

## LEIBNIZ: LA NADA EN LA CREACION

JOSÉ M.<sup>a</sup> ORTIZ IBARZ

Son muchos los aspectos bajo los que LEIBNIZ debe ser considerado uno de los máximos exponentes de la filosofía moderna; entre ellos destaca sin duda aquel cuestionarse que HEIDEGGER ha llamado fundamental: aquella pregunta de por qué hay entes mejor que nada, por qué existen cosas mejor que no existen. Esta cuestión va íntimamente unida en la filosofía leibniziana a aquella otra que inmediatamente debe formularse el filósofo: suponiendo que tenga que existir algo, por qué este determinado estado de cosas mejor que otro. A partir de LEIBNIZ, muchos pensadores han venido haciéndose estas preguntas <sup>1</sup>, con un trasfondo que ya el mismo LEIBNIZ enunciara: «la primera pregunta que tenemos derecho a formularnos será por qué hay algo mejor que nada. Pues la nada es más simple y más fácil que algo» <sup>2</sup>.

Eran éstas, cuestiones que nuestro filósofo necesitaba responder si no quería ser tachado en su doctrina de falta de rigor. Ya en su

1. Cfr. MADANES, L., *Why is there something rather than nothing? Some notes about the fortune of a leibnizian device*, en las Actas del «IV Internationaler Leibniz Kongress», págs. 450-456.

2. LEIBNIZ, G. M., *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón*, n. 7; la traducción de los textos de Leibniz es personal, a partir de la edición de Gerhardt. En las referencias a esta edición de los *Escritos Filosóficos* de Leibniz (Hildesheim 1965) hago constar el volumen y las páginas donde se encuentran los textos. Concretamente, los *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*, se hallan en el volumen VI, págs. 598-606.

*Teodicea* había sentenciado que «nada señala mejor la imperfección de una filosofía que la necesidad en que se encuentra el filósofo de confesar que ocurre algo, según su sistema, de lo que no hay razón alguna»<sup>3</sup>. Si «nada existe sin que pueda darse una razón suficiente de su existencia»<sup>4</sup>, ¿cómo iba a renunciar a dar razón del origen radical de las cosas? Se trataba, por tanto, de una empresa a la que no podía renunciar so peligro de ver su sistema descoronado.

Sin embargo, no es tan sencillo el planteamiento del problema: sobre todo porque —como el mismo LEIBNIZ tuvo ocasión de experimentar— la nada no es asunto fácil; por lo menos no se lo resultó: cada vez que pensaba tenerla aferrada entre sus conceptos se le escapaba, dejando una nueva cuestión que solucionar; el intento de dar razón de la nada parece no terminar nunca entre los escritos de LEIBNIZ. Y es que la nada no se deja apresar por las buenas en el entendimiento: da la impresión de que se trata de un tema que más tenga que ver con la voluntad; al menos eso habían sugerido algunos clásicos: ARISTÓTELES —posteriormente recogió TOMÁS DE AQUINO el mismo testigo—<sup>5</sup> parece querérnoslo decir cuando comenta la relación que las cosas tienen con el alma humana: las cosas van a ella en el acto intelectual —la posesión por el entendimiento es formal, según el modo de ser del intelecto— mientras que el alma parece salir de sí mediante la voluntad cuando quiere las cosas según el modo de ser propio de estas últimas<sup>6</sup>; en el enfrentamiento que tiene el alma humana con las demás realidades capta el no-ser relativo, la distinción de las cosas entre sí, y por tanto de las demás cosas consigo misma.

Captar la distinción es necesario para poder explicar la creación: que aparezca la nada... «La voluntad es culpable de que lleguemos a captarla —son palabras de Rafael ALVIRA—, y además, sin nada

3. LEIBNIZ, G. W., *Essais de Théodicée*, GP, vol. VI, p. 316.

4. LEIBNIZ, G. W., *Communicata ex literis D. Schulleri*, GP, vol. I, p. 138.

5. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 2: «el movimiento de la facultad cognoscitiva se termina en el alma, pues es necesario que lo conocido esté en el cognoscente según el modo del cognoscente; en cambio, el movimiento de la facultad apetitiva termina en las cosas». La traducción es de GARCÍA LÓPEZ, J., en *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad*, EUNSA, Pamplona 1967, p. 167.

