevar a cabo, al menos en clave «retórico-filosófica», una verdadera identificación de los opuestos. Un círculo puede ser concebido como un polígono cuyos lados, infinitos en número, tienen una magnitud infinitesimal; del mismo modo podemos sostener que el reposo es un movimiento infinitesimal. Es decir, cuando los miembros de una clase pueden ser ordenados en una serie gradual que se acerca indefinidamente a la clase opuesta, ésta pasa a ser un caso especial de aquélla.

No es de extrañar que, con tales premisas, Leibniz simpatizara con una visión nominalista del mundo. En efecto, las especies quedan desdibujadas, eliminadas incluso, si el individuo inferior de cada una de ellas viene a coincidir con el superior de la especie inferior, o el individuo superior de cualquiera de ellas con el inferior de la especie superior. O, como podemos leer en una carta a Varignon:

«[...] *il est nécessaire, que tous les ordres des Etres naturels ne forment qu'une seule chaîne, dans laquelle les différentes classes comme autant d'anneaux, tiennent si étroitement les unes aux autres, qu'il est impossible aux sens et à l'imagination de fixer précisément le point, où quelqu'une commence, ou finit: toutes les espèces, qui bordent, ou qui occupent, pour ainsi dire, les Régions d'inflexion et de rebroussement, devant être équivoques et douées de caractères, qui peuvent se rapporter aux espèces voisines également. Ainsi l'existence de Zoophyles, par exemple, ou comme Buddeus les nomme, de Plant-Animaux, n'a rien de monstrueux; mais il est même convenable à l'ordre de la Nature, qu'il y en ait.*»⁷

⁵ Actualmente la divisibilidad infinita, o la idea de que entre dos casos de una serie hay siempre otro, no define la continuidad sino la densidad. Por ejemplo, los números racionales siempre admiten otro entre dos de ellos y no por ello definen un continuo.

⁶ En general, diremos que la igualdad es una desigualdad infinitesimal, y que la identidad es una diferencia infinitamente pequeña. Así, pues, con el concepto de infinitesimal aparece un nuevo modelo de identidad, entendida como desigualdad infinitesimal.

⁷ Texto extraído de la tesis doctoral de M. Luna *La ley de continuidad en G. W. Leibniz*, Universidad de Sevilla, 1994, pág. 161.

2.3. Dos formas de continuidad (imaginaria y real)

No deberíamos caer en el error de confundir la continuidad real con un remedo suyo, una continuidad homogénea, monótona, repetitiva. Dice Leibniz:

«Para concebir mejor la división actual de la materia al infinito y la exclusión que se da en ella de toda continuidad exacta e indeterminada, hay que considerar que Dios ha producido en la misma tanto orden y variedad como fue posible introducir, y que por ende no quedó nada indeterminado en ella, en vez de que lo indeterminado sea la esencia de la continuidad. Es lo que la perfección divina enseña a nuestro espíritu y lo que la experiencia misma confirma por nuestros sentidos. No hay una gota de agua tan pura donde, bien mirada, no pueda advertirse alguna variedad. Un trozo de piedra se compone de ciertos granos y por el microscopio esos granos parecen peñascos donde hay miles de juegos de la Naturaleza. Si aumentara siempre la fuerza de nuestra vista, siempre encontraría en qué emplearse. Por doquier, lo que hay actualmente es variedad y no hay nunca una perfecta uniformidad ni dos trozos de materia parecidos el uno al otro [...]»⁸

Según el pensador alemán, hay una continuidad cuya infinita variación la aleja de la uniformidad del continuo espacial. A la simplicidad infinitamente repetida de las abstracciones geométricas opone Leibniz la minuciosa diversidad de las sustancias concretas, los únicos seres que existen. Si el espacio es infinitamente divisible, la realidad está infinitamente dividida.

Quizá sea éste un buen momento para recordar que Leibniz, diferente también en esto a Descartes, pensaba que no sólo las cualidades secundarias —color, sabor, temperatura, etcétera— son subjetivas; también lo son las primarias: —tamaño y figura— que son indisociables de nuestra percepción espacial. Lo que se nos da en el espacio no existe fuera de nuestra percepción. Lo espacial no puede ser real —y esto vale también para el tiempo— entre otras razones porque tiene la absurda propiedad de ser un compuesto sin verdaderos componentes. Con el espacio se da la paradoja de que, siendo plural, pues puede dividirse en partes, carece de partes propiamente dichas; partes que estén en él antes y al margen de que nosotros las marquemos. Aquí no sólo nosotros, ni siquiera Dios puede empezar por el conocimiento de las partes para llegar al del todo, porque éstas no están dadas; somos nosotros, también Dios, quienes las vamos dibujando, formando según avanzamos en la división. Están en potencia, enterradas en el todo como la estatua en el mármol, siéndoles imprescindible nuestro concurso ideal, matemático, para llegar a ser, si es que eso es un verdadero ser. La realidad no puede ser, por tanto, espacial.

