

Miguel Escribano *

Niveles de expresividad de la fuerza: una propuesta de sistematización de la ontología leibniziana

Resumen: *Junto a la línea de interpretación logicista, la dinámica ha sido una de las más privilegiadas en la historia de la recepción de la obra de Leibniz. Ello es debido a que en torno a (en relación al) la evolución del campo semántico de la noción de fuerza vemos disponerse muchos de los principales problemas que estimulan el desarrollo del pensamiento del filósofo en su dimensión ontológica. Tal línea de análisis, que toma como base el modelo abstracto de la fuerza, rebasa los límites de la dinámica, al menos tal y como hoy en día se encuentra compartimentada dentro de las ciencias físicas, y nos presenta en atención a la obra de Leibniz el juego de una multiplicidad de campos especulativos y la lógica interna de su ordenamiento disciplinar. No por ello el mismo Leibniz sitúa la dinámica en relación directa con la metafísica.*

Palabras clave: *Fuerza. Individuo. Principio.*

Abstract: *Along with the logicist line of interpretation, the dynamic one has been one of the most privileged in the history of the reception of Leibniz' work. This is due to the fact that related to the semantic field of the notion of force we find several of the main problems which stimulate the development of philosophical thinking in its ontological dimension. An analytical approach which takes as basis the abstract model of force reestablishes the limits of dynamics, at least as it is found nowadays in the science of physics, and emphasizes within Leibniz' work the interplay of a multitude of speculative fields as well as the internal logic of the discipline. It is Leibniz himself who situates the notion of dynamics in direct relationship with metaphysics.*

Key words: *Force. Individual. Principle.*

Quisiera comenzar el asunto a tratar siguiendo la estela marcada por Ortega y Gasset en su conferencia “Del optimismo en Leibniz”, texto loable por su claridad expositiva: “la presencia de meras posibilidades”, dice el pensador español, “es más decisiva para el hombre que la realidad misma en que está prisionero. Ellas se interponen entre nosotros y el mundo real. Leibniz fue quien primero vio claramente que el hombre no está en la realidad de modo directo o inmediato como lo está la piedra. Nuestro estar en la realidad es sumamente extraño: consiste en estar siempre llegando a ella desde fuera, desde posibilidades” (Ortega y Gasset 1948: OC. VIII, 329).

Desde este planteamiento que nos hace Ortega la figura de Leibniz resulta ciertamente interesante. Su filosofía, bajo la apariencia de una loca sucesión de principios con los que se pretende apañar lo real al imperativo que nos dice que “todo tiene una razón”, nos revela sin embargo uno de los más extraordinarios intentos por reconstruir el *marco de condiciones* bajo las que resulta posible pensar las relaciones mundo-individuo. Este marco no podía ser pensado en la modernidad de otra forma sino racionalmente, y esto quiere decir, en atención a ese hecho que nos recuerda diariamente que nuestra convivencia junto a otros en la disposición de unos espacios de cosas no es posible sin cierto orden. Pero a pesar de que razón y orden van de la mano en este mundo, la realidad que desde él asalta al hombre leibniziano está paradójicamente lejos de un tranquilo habitar “nuestras cosas”, pues la disponibilidad de éstas resulta algo incierto, algo que continuamente ha de ser tanteado desde la *totalidad* de los otros, esfera ésta que antes de anular la particularidad del individuo le sumerge

en un carrusel de reflejos de cuya riqueza y diversidad se destila el concentrado cáliz de su vitalidad. Leibniz se cuida de clausurar la esfera de lo posible con la intención (no es la única, pero sí la que he elegido aquí para hacer camino) de no renunciar de antemano a una apertura democrática de los espacios mundanos para la diferenciación individual¹.

Lo que caracteriza de este modo al individuo en su “estar en el mundo” no es un ánimo templado por la buena disposición de sus cosas, que le son accesibles por estar hechas a su medida, antes bien, como dice Ortega, de ese mundo existente le separa la barrera de lo posible. El propósito de esta contribución es delimitar algunos de los aspectos que permiten que en este tránsito de lo posible a lo existente quede atrapada la realidad del mundo en su ser individual; dice Leibniz: “lo que no es verdaderamente *un* ser no es tampoco un *ser*” (Leibniz 1687: ed. R. Finster, 257). En ello, veremos, se nos muestra toda la potencia especulativa de la noción de “fuerza”.