6. ARISTÓTELES, *De Anima*, lib. III, cap. 9 (BK 433 b 26).

no hay voluntad, pues la voluntad exige o supone la diferencia existencial. Pero en una voluntad íntegra, la nada aparece en el medio, este es su lugar. Primero conozco, luego afirmo la diferencia existencial (renuncio a reducirla), y luego afirmo la unión en la diferencia. La nada queda, pues, si puedo expresarlo así, en medio (...). Parece, como conclusión, que entre la nada y la voluntad media una profunda relación. Tal vez eso pueda ayudar a explicar la tesis creacionista. ¿No se dice que Dios creó con voluntad libre, por amor y de la nada?»<sup>7</sup>.

Parece, por tanto, que el problema con el que LEIBNIZ había decidido enfrentarse corre parejo con el de explicar la multiplicidad dentro de lo creado. Veremos pronto que así fue. Las limitaciones que lleva consigo la brevedad requerida a una Comunicación hace que tengamos que dejar de lado el desarrollo de la misión que tiene la señalada distinción entre las cosas a la hora de explicar la creación que se atribuye a las criaturas: una creación en la que deben conjugarse la separación del autor con su obra y la unidad que entre ambos se establece; esta unidad no hace propiamente referencia a que el artífice tenga que desear unirse a su obra producida —jamás podría encontrar en ella la felicidad por ser el efecto inferior a la causa, y ese fue el motivo de que NIETZSCHE concluyera en una terrible soledad<sup>8</sup>—; la unidad entre el artífice y su obra se refleja mejor en la virtud que ésta tiene de remitir a aquel, virtud en la que puede cifrarse su carácter simbólico. Y si el no-ser relativo goza de tanta importancia en la creación de que son artífices los entes finitos, vamos a ver la que tiene en la explicación del origen del mundo tal y como LEIBNIZ la concibió; seguiremos principalmente la exposición que hizo en una de sus últimas obras, los *Principios de la Naturaleza y de la Gracia fundados en Razón*, escrita dos años antes de su muerte.

Tras definir substancia como «un ser capaz de acción»<sup>9</sup>, llama mónada a aquella que no tiene partes, mientras que la sustancia compuesta es el resultado de la unión de las simples: sin éstas —las

7. ALVIRA R., *Nada y voluntad*, en Anuario Filosófico XIII (1980), págs. 24-25.

8. *Ibid.*

9. LEIBNIZ, G. W., *Principios...*, n.º 1.



mónadas— no existirían aquellas. Pero, siendo la mónada una sustancia sin partes, no pueden distinguirse externamente unas de otras, por lo que tenemos que dirigir nuestra atención hacia sus acciones internas —sus percepciones y sus apetitos—: las percepciones que una mónada posee no son sino las representaciones que tiene de lo que le rodea, y sus apetitos son las tendencias de una percepción a otra. Esta apreciación es sumamente importante, pues se trata de la única manera posible de distinguir unas mónadas de otras: «es como un centro o punto: con todo lo simple que es, se encuentran una infinidad de ángulos formados por las líneas que allí concurren»<sup>10</sup>.

«Todo está lleno en la naturaleza (...) y cada sustancia simple o mónada distinguida está rodeada de una masa compuesta por una infinidad de otras mónadas, que constituyen el cuerpo propio de esta mónada central (...) Y como, en virtud de la plenitud del mundo todo está ligado —y cada cuerpo obra sobre otro, más o menos según la distancia, y está afectado por reacción—, se sigue que cada mónada es un espejo vivo —dotado de acción interna— que representa el universo siguiendo su punto de vista, y tan regulado como el universo mismo»<sup>11</sup>. Todas las mónadas son, en definitiva, espejos del universo<sup>12</sup>; lo único que las distingue a unas de otras es el punto de vista que cada una expresa: porque, dentro de un mismo universo, están situadas en diferentes lugares, y por ello se encuentran rodeadas de cuerpos distintos<sup>13</sup>. Siendo simples, están internamente afectadas de diferente manera: sus percepciones son diversas. Todas las transformaciones que pueden operarse en el mundo jamás lograrán destruir esas sustancias simples: lo único que lograrán es que quede revestida por otros cuerpos. Hasta tal punto llega el convencimiento de LEIBNIZ de que sus mónadas son indestruc-

10. *Ibid.*, n.º 2.