La propia composición de la materia necesita que existan unas unidades, éstas no divisibles, pues si no hay nada verdaderamente simple no puede haber un verdadero compuesto. Esas unidades no podrían ser los átomos

⁸ G. W. Leibniz, *Methodus Vitae. Escritos de Leibniz* (ed. Agustín Andreu), Valencia, 2000 [= An], vol II, págs. 184 y 185.

físicos, pues una de dos: o los átomos llenan un cierto espacio, por pequeño que sea, y en tal caso son divisibles, o son como puntos geométricos, pero los puntos —nos advierte Leibniz— son los extremos de una línea, no sus ingredientes. La realidad ha de estar compuesta de unidades inextensas, y si son inextensas no pueden ser materiales, dado que la materia —o, para ser más precisos, la materia concebida cartesianamente— se reduce a mera extensión. Como lo único inmaterial de lo que tenemos noticia inmediata los hombres es nuestra mente, esas unidades son concebidas por Leibniz como mentes, o almas. Leibniz las llamó átomos lógicos, átomos formales, sustancias simples; también las llamó, y así las conocemos todos, mónadas.

2.4. El principio de identidad de los indiscernibles y su relación con el de razón suficiente

La continuidad monádica, tan distinta de la fenoménica, sólo la entenderemos cabalmente con la ayuda de otro principio decisivo en la filosofía de Leibniz. Me refiero al principio de identidad de los indiscernibles, que Leibniz presenta así:

«No hay en la naturaleza dos seres reales y absolutos indiscernibles» [GP VII, 393].

O también:

«No hay dos sustancias completamente similares o que difieran *solo numero*» [GP IV, 433].⁹

El encaje de este principio con el de continuidad lo ha formulado con extraordinaria elegancia Bertrand Russell, para el que

«[...] la continuidad afirma que todo lugar de la serie está lleno, mientras que la identidad de los indiscernibles afirma que ninguno lo está dos veces.»¹⁰

Por mi parte, querría mostrarles una relación que, a mi juicio, se da entre el principio de que nada se repite y otro de los más conocidos de Leibniz, como es el principio de razón suficiente, según el cual nada existe sin que haya una razón para que exista, o en su versión más abstracta: se puede dar razón de toda verdad. Dicho principio afirma, pues, que todo está determinado. No debemos interpretar, no obstante lo dicho, el principio de razón suficiente en términos de lo que entendemos actualmente por determinismo. Adelanto que no voy a hablarles del modo en que Leibniz creyó resolver la aparente incompatibilidad entre determinismo y libertad, que pasa por distinguir su determinismo del necesitarismo, o la determinación contingente de la necesidad lógica. Cuando digo que no debemos confundir

⁹ No sólo en este mundo, en ninguno de los posibles puede haber una copia exacta de un individuo. La sustancia individual es indisoluble del universo del que forma parte, ya que es un espejo viviente, una determinada perspectiva del resto del mundo. Ello impide que haya dos individuos, o dos conceptos individuales, idénticos, no sólo en este mundo sino en diferentes mundos posibles. No hay, por ejemplo, un posible Adán no-pecador, pues si no peca no es Adán.

¹⁰ B. Russell, *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, Buenos Aires, 1977, pág. 86.

nuestro determinismo con el leibniziano, estoy pensando en otra cosa. Intentaré explicarla.

La determinación, tal como la concebimos nosotros, es lineal, va de lo determinante a lo determinado. El correspondiente determinismo señala una línea que se remonta de lo determinado a lo que lo determina, de éste a su determinante y así sucesivamente. El determinismo leibniziano no dibuja una línea hacia el pasado sino un árbol. Con ello quiero decir que no sólo tiene en cuenta lo que sucedió sino lo que pudo suceder. El principio de razón no es la versión racional del principio de causalidad; es algo más. La razón designada por el principio leibniziano implica, a diferencia de la causa, una disyuntiva, un conjunto de posibilidades que son tenidas en cuenta a la hora de tomar una decisión sobre cada uno de los momentos que integran la marcha de la naturaleza. Toda determinación se perfila sobre un fondo de posibilidades.

Pues bien, si esas posibilidades tuvieran la misma fuerza, no habría razón para actuar. Que todo tenga su razón de ser quiere decir que no todas las razones barajadas pesaban lo mismo. El principio de razón suficiente es incompatible con la homogeneidad. Por eso Leibniz afirma una y otra vez, en su correspondencia con el newtoniano Clarke, que no puede existir el espacio absoluto porque su homogeneidad nos lleva al absurdo de pensar lo impensable, como es preguntarnos si Dios podría haber querido colocar el mundo en otro lugar. Pero se trata de una cuestión absurda porque en un espacio homogéneo ese lugar donde no fue puesto el mundo es indiscernible del lugar en que se halla, por lo que no hay ninguna razón para elegir entre ellos. Ahora bien, cuando no hay ninguna razón para elegir, no se elige. Es significativo también que Leibniz, al justificar su principio de razón suficiente, recuerde el principio de Arquímedes según el cual si los pesos de ambos lados de una balanza son iguales, la balanza permanece en equilibrio,

«[...] pues [explica Leibniz] si en ambas partes se coloca todo por igual, no es posible imaginar una razón por la que la balanza haya de inclinarse a una o a otra parte» [An II, 127].¹¹