I

Como sabemos, Leibniz no piensa la posibilidad como determinada a la existencia bajo un conjunto de condiciones que definen una *adecuada* disponibilidad de ésta, y ello porque tal mundo estaría condenado al estatismo y la necesidad, y su dinámico estar saliéndole al paso del hombre ofrecería una imagen falsa de la contingencia, o más bien, una contingencia calma, poco inquietante por saberse al alcance de su mano. Es por esto que intenta alejarse de una concepción de lo posible a imagen y semejanza de lo existente². Una prueba de ello la encontramos en el modo como la posibilidad de algo habría de anticipar su existencia: al igual que nos señala una y otra vez para el caso de la demostración de la existencia de Dios, la existencia de algo nos remite primeramente a la pregunta por su posibilidad o, para decirlo con otras palabras más correctas pero extrañas al filósofo, nos remite a sus *condiciones de posibilidad*³. Y éstas parten, como sabemos, por mostrar que ese “algo” de lo que se pretende *dar prueba* no ha de encerrar contradicción. El

principio de contradicción acuerda de esta primera forma lo existente y lo posible, es decir, para seguir con la fórmula, nos determina una de las condiciones de posibilidad que ha de cumplir lo existente. Esta lógica de lo posible en la que resulta inteligible o justificada la existencia en uno de sus respectos, implica, tras la expulsión de la contradicción, que no es imposible pensar otras disposiciones posibles de lo existente, esto es, que su realidad es contingente y que lo es de manera inagotable (veremos, dentro del respeto a los *requisitos* que confieren una *identidad* a ese “algo”).

Esta articulación de la contingencia y la posibilidad en lo existente marca para Leibniz el modo que tiene de afectarnos la actualidad de un mundo que no podemos llegar a comprender en la riqueza de sus determinaciones. El modo que el hombre tiene de salir al paso en este mundo o de entrar en la realidad (siguiendo las palabras de Ortega), es agarrándose a su capacidad de invención, a esos constructos ficticios a través de los cuales alcanza a dar estabilidad y orden a la contingencia fenoménica que lo asalta⁴. La certidumbre así alcanzada, como nos dice Leibniz, es sólo una *certidumbre moral*⁵ pues su estabilidad y armonía nacen de un pacto a través del cual se pretende dar *continuidad* y *orden* a esa conformidad donde lo uno se sobrepone a lo múltiple, que no es otra cosa que el ser de lo real, al menos bajo la precariedad relativa en este caso a lo que nosotros pensamos y vivimos.

Sin tal acuerdo del ser con el conocimiento innato que tenemos de nosotros mismos,⁶ la posibilidad encerrada en la contingencia se perdería en lo indeterminado, no podría llegar a ser aprovechada individualmente, por tanto, ser llevada a la existencia; el estatuto ontológico de la posibilidad obedece de este modo a ciertas condiciones. El optimismo leibniziano, encerrado en los principios de la continuidad y del orden, no atiende sino a este esfuerzo humano de alcanzar cierta certidumbre en la realidad fenoménica; recordar el modo como por ejemplo Leibniz define los principios en los *Nuevos Ensayos*: “aquello en lo que de antemano se está de acuerdo” (Leibniz 1704, *Nuevos Ensayos*: GP V, 41 Preface). Estos principios representan el primer nivel de diferenciación del marco de condiciones donde la posibilidad puede llegar a ser definida como tal, antes incluso

de tener en cuenta el que sea posibilidad de algo existente, esto es, antes de analizar si encierra o no contradicción. Volviendo a lo que queda englobado o condicionado bajo ese marco, el acuerdo que da expresión a este optimismo reúne a un conjunto de individuos alrededor de una serie de posibilidades de las que ellos pueden hacer un buen provecho, esto es, de manera ordenada y certera, y a través de las cuales pueden expresarse como tales individuos o disponerse dentro de esa totalidad a la que pertenecen, entrando con buen pie en el ser. Notar que, por tanto, no *existen* propiamente individuos “antes” de acordarse la legalidad implícita al pacto y que, tal anterioridad, al igual que lo posible, no se localiza en ningún punto de la serie temporal vivida o vivible por el individuo, es ese comienzo intemporal desde el cual está abierto ya siempre el individuo en su relación con el mundo o con la totalidad de los otros⁷.