11. *Ibid.*, n.º 3.

12. Cfr. LEIBNIZ, G. W., *Discurso de Metafísica*, IX, GP, vol. IV, pág. 434.

13. «Todas las sustancias individuales creadas son expresiones diversas de un mismo universo, (...) pero varían en lo que respecta a la perfección que expresan» (en COUTURAT, L., *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*, Hildesheim 1961, p. 521).

tibles, que llega a afirmar que la concepción y la muerte no son más que un «cambio de teatro» algo más brusco que el que solemos observar en la nutrición<sup>14</sup>.

Esa distinción de los entes en virtud de su situación en el universo hace que Leibniz tenga que recurrir al infinito: las mónadas son distintas porque son infinitas en una línea continua de progresión según que su situación en el universo sea más o menos privilegiada, y logren expresar un punto de vista más o menos completo de la totalidad. «En la naturaleza todo tiende al infinito»<sup>15</sup>.

Este es el preámbulo que antecede al punto séptimo de los *Principios de la Naturaleza y de la Gracia*, en el que formula la pregunta sobre el origen radical del mundo de modo muy similar a como lo hace al comienzo de otra conocida obra: el *De Rerum Originatione Radicali*<sup>16</sup>. «Nada se hace sin razón suficiente, es decir, que nada ocurre sin que le sea posible al que conozca suficientemente las cosas dar razón que baste para determinar por qué es así y no de otro modo. Asentado este principio, la primera pregunta que tenemos derecho a formularnos será por qué hay algo más bien que nada. Pues la nada es más simple y más fácil que algo. Además, supuesto que deben existir cosas es preciso que se pueda dar razón de por qué deben existir así y no de otro modo»<sup>17</sup>.

Los cuerpos y sus representaciones en las almas son contingentes, y sus razones nos llevan hasta una que no necesite de otra razón: un ser necesario que, fuera de la serie de cosas contingentes, sea a la vez causa del mundo y causa de sí mismo. No es el momento de detenernos en las explicaciones que esta prueba requiere, entre

14. «Cabe decir que no sólo el alma —espejo de un universo indestructible— es indestructible, sino también el animal mismo, aunque su máquina perezca a menudo parcialmente y deje o tome despojos orgánicos» (LEIBNIZ, G. W., *Monadología*, n.º 77, GP, vol. VI, pág. 620).

15. LEIBNIZ, G. W., *Principios...*, n.º 6. «La individualidad incluye infinitud, y sólo quien sea capaz de comprenderla puede tener conocimiento del principio de individuación de esta o aquella cosa: esto proviene de la influencia que todas las cosas del universo ejercen unas sobre otras» (LEIBNIZ, G. W., *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano*, III, 3, 6; GP, vol. V, pág. 268).

16. Cfr. GP, vol. VII, págs. 302-308.

17. LEIBNIZ, G. W., *Principios...*, n.º 7.

las que no sería la más sencilla la averiguación de cómo se ha transformado el concepto de causalidad real<sup>18</sup>. Lo que más nos interesa notar es cómo va a poderse salvar la trascendencia de Dios, y si en algo se le puede distinguir de la mónada más perfecta dentro de la serie infinita de grados de perfección: una Mónada máximamente dominante, capaz de tener presentes todas, absolutamente todas las relaciones de las demás.