2.5. Principio de individuación

Hemos visto que no puede haber ninguna razón para que algo suceda, esto es, para que una de las múltiples posibilidades se haga realidad, sin una diferencia entre las mismas; ahora vamos a ver que no puede haber ninguna diferencia de la que no pueda darse alguna explicación. Leibniz sostiene ambas cosas: la imposibilidad de que se dé una razón sin una diferencia y la de que haya alguna diferencia sin una razón. Sobre lo segundo escribe:

«Sequitur etiam hinc non dari posse <in natura> duas res singulares solo numero diferentes: utique enim oportet rationem reddi posse cur [dicantur] <sint> diversae, quae ex aliqua in ipsis differentia petenda

¹¹ Lo mismo se puede leer en A II, 144. Vid. también A II, 148. Semejante argumento fue usado por Anaximandro para sostener el reposo de la Tierra. Al estar en el centro del universo, no hay razón para que se mueva en uno u otro sentido; por tanto, no se mueve.

est.»¹²

En este texto la relación entre los dos principios no es la misma que antes. Ahora nos encontramos ante la idea de que dos cosas no pueden ser sólo numéricamente distintas; antes bien, esa pluralidad, una forma de relación cuantitativa, depende de alguna diferencia que ha de hallarse en los entes relacionados (*in ipsis*), esto es, entre sus propiedades intrínsecas. Admitido, pues, que no hay dos seres iguales, ¿cuál es el fundamento de la diferencia entre ellos? ¿En qué se basa la singularidad de cada uno de ellos? Una idea muy extendida, formulada por Tomás de Aquino, era que las cosas de una misma especie son iguales por su forma específica y diferentes por su materia. Siendo esencialmente iguales —como la animalidad racional sería la misma en todos los hombres— las diferencias individuales se basan en las respectivas materias, que las ubican en lugares distintos. Según Leibniz, el principio de individuación no es otra cosa que la propia noción del correspondiente individuo, en el buen entendido de que dicha noción no deja nada fuera de sí: es completa. Todo lo que hace o le hacen a un individuo, incluido el detalle más insignificante, forma parte de su concepto. Todas las notas de un concepto individual, en rigor una infinidad, pertenecen a su esencia. No hay propiamente hablando accidentes. Está incluido en el concepto de Hitler que invadirá Polonia. Un Hitler que no la invadiera no sería Hitler. Por eso en toda proposición verdadera el predicado está incluido en el sujeto, toda verdad es analítica. No sé si se hacen cargo del extremo al que nos lleva esta afirmación. De la misma se deduce, y Leibniz lo dedujo, que aunque lo predicado sea una relación que apenas afecte a las cosas unidas por esa relación, como es el cambio de distancia que se está produciendo ahora mismo entre esta mesa y una moto que circula en Birmania, dicha relación —una mera denominación extrínseca en apariencia, sin ninguna importancia ni para la mesa ni para la moto— tiene su razón de ser en algunos cambios cualitativos, no sabemos cuáles, que están teniendo lugar en ambas cosas.

Que toda verdad sea analítica quiere decir que todo lo que le sucede a una sustancia individual, a una mónada, procede de ella y nada más que de ella. Sus operaciones son espontáneas; serían las mismas aunque estuviera sola en el universo. La mónada —como hemos oído tantas veces— no tiene ventanas. Toda acción transeúnte queda, pues, descartada.

Para entender este rechazo de cualquier forma de relación entre las cosas hay que recordar cómo Malebranche había negado que las llamadas causas segundas tuvieran alguna eficacia, que es lo mismo que decir que no son verdaderas causas. El triunfo en el siglo XVII de la mecánica había desacreditado toda idea de causalidad que no implicara un contacto físico. Las viejas atracciones por simpatía, las fuerzas ocultas que podían transmitirse incluso a distancia, no tienen cabida en una explicación mecánica. En ella sólo cabe el choque. Pero con Malebranche se hizo problemático el propio concepto de impacto, precisamente porque ya no podía ser entendido según el patrón conceptual de la vieja causalidad. A diferencia de la noción escolástica de causa, la acción mecánica no implica que algo sea transferido de

¹² G. W. Leibniz, *Opusculum et fragmenta inédita de Leibniz* (ed. L. Couturat), Paris, 1903/Hildesheim, 1988 [= C], pág. 519.

la causa al efecto, ya que un cuerpo inerte, sin vida, sin fuerza, no tiene nada que transmitir. Así lo explica el autor del ocasionalismo:

«Cuando una bola choca con otra, mis ojos me dicen, o parecen decirme, que ella es verdaderamente causa del movimiento que le imprime a la otra... Pero cuando interrogo a mi razón, veo evidentemente que los cuerpos, al no poder moverse a sí mismos... no pueden comunicarse una potencia que no tienen, y que no podrían tampoco comunicar aun cuando estuviera a su disposición. Pues el espíritu no concebirá jamás que un cuerpo, sustancia puramente pasiva, pueda transmitir a otro la potencia que lo transporta, cualquiera que ésta fuese.»¹³

Si Descartes había puesto las premisas para que otros dudaran de la comunicación entre alma y cuerpo, Malebranche pensó que la incomunicación era universal, afectando por igual a mentes y cuerpos. Leibniz recupera en su dinámica la idea aristotélica de una fuerza interna de los cuerpos, pero esto no lo aleja de Malebranche en lo que se refiere a desconfianza de la causalidad mecánica, como podemos ver en su afirmación de que:

«[...] también en los entes físicos se pone de manifiesto que de un cuerpo a otro no se propaga ningún impulso sino que cada cuerpo es movido por la fuerza ínsita [[en él]], determinada solamente con ocasión o relación a otro» [An II, 151 y 152].