Los principios analíticos de no contradicción y de identidad (o principios de razón)⁸ explican, a través de esa diferenciación de las leyes de la continuidad y del orden que llevan a cabo, las condiciones que habría de cumplir lo existente para ser posible (nos dan razón de ello), pero no explica en cambio cómo de hecho se lleva a cabo esa *síntesis* de lo existente, delimitando dentro de lo posible aquello que podrá alcanzar la existencia (no nos dan la prueba)⁹.

Leibniz distingue con este propósito entre el análisis de lo posible y la síntesis de lo existente¹⁰ en función de que los principios articulados en ellos estén dando salida a un problema o a otro relativos al establecimiento de la continuidad y del orden en el mundo, siempre dentro de un marco común en el que el conjunto de los principios se reúnen, se complementan unos a otros y se articulan en un proyecto sin lugar a dudas sistemático. Proyecto que no es otro que el de esa *Lógica* sobre la que ya desde uno de sus primeros escritos nos decía que tal y como él la deseaba no había sido escrita¹¹.

II

En el *Discurso de Metafísica*, y para explicar cómo tiene lugar la síntesis de lo existente,

Leibniz recurre a una vía que pronto se ve en la necesidad de matizar a ciertos niveles, dice:

las sustancias creadas dependen de Dios, que las conserva e incluso las produce continuamente por una especie de emanación como nosotros producimos pensamientos (Leibniz 1686, *Discurso de metafísica*: GP IV, 439).

El problema que tal recurso a la emanación plantea es, como se sabe, la cercanía al pensamiento spinozista, dentro del cual el estatuto de lo posible tal y como lo presenta Leibniz, no tiene cabida (por señalar sólo la discrepancia que aquí nos interesa)¹². Como ya advirtió Hegel en su *Lógica*,¹³ la unidad dinámica de la sustancia que en Spinoza es el pensamiento y la extensión, tal y como el filósofo la plantea hace muy difícil pensar la individuación. Falta a la sustancia spinozista, dice Hegel, “la reflexión dentro de sí”, la cual está presente sin embargo en la concepción de la sustancia leibniziana, que no es otra cosa que esa instancia capaz de gestionar la contingencia para obtener de ella certidumbre. La explicación “vía emanantismo” no deja de revelarse altamente confusa y problemática si tomamos en consideración el desarrollo alcanzado por la ciencia natural de la época. Spinoza salva a su manera este ridículo: las partes extensivas que componen la existencia de los modos finitos no se encuentran determinadas en su causalidad eficiente por la esencia de esos modos, sino mecánicamente, a través de leyes de comunicación del movimiento que establecen entre ellas determinadas relaciones de movimiento y reposo¹⁴. No a toda parte extensiva ha de corresponderle entonces una esencia para encontrarse como tal determinada en la extensión, sin embargo, y a diferencia de Descartes, la individualidad de un cuerpo no la explica Spinoza en términos mecánicos. La relatividad del movimiento de las partes extensas, asunto que critica Leibniz al mecanicismo, (15) lo resuelve Spinoza con la definición de ese punto de vista absoluto que es el atributo del pensamiento. Un cuerpo individual es tal en tanto es capaz de conservarse un cierto tiempo determinado en el que sus partes se encuentran bien acordadas. A tal cuerpo le pertenece así un grado de potencia que integra las relaciones de