No resulta fácil salvaguardar la trascendencia de Dios respecto al mundo sin introducir un salto entre el Creador y la infinita sucesión gradual de mónadas. Ello requiere que al momento presente —en el que coexisten Dios y el mundo— le haya precedido otro en el que sólo existiera Dios<sup>19</sup>. Pero en ese momento previo a la creación de este mundo actualmente existente, tampoco podía ser el único creable, pues ello hubiera supuesto una limitación en la libertad divina<sup>20</sup>. Con su sabiduría infinita —raíz última de su libertad—, Dios elaboró el mejor plan de los posibles, y creó la mayor variedad y el mayor orden por las vías más simples<sup>21</sup>. En definitiva, la libertad divina requiere la introducción de la multiplicidad en su Entendimiento: requiere que sean varios los mundos que pueda crear.

¿Por qué, entonces, eligió Dios precisamente este mundo? La

18. En el *De Rerum...*, por ejemplo, afirma Leibniz que «si el mundo fuera eterno no tendría causa, si bien sería preciso concebir una razón» (GP, vol. VII, pág. 302). Puede encontrarse un estudio detallado de la transformación del concepto de causa en la obra de C. GIACON, *La causalità nel razionalismo moderno*, Fratelli Bocca editori, Roma 1954; en esta obra, Giacon analiza la transformación operada en los conceptos de «causa» y «razón», que llevan al racionalismo moderno a postular un Dios *causa sui*.

19. La creación debe suponer una cierta variación respecto a su estado precedente; ello no significa que Dios se mueva: «Dios, ciertamente, no se mueve aunque obre» (LEIBNIZ, G. W., *Textes inédits* publicados por G. Grua, P.U.F., Paris 1948, pág. 389); no puede atribuirse a Dios una mutación que llevara consigo imperfección. Sin embargo, no puede negarse en Él una cierta variación: Dios produce algo que antes no había producido (cfr. *Ibid.*, pág. 324).

20. Cfr. *Sur Bayle*, en G. GRUA, *Textes...*, pág. 493. Cfr. *Théodicée*, números 223-228; GP vol. VI, págs. 251-254. Cfr. *Conversation sur la liberté et le destin*, en G. GRUA, *Textes...*, págs. 478-486.

21. Cfr. *Principios...*, n.º 11. Esa conveniencia de que Dios creara el mundo más perfecto, para Leibniz resalta la libertad divina lejos de limitarla.



razón es que no todos los mundos posibles se encontraban en igualdad de condiciones en la mente divina: cada uno tiende en ella a la existencia según la cantidad de perfección que expresa, «y sin esto no sería posible dar razón de por qué las cosas han ocurrido así más bien que de otro modo»<sup>22</sup>; a esa lucha de los posibles por alcanzar la existencia le gusta representársela a LEIBNIZ como un combate, un proceso de determinación ante la mente divina de cuál es el posible más perfecto —véase principalmente el *De Rerum Originatione Radicali* y el *Omne possibile exigit existere*<sup>23</sup>—. La elección que Dios hizo de este mundo nos asegura que se trata del más perfecto: cada mónada está regulada de forma que sea compatible con el resto; una armonía que ya preexistía en la mente divina. «Todo está regulado de una vez para siempre con tanto orden y correspondencia como es posible, pues la suprema sabiduría y bondad no puede actuar sino con una perfecta armonía: el presente está grávido del porvenir, el futuro se podría leer en el pasado, lo alejado se expresa en lo próximo. Podríamos conocer la belleza del universo en cada alma si se pudieran desarrollar todos sus pliegues, que sólo se desenvuelven sensiblemente en el tiempo (...). Cada alma conoce el infinito, conoce todo, pero confusamente; como al pasearme a orillas del mar y oír el estruendo que produce, oigo los ruidos particulares de cada ola de que está compuesto el ruido total, pero sin discernirlos (...). Sólo Dios tiene un conocimiento distinto de todo: pues El es su fuente. Se ha dicho muy atinadamente que como centro está en todas partes pero que su circunferencia no está en ninguna, pues todo le es inmediatamente presente sin ningún alejamiento de ese centro»<sup>24</sup>.