Pero si es verdad que no hay un influjo entre los seres, no lo es menos que se da entre ellos una concomitancia, una correlación, una armonía preestablecida. Cada uno de ellos está programado por Dios de tal modo, que a las acciones, o pensamientos, de cualquiera de ellos les corresponden con la mayor exactitud las acciones, o pensamientos, del resto del universo. Todo está, pues, conectado con todo, siempre que se entienda que en el vocabulario leibniziano conexión no significa lo mismo que influjo real, aproximándose más, aunque sin confundirse con él, al concepto de correlación. La palabra que usa con frecuencia Leibniz es la de expresión.

2.6. Ejemplos de continuidad

Cada mónada, un espejo viviente en palabras de Leibniz, refleja a su manera todo el universo. Es, sin exageración alguna, omnisciente. Nada de lo que sucede en cualquier punto del universo, por muy alejado que se halle, deja de ser percibido por ella, aunque la mayoría de esas percepciones son infinitesimales. Por ello pasan desapercibidas, o son captadas de un modo confuso, como las olas del mar, que no somos capaces de escuchar por separado, una a una, pero que están en el sonido que captamos. Son percepciones desapercibidas, lo que podría sonar a paradoja si no tenemos en cuenta la distinción leibniziana entre percepción consciente e inconsciente, entre percepción y apercepción. Si nunca carecemos de percepciones, tampoco nos faltan apeticiones. Siempre somos movidos por algún apetito; lo que sucede a menudo es que estos son imperceptibles, pero no por ello dejan de

¹³ N. Malebranche, *Aclaración sobre el ocasionalismo*, Madrid, 2005, págs. 19 y 20.

inclinan nuestra voluntad. Nuestros actos siempre están determinados, pero nos consideramos dotados de una libertad de indiferencia cuando los motivos determinantes son infinitesimales. Lo que nos parece una libertad de indiferencia, una quimera imposible, es en realidad una determinación infinitesimal de la voluntad.

Dije antes que las mónadas no son materiales. Sin embargo no debemos olvidar que para Leibniz no hay alma sin cuerpo. Toda mente finita está incorporada, y ello en virtud del principio de continuidad¹⁴, que exige que los seres creados no estén totalmente separados de la materia ni totalmente confundidos con ella, aunque debo confesarles que aún no sé si la escala en la que pensó Leibniz tiene que ver con, por decirlo de algún modo, la distancia entre alma y cuerpo o con una variación en el grado de sutileza de los cuerpos. En el primer caso no entiendo de qué manera puede el alma estar más o menos separada del cuerpo, si la distancia es una determinación espacial y las almas no son extensas; en el segundo caso no sé muy bien qué es eso de ser poco o muy material. ¿Un cuerpo sutil, etéreo, transparente, como el que atribuye Leibniz a los ángeles y a otros genios superiores al hombre, es menos cuerpo que uno pesado, espeso y opaco?

Así como a toda alma, sin ser material, le pertenece un trozo de materia, también se cumple la inversa, a saber, todo trozo de materia está animado, vive. Y, dado que la materia está dividida al infinito, en cualquier parte de ella hay una infinidad de seres vivos, en la cual nos introduce el microscopio, un instrumento inventado en la época de Leibniz. que le hizo pensar que el mundo no tenía tampoco límites en lo pequeño.

Ni siquiera la vida y la muerte se oponen, pues la muerte es una forma especial de vida. Es, como ya podrán adivinar, una vida infinitesimal. Hablando rigurosamente, no hay nacimiento ni muerte, sólo despliegue y repliegue. Ateniéndose a su principio de continuidad, Leibniz defendió una teoría preformacionista sobre la generación de los seres vivos. El nacimiento del animal consiste en pasar de ser un animáculo, o animal infinitesimal, a ser un animal con todos sus órganos desarrollados, y la muerte consiste en un repliegue a un ámbito infinitesimal.

La naturaleza es un hervor continuo, un rebullir de vida. Incluso la materia inorgánica es, a ojos de Leibniz, una materia activa, esencialmente potente. Su misma pasividad es el resultado de una fuerza —de un vigor pasivo, valga la paradoja— que le permite ofrecer resistencia a la penetración y al movimiento¹⁵. La impenetrabilidad y la inercia no son cualidades que se deriven sin más de la extensión; se basan en una fuerza interna de la materia. Lo esencial en la materia es la fuerza, no la extensión, como había creído Descartes.