movimiento-reposo entre sus partes, y ello entre dos límites, un máximo y un mínimo, más allá de los cuales el cuerpo se descompone¹⁶. Pero es la lógica de la esencia de los modos la que señala estos máximos y mínimos de la potencia. Sin embargo, dice Spinoza que a pesar de que la esencia de los modos sean eternas sólo llegan a ser determinadas en el atributo del pensamiento (esto es, a distinguirse unas de otras) en el momento en el que los modos pasan a la existencia (momento en el que se establece la correspondencia idea-esencia)¹⁷. La individuación se hace por tanto por la existencia del modo, con ocasión de que a éste le corresponda actualmente un número de partes extensivas, y no se hace por la esencia. Sin embargo, si el motivo que el individuo expresa en un espacio-tiempo determinado de la realidad finita no fuera pensable, aprehensible en una idea, ¿cómo seríamos capaces de garantizar su supervivencia? Tal problema no tiene sentido en Spinoza, pues el paralelismo entre los atributos del pensamiento y la extensión garantiza *de antemano* que todo modo existente es, no sólo pensable, sino pensado por la sustancia infinita. La sustancia infinita, o Dios, produce el universo comprendiéndolo y lo comprende produciéndolo, todo ello desde la necesidad determinada al mismo tiempo por la lógica de las ideas y por la causalidad mecánica de los cuerpos que se articulan en la determinación de los modos finitos. Pero aún con todo, no está claro cómo tiene lugar esa articulación del paralelismo en los modos y, como dice Hegel, la reflexión entre el pensamiento y la extensión que tendría que tener lugar en ellos nos la oculta Spinoza y nos la ofrece siempre como ya dada¹⁸. En este sentido, el propósito de Leibniz, bajo la perspectiva sistemática que me gustaría proponer, estaría dirigido a salvar este “punto ciego” del paralelismo spinozista.

A nivel del *Discurso de metafísica* ensaya Leibniz un primer perfeccionamiento de esta explicación. A la noción de “emanación” añade las de “forma sustancial” (presentando una extraña mezcla entre Spinoza y Descartes) y de “causa final” (pero como expresión meramente de un propósito divino que cumple la naturaleza, todavía no se sabe muy bien cómo)¹⁹. La precariedad de tal explicación la señalará el propio Leibniz en un texto posterior²⁰.

III

Si tenemos en cuenta el “cálculo” que uno u otro individuo hace de esas posibilidades a las que está abierto, descubrimos que la particularidad como tal de cada uno de ellos, su individualidad, para llegar a ser delimitada dentro de la multitud y la diversidad, impone de partida ciertas condiciones a las reglas de juego firmadas: y es que en el caso de que dos individuos pudieran aprovecharse de la misma manera y al mismo tiempo de las posibilidades que se le ofrecen, entonces no podríamos propiamente distinguirlos unos de otros, ni hablar propiamente de tales. Enunciado de esta forma, el principio de los indiscernibles parecería una mera prolongación del principio de no contradicción sobre la esfera de lo existente. Ciertamente tanto el principio de los indiscernibles como el de individualidad conectan de alguna manera con los principios analíticos, y viceversa. Se relacionan unos con otros en la medida que la función que despliegan sobre su esfera de aplicación proyecta sobre la otra esfera ciertos límites sin los cuales tal función no podría llegar a ser desplegada. Sin embargo, Leibniz no se contenta con este mero traspaso analógico y en lo que respecta al aparecer mundano de los entes naturales sigue el imperativo de remitirse “a las cosas mismas”, a pesar de que la formulación de las leyes naturales derivadas hayan de respetar el marco de principios lógicos que garantizan su certidumbre (*universalidad*, pero relativa a ese acuerdo firmado junto a los otros, y *necesidad*, pero, como dice el mismo Leibniz, en relación a las consecuencias que de ellas se siguen en la naturaleza). Una de las hipótesis de interpretación que pienso merecería la pena investigar hasta sus últimas consecuencias es esta bipolaridad del pensamiento leibniziano en su posible sistematización; enunciado de forma más fuerte, el proyecto de sacar a la luz el trasfondo sistemático del pensamiento leibniziano resulta insuficiente: 1. Si el peso de la fundamentación recae meramente en un meta-ordenamiento de los principios lógico, sin atender a la naturaleza de los fenómenos mismos; o 2. Si, por el otro lado, recae sólo en la potencia analógica de sus modelos teóricos para componer el plano fenoménico (el modelo de la

fuerza o la teoría de la expresión), sin atender a la naturaleza del movimiento reflexivo o de la racionalidad que determina la distinción de los diferentes órdenes del saber (y que implica el estudio detallado de la función que cumplen los principios, ideas, problemas y nociones o conceptos del pensamiento reflexivo). Pero continuemos con el ejemplo con el que pretendo ilustrar esta hipótesis de trabajo.