Una vez conseguida la plenitud en la naturaleza<sup>25</sup>, el vacío tampoco podía tener cabida en la sabiduría divina<sup>26</sup>. Pero LEIBNIZ sabía que

22. LEIBNIZ, G. W., *Principios...*, n.º 10.

23. GP, vol. VII, págs. 194-195.

24. *Principios...*, n.º 13.

25. Cfr. *Carta a Arnauld*, 9.X.1687; en GP vol. II, pág. 112: «esta correspondencia mutua entre las diferentes sustancias es una de las más fuertes pruebas de la existencia de Dios», ya que, si no fuese así, «los fenómenos de los espíritus diferentes no concordarían entre sí, y habría tantos sistemas como sustancias, o bien sería un puro azar que a veces concordasen».

la libertad del acto creador sólo lograría salvaguardarla si introducía la diversidad entre los mundos creables: decir que Dios creó el único mundo posible —había afirmado en *La profesión de fe del filósofo*— era una herejía a la que desaba oponerse<sup>27</sup>. Sin embargo, postular la simplicidad de las sustancias creadas le acarreó un sinnúmero de problemas y contradicciones<sup>28</sup>.

Es preciso asumir la diversidad, el no-ser relativo: «el que asume la nada es el que consigue no hundirse en ella»<sup>29</sup>. Por no haberlo hecho desde un principio, LEIBNIZ se vio obligado a plantearse si Dios y el mundo sumaban más que Dios solo. En palabras de Juan R. ROSADO, «es como si nos planteáramos el problema de si, para seguir un ejemplo de SAN AGUSTÍN en *De Magistro*, la ciencia del discípulo y el maestro, supuesto que el discípulo no conozca más que lo que el maestro le ha enseñado, sumará más que la ciencia que previamente a toda explicación poseía el maestro. Con la creación habrá más seres, es decir, más realidades *in facto esse* que participan del ser. No hay más ser, sino más entes. Hay más abundancia, más participación en esa implantación en el ser, que es en el orden de lo finito la implantación liberal, gratuita, de un ser que quiere hacer que algo más que El participe precisamente de esa perfección del existir»<sup>30</sup>. Lo creado no tiene su referencia en algo del Creador,

Sólo Dios reconoce todo lo que sucede en el universo. Cfr. *Discours de métaphysique*, VIII; en GP vol. IV, pág. 433.

26. «Si se diera un vacío en la naturaleza, se daría también un vacío en la sabiduría, pues Dios quedaría como ignorante en algún aspecto» (LEIBNIZ, G. W.; en G. GRUA, *Textes...*, pág. 559).

27. LEIBNIZ, G. W., *La profesión de fe del filósofo*; ed. por E. de OLASO, Buenos Aires 1982, pág. 115. De ello no sólo dependía la libertad divina, sino incluso la explicación de la contingencia y finitud del mundo actualmente existente. Como ha indicado FICHANT (Cfr. *L'origine de la négation*, en «Les études philosophiques» 1971, vol. 1, págs. 29-55), Leibniz relega fuera del mundo la explicación de su limitación.

28. En otro lugar he expuesto las dificultades que consiero más importantes para aceptar que puedan existir varios mundos posibles. Cfr. ORTIZ, J. M., *Possibilité et virtualité*, en las «Actas del IV Congreso Internacional sobre Leibniz», Hannover 1983, págs. 557-563.

29. ALVIRA, R., *Nada y voluntad*, art. cit., pág. 25.

30. R. ROSADO, J. J., *Creación*, en la Gran Enciclopedia Rialp, vol. VI, pág. 637.



porque ha sido creado de la nada: ahí, la nada debe aparecer al principio. Y aparece también al final, en la multiplicidad de los seres, en un no-ser relativo que simboliza la absoluta libertad divina que si hubiera obrado por necesidad no habría creado un mundo múltiple<sup>31</sup>; en ese sentido, la multiplicidad del mundo simboliza que fue creado de la nada. Sin olvidar que su unidad simboliza la de Aquel que lo creó.



31. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 4. Al no querer las cosas por necesidad, se salvaguarda el libre albedrío de Dios (cfr. *ibid.* q. 19, a. 11).