Ningún cuerpo es totalmente sólido, duro, rígido; todos tienen en mayor o menor medida cierta fluidez y elasticidad. La dinámica leibniziana describe una realidad sometida a infinitas gradaciones. Una vez más, todo es intermedio. Más aún, si cualquier propiedad de un cuerpo forma parte de una escala en la que nunca hay máximos ni mínimos, dando así satisfacción al principio de continuidad, algo parecido podemos decir de sus efectos. Por

¹⁴ En virtud también de la necesidad de que todo suceda ordenadamente, lo que no es posible, a los ojos de Leibniz, sin que haya cuerpos. *Vid.* An I, 156 y An II, 189.

¹⁵ Siguiendo a Kepler, Leibniz entiende la inercia ante todo como pereza, como resistencia al movimiento.

ejemplo, la flexibilidad que se da en todo objeto físico es la causante de que su movimiento no esté sometido a saltos, como el que se daría en un cuerpo que pasara instantáneamente de estar en reposo a moverse con una determinada velocidad o que cambiara repentinamente la dirección de su movimiento.

«Pues debe saberse [escribe Leibniz en una de sus *Observaciones críticas sobre la parte general de los Principios Cartesianos*] que todos los cuerpos... se asemejan a una pelota hinchada de aire, que al caer al suelo o al recibir un golpe de un guijarro, va cediendo hasta que desaparece por completo el ímpetu que la llevó a chocar contra el suelo, o hasta que se va deteniendo el guijarro; tras lo cual la pelota rebotará desde el suelo, o bien, retomando su forma, rechazará el guijarro que ya no le opone resistencia. Y algo parecido ocurre en todos los choques, aunque nuestros ojos no nos permitan ver tales inflexiones y restituciones, pero de las que tenemos noticias gracias a algunos experimentos» [GP IV, 375].

Descartes erró al formular las leyes del movimiento por desconocer el principio de continuidad, que en este contexto Leibniz formula del siguiente modo:

«*Lorsque la difference de deux cas peut estre diminuée a dessous de toute grandeur donnée in datis ou dans ce qui est posé, il faut qu'elle se puisse trouver aussi diminuée au dessous de toute grandeur donnée in quaesitis ou dans ce qui en resulte, ou par parler plus familièrement: Lorsque les cas (ou ce qui est donnée) s'approchent continuellement et se perdent enfin l'un dans l'autre, il faut que les suites ou evenemens (ou ce qui est demandé) le fassent aussi. Ce qui depend encore d'un principe plus general, sçavoir: Datis ordinatis etiam quaesita sunt ordinata*» [GP III, 52].

Las diferencias infinitesimales en una serie producen diferencias infinitesimales en la otra, o, dicho de otro modo, cuando en una función la variable independiente es continua, también lo será la dependiente. Dicha ley le permite a Leibniz corregir diversos errores de la mecánica de Descartes; por ejemplo, la incongruencia que se da entre sus dos primeras reglas del movimiento. La primera, verdadera a juicio de Leibniz, dice que, si dos cuerpos iguales y con la misma velocidad chocan, los dos rebotarán manteniendo sus velocidades; la segunda regla dice que, si los cuerpos que chocan tienen la misma velocidad pero son desiguales, sólo será rechazado el pequeño, mientras que el mayor seguirá su anterior trayectoria, manteniendo ambos la velocidad. Esta regla no puede ser cierta porque el resultado del choque, según ella, es independiente de la diferencia de las masas de los cuerpos que chocan. Por más que reduzcamos esa diferencia hasta hacerla inapreciable, el resultado será siempre el mismo: el mayor de los dos cuerpos mantendrá su avance mientras que el menor rebotará. Que el resultado no varíe conforme lo hacen los datos es algo absurdo. Pero no terminan aquí los problemas. Ahora imaginemos que la diferencia entre las masas se ha desvanecido del todo, igualándose ambos cuerpos. Nos encontramos con que

ese tránsito mínimo, el que va de una diferencia inapreciable a una falta de diferencia, produce un efecto totalmente distinto, pues ahora rebotan ambos cuerpos, tal como se afirma en la primera regla. Ese salto en el resultado es contrario a toda razón, según Leibniz. De haberse guiado Descartes por el principio de continuidad, el resultado habría sido muy diferente. En efecto, si al chocar dos cuerpos igualados en masa y velocidad, ambos rebotan con la velocidad que traían, tal como afirma la regla primera, entonces en el caso de que aumente un poco la masa de uno de ellos o disminuya la del otro el cambio que ha de producirse en el resultado ha de ser también pequeño, de tal manera que ambos rebotarán aunque no de igual modo [supongo que cambia la velocidad, pero Leibniz no dice nada aquí sobre ese cambio]. Si seguimos aumentando la diferencia de masas, llegará un momento en que el mayor ni rebotará ni avanzará; a partir de aquí todo aumento de dicha desigualdad hará que el mayor siga avanzando tras el choque, aunque su velocidad sufrirá alguna disminución, cada vez menor, hasta que la diferencia de masas sea infinita, que es como decir hasta que uno de los cuerpos haya desaparecido. En tal caso, el otro mantendrá su movimiento, pues no ha chocado con nada..

Cerraré este apunte sobre la física de Leibniz con la afirmación de que el principio de continuidad, aparte de otras razones que expuso a lo largo de su vida, tuvo que ver con su rechazo del atomismo físico. Ni hay unos cuerpos últimos, absolutamente indivisibles y sólidos, ni hay vacío. No hay átomos sino una infinidad de seres con infinitos grados de solidez, pues todo participa de la liquidez y de la solidez en grados diferentes¹⁶; tampoco hay vacío, ni fuera ni dentro de los cuerpos.

No sólo el objeto de la ciencia, ella misma está sometida al principio de continuidad. Frente a la dualidad cartesiana que obliga a optar entre la absoluta evidencia y la duda total, o que no admite un término intermedio entre la razón, fundamentalmente matemática, y la mera opinión, Leibniz propondrá la idea de un continuo epistemológico, conforme al cual hay diferentes grados de probabilidad. No hay nunca en las ciencias que versan sobre las cosas contingentes —por ejemplo, en las ciencias de la naturaleza— una hipótesis absolutamente cierta, si bien algunas alcanzan un grado tan alto de probabilidad que pueden ser tenidas por ciertas, pues la distancia que las separa de la certeza es infinitesimal.

Asimismo Leibniz se alejó de la idea de un origen absoluto del conocimiento, tanto lógico como histórico. Lógicamente, a pesar del ideal leibniziano de una combinatoria universal, lo que implica dar con unos componentes últimos de la misma: su alfabeto, y a pesar de su afirmación de la necesidad lógica de unos axiomas, en la práctica nunca alcanzamos esos elementos últimos, sean los conceptos básicos, inanalizables, de la combinatoria, o los enunciados indemostrables de todo sistema axiomático: siempre cabe un análisis ulterior, y siempre debe intentarse la demostración de lo que parece indemostrable. Históricamente, el intento cartesiano de prescindir de toda tradición es ilusorio, como se encarga maliciosamente Leibniz de ilustrar una y otra vez, mostrando de dónde ha sacado Descartes lo que parecía

¹⁶ «[...] il n'y a aucun corps qui soit dur ou fluide a supreme degré, c'est à dire qu'on n'y trouve aucun atome d'une dureté insurmontable ni aucune masse entierement indifferente à la division [totalmente fluida]. Aussi l'ordre de la nature et particulierement la loy de la continuité detruisent egalement l'un et l'autre [GP V, 52].»

suyo. Para Leibniz la memoria histórica no es un lastre del que debemos, aunque pudiéramos, desprendernos cuando buscamos la verdad. Ésta no se nos da en una experiencia originaria, sino que, como demuestra el caso del propio Leibniz, la novedad se alimenta de la tradición, pues la tradición viva, no el tradicionalismo arqueologizante, se proyecta sin temor a un futuro del que cabe esperar un progreso indefinido que ni siquiera se detendrá en el más allá.

Pero esta observación apunta a la otra forma de infinitud de la que hablé al principio. A ella dedicaré el capítulo siguiente.

2.7. *Infinitamente grande*

La obra de Leibniz remite también a un orden de infinitud que con todas las precauciones del mundo me atrevo a calificar de grande, como «un océano sin límites» dice Leibniz en una carta a la electora Sofía (An II, 188). Lo es no tanto, aunque también, por su extensión en el tiempo y el espacio como por la cantidad de especies que contiene. Tal inmensidad ontológica presenta ese rasgo serial siempre presente en la obra de Leibniz, que ha escrito:

«Ainsi mon Systeme gardant une parfaite uniformité dans toute la nature, explique le tout tres intelligiblement (ce semble) savoir les choses cachées et éloignées par les choses visibles et prochaines, qui ne changent pas autant qu'on pense, quan elles se dérobbent à nous yeux, puisque la naissance et la mort, qui sont les plus grands changemens, ne produisent pas dans le fonds une aussi grande difference qu'on s'imaginoit. En sorte que dans ce Systeme... on pourroit dire comme dans l'Empereur de la Lune, que c'est tout comme icy par tout et tousjours, aux degrés de grandeur et de perfection près. Ce qui fait aussi que je suis du sentiment le plus receu chez les anciens philosophes et chez les Peres de l'Eglise, que les Anges, ou ce que les payens appelloient les bons et les mauvais Demons, sont zoa, et ont aussi des Corps animés, quoyque bien differens des nostres, en vigueur et en subtilité. Car je tiens qu'il y a une infinité d'especes et de degrés de perfection dans les Ames comme dans les Corps, et qu'il faut accorder la perfection à toutes les ames, une Intelligence sublime à celles des Anges, et le Sentiment destitué de Raisonnement aux Ames des Bestes, qu'on ne sauroit leur refuser sans faire la nostre la dernière, qu'il est plus juste de mettre au milieu, puisqu'il aussi raisonnable de descendre que de monter, à fin qu'il n'y ait point ce que quelques uns appelloient Vacuum Formarum» [GP VI, 548].¹⁷

Si bien Leibniz se refiere al descenso y ascenso dentro de la escala de los seres animados, no es aventurado pensar que esa doble exigencia racional opera en otro tipo de series; por ejemplo, en las generadas mediante divisiones y adiciones infinitas, de modo tal que encaja en el cuadro general del leibnizianismo, además de la existencia de organismos incomparablemente menores que nosotros, la de otros inmensamente mayores, como lo es la

¹⁷ Leibniz también ha barajado (por ejemplo, en C, 529) la posibilidad de que se dé ese vacío de formas porque no todo lo que es posible es componible.

tierra comparada con una mota de polvo.

Se trate de subir y bajar por la infinita cadena de los seres o de dividir y añadir cuerpos, lo que importa es que, según este doble principio, cualquier cosa, por pequeña que sea, está llena de infinitas cosas y cualquiera, por grande que sea, está rodeada de infinitas.

2.8. Dos caras de la misma moneda

Creo que las dos caras de la infinitud de las que estoy hablando —lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande, la infinitud divisiva y la aditiva— son indisociables en el pensamiento de Leibniz; creo incluso que son tenidas en cuenta por él cuando declara que en la naturaleza no hay saltos. Esta falta de cortes siempre ha sido interpretada como una manera de decir que el mundo es infinitamente sutil, al estar todo infinitamente dividido en él; pero creo que también significa que nada en este mundo ocupa una posición extrema, sin continuación. Contra esto habrá quien quiera alegar que una cosa es que no se produzcan cortes dentro del universo, y otra que no haya un corte entre él y lo que no es él. Por ejemplo, el mundo podría ser finito a la vez que continuo. ¿Por qué mezclar, entonces, dos infinitos distintos, sobre todo teniendo en cuenta que es el propio Leibniz quien ha ligado su negación de los saltos a la infinita sutileza de las cosas, esto es, a su infinita división?

Permítanme que aventure alguna idea acerca de los motivos que le llevaron a Leibniz a ser más sensible a lo infinitamente pequeño. Dejaré de lado, por evidente, toda referencia a su invención del cálculo infinitesimal como factor psíquico de primer orden en esa atención, a mi juicio parcial, a lo diminuto. Me interesa ahora más que tengan ustedes en cuenta la propensión natural a situar las mónadas en el terreno de lo infinitesimal a la que debió estar sometido quien había visto en ellas la solución al problema de la composición del continuo. Los «componentes» últimos de la materia tenían que parecer a simple «vista» muy pequeños, por más que el propio Leibniz sea consciente de que las mónadas no son ni pequeñas ni grandes. A ello añadiré mi creencia de que, al asociar de un modo casi exclusivo la infinitud con la división, más que Leibniz es una vieja tradición en el tratamiento de la primera la que se pronuncia; una tradición, vinculada al aristotelismo, para la que el mundo, a pesar de su continuidad interna, sí tenía unos límites espaciales, lo que explica que no hubiera interés en ensayar un tratamiento común de ambas formas de infinito.

Pero éste no puede ser el caso de Leibniz. A pesar de la comprensible tendencia a juzgar los últimos elementos en los que se resuelve la materia como unos entes que podrán ser cualquier cosa menos grandes, a pesar también de la mencionada ortopedia conceptual, o inercia semántica si así se prefiere, del aristotelismo, se ve que todo en su pensamiento conspira a favor de una idea más general, cual es la de que el orden que reina en este mundo —recuerden que orden significa unidad en la pluralidad— no permite que haya instancias últimas, límites insuperables, ni en el tiempo y el espacio ni menos aún en el orden metafísico. Una aproximación a la obra de este pensador que quiera reflejar esa tendencia profunda y constante debe tratar ambos infinitos como dos caras de la misma moneda, como dos versiones de un principio que viene a decir que nada se interrumpe, ni en el

descenso ni en el ascenso, ni en la división ni en la adición.

2.9. *Infinidad y número infinito*

Ya hemos visto que el mundo contiene una infinidad de cosas. Esto no quiere decir que contenga un número infinito de cosas. Leibniz consideraba contradictorio el concepto de número infinito, y por ello causa de muchas aporías. Por ejemplo, la cantidad de los números enteros es mayor que la de sus cuadrados porque hay números enteros que no son cuadrados; por otro lado, a cada número entero le corresponde un cuadrado y viceversa, por lo que son iguales ambas cantidades. Por tanto, el todo es igual a la parte, lo que es absurdo. Galileo —observa Leibniz— intentó resolver esta paradoja afirmando que no deben usarse palabras tales como mayor, menor, igual, cuando se trata del infinito; pero ésta es una estrategia con la que no está conforme el pensador alemán, pues —leo—:

«[...] *partem toto minorem esse in infinito non minus quam in finito arbitror verum*» [C, 612].

Es mejor, en su opinión, negar la legitimidad del concepto del número de todos los números por implicar contradicción.

¿Qué hay entonces de la infinidad de cosas contenidas en el mejor de los mundos posibles una vez declarado ilegítimo el concepto de número infinito? Leibniz optó por declarar que esa infinidad no es, estrictamente hablando, una cantidad. Se trata de una pluralidad mayor que cualquier número que escojamos, del mismo modo —cabe añadir— que el infinitesimal, sin ser estrictamente hablando una cantidad ínfima, siempre será, para nuestro filósofo, menor que cualquier cantidad escogida.

2.10. *Infinitud y plenitud*

Es un hecho, sin embargo, que esa infinita densidad de las formas no la percibimos; al contrario, entre unas y otras vemos que caben muchas más. Esto no le arredra a Leibniz, que baraja al menos dos hipótesis¹⁸. Una de ellas es que en algún sitio —en el interior de la tierra, en los abismos oceánicos o en las tierras no descubiertas aún— han de estar las formas que no encontramos. Por ejemplo, Leibniz no duda de que en América hay plantas de las que no podremos decir si pertenecen o no a las especies conocidas, por lo que —son palabras suyas—:

«[...] nunca podremos determinar por completo las *species infimas*, las últimas especies» [NE, 296].

Según la otra, la discontinuidad que vemos en las cosas se debe a que no conocemos bien su naturaleza, por no haberlas resuelto en sus elementos, los cuales seguramente forman una serie continua. Por ejemplo, las elipses, parábolas e hipérbolas parecen curvas muy diferentes, cuando quien conoce sus ecuaciones entiende que son muy parecidas. A la discontinuidad de las

¹⁸ Ambas aparecen en la carta a Varignon ya mencionada.

cosas tal como se ofrecen a una mirada superficial Leibniz opone una realidad infinitamente rica y matizada. En el primer caso, la búsqueda de la continuidad de las formas remite a lugares lejanos, como América; en el segundo, se queda aquí mismo, para descubrirla en lo que subyace a las apariencias.

En todo caso, debemos ser cuidadosos a la hora de entender el rechazo leibniziano del *vacuum formarum*. Es verdad que, según nuestro autor, no hay un salto, un vacío, entre las formas posibles; pero eso no puede significar que existen todas ellas, sino que las existentes forman una pluralidad tan densa, que entre dos de ellas siempre encontraremos otra. Tan ingente multitud, superior a todo número, es sin embargo sólo una parte de todas las posibilidades. Que todo lo posible existe fue una idea defendida por Descartes y Spinoza, pero rechazada una y otra vez por Leibniz. Su tesis de que el mundo es infinito no debe ser confundida con una afirmación de su absoluta plenitud, si por ésta entendemos que todo lo que es posible existe. Fíjense que plenitud no quiere decir que existen muchísimas cosas, sino las que son posibles, de modo tal que si sólo fueran posibles dos, y ambas existieran, ese mundo raquíptico sería pleno. A la inversa, que exista una infinidad de cosas no es garantía de plenitud, pues ya en Leibniz infinito no es lo mismo que máximo. Siendo verdad, pues, que en un mundo donde reina la continuidad no puede haber hiatos entre sus miembros, no hay que olvidar que dicha continuidad sólo afecta a algunas características de los mismos.

Según él, tiene que haber mundos puramente posibles, esto es, que nunca existirán. El Dios de Leibniz, lejos de ser una potencia ciega de la que emana de un modo impersonal y necesario todo lo que puede existir, es un gobernante sabio y bueno que descarta una infinidad de mundos posibles.

3. Epílogo

No quiero terminar esta conferencia sin mostrar, aunque sea con dos brochazos, hasta qué punto fue Leibniz un pensador que supo dar cauce a las inquietudes culturales de su época. Se ha definido el barroco como un ansia de infinito. Así en la pintura interesa menos la figura que la luz, pues es la segunda la que, trascendiendo la limitación propia de toda forma, nos remite al infinito. El gusto por el claroscuro también nos habla de esa necesidad de desfiguración por mor de la cual la línea rotunda y precisa del dibujo grecolatino se difumina. El mismo espíritu es el que promueve la proliferación de formas, la gradación infinita de los colores. Insatisfecho por la serenidad de la armonía, hartado de la quieta perfección del ideal clásico, el pintor barroco apuesta por el descentramiento de la composición. Análogo desequilibrio se observa en la arquitectura. La columna salomónica, cuya espiral tolera mal los límites de la basa y el capitel; un pavimento cuyo dibujo nos hace imaginar su prolongación indefinida; una fachada cóncava que podría servir de ábside de otra iglesia: todo en el edificio barroco es un canto a la infinitud. Un nuevo dramatismo impregna el arte del XVII (piensen en la tensión dinámica de una elipse, en su vigorosa, heroica belleza, tan distinta de la calmada de la circunferencia). Fascinado por las paradojas, el hombre del barroco pretende conciliar lo que había sido tenido por inconciliable, se atreve a unir los contrarios, curvo y recto, interior y exte-

rior, orden y caos, libertad y necesidad. Un esencial deslizamiento, una fluidez metafísica saca todas las cosas de su quicio. Es ese genio de la alteridad el que explica el gusto literario por la metáfora absoluta, esa que en un juego nunca terminado remite de un sentido a otro, sin que pueda encontrarse el que sería último y verdadero. Todo es teatro, artificio, máscara; es decir, todo ser es también otro, igual y desigual, como la recta, que es una especie de curva, o el reposo, un movimiento infinitamente lento. Sin duda, el mejor de los mundos posibles fue un mundo barroco.

* * *

Javier Aguado Rebollo
Fernández de los Ríos, 102, 4º, dcha.
28015 Madrid
rt0050twj@wanadoo.es