Como constatamos en nuestra experiencia mundana, el hecho es que a pesar de la incertidumbre con la que nos inquieta la contingencia de lo existente, nuestra supervivencia (individual) es *posible*, y ello porque somos capaces de introducir distinción allí donde antes no la había, certidumbre donde todo parece confuso, unidad en la pluralidad. A la hora de explicar en su aparecer fenoménico este apego de lo real al ser individual, la perspectiva que adopta la mirada de Leibniz no es la del físico mecanicista, antes bien recurre a otra estrategia que ve ejemplificada en la medicina y la anatomía:²¹ la perspectiva de la mirada clínica persigue en el tejido fenoménico la secuencia inteligible de sus manifestaciones, la *prueba* que nos permite adscribir a la correlación de signos, que leemos directamente en ella, un ordenamiento efectivo capaz de dar una expresión a lo que pasa o, en palabras de Leibniz, dar una “explicación de los fenómenos en particular”²².

El trasfondo dinámico de la realidad que Leibniz construye a partir de la noción de “fuerza” es seguramente la formulación más fructífera de aquella idea que también es el germen de su teoría de la expresión: es ésta la idea de la infinita riqueza con la que se muestran los fenómenos del mundo, cuyas infinitas determinaciones actuales *repiten* (a su manera) las condiciones de posibilidad que las ha dado determinación (el orden, el bien y la perfección), constituyendo una totalidad que no tiene realidad más que en cada una de esas infinitas partes que le dan continuidad. El campo de fuerzas que postula tras la realidad fenoménica explica la distribución de sus determinaciones individuales al introducir en ella una *finalidad*, perfeccionando de este modo el inicial planteamiento que de ésta hacía en el *Discurso de metafísica* y suministrando ese punto de vista absoluto que nos permite, por ejemplo, adscribir el movimiento a unos cuerpos antes que a otros,

cosa que no era capaz de hacer la perspectiva mecanicista. Esta finalidad posee tres características fundamentales: es *orgánica*, pues las correspondencias que establece se definen en términos de todos y partes (al infinito); es *funcional*, pero en el siguiente sentido, que la comprensión del orden no se encuentra centralizada o mediada en ninguna parte, sino que se da continuamente diferenciándose, puesto que supone para cada una de las partes o determinaciones una problematización no resuelta: su relación con la totalidad o el mundo; y es *intersistémica* o *transversal*, pues procede de un nivel de ordenamiento “superior” o, más bien, trascendente al de partida (en un sentido peculiar de “trascendencia”). Tal problemática hace referencia a la *distinción* de un medio donde el individuo puede desplegar su función o expresión, donde la totalidad puede llegar a ser comprendida con ese mínimo que permite que tal función o expresión (el modo de disponer lo posible) llegue a ser reconocida como tal (o tenga sentido), reflexión que del orden y la totalidad hace cada parte en sí misma con el objetivo de alcanzar de esta manera la certidumbre que necesita para seguir existiendo; en otras palabras: alcanzar el reconocimiento en lo otro²³.

A lo largo de sus investigaciones dinámicas Leibniz va descubriendo algunos de esos índices sensibles en relación a los cuales podemos *dar prueba* de la profundidad del tejido fenoménico, de plegarlo y desplegarlo siguiendo sus “articulaciones naturales” descubriendo esa funcionalidad orgánica oculta. Tomemos, por ejemplo, el caso de los cuerpos físicos y las nociones de “resistencia” y “esfuerzo”. La *resistencia* es el índice que en el orden físico-corporal expresa la continuidad del acuerdo entre las partes extensas (sus correspondencias) en términos de *simultaneidad*, y diferencia ese estado del cuerpo individual que denominamos *materia* o *masa*, que explica cualidades discretas como el peso o la inercia natural. Decimos que un individuo *resiste* cuando tiene la capacidad de guardar la compostura, esto es, cierta manera en la disposición de sus partes frente a una amenaza capaz de descomponerlo. La manifestación de tal persistencia conlleva la distinción en él del modo en el que se disponen esas partes componentes como respuesta de adaptación a esa inquietud²⁴. El ejercicio de la resistencia que

pone a prueba el cuerpo frente a esa incertidumbre o confusión que pesa sobre él y que lo fuerza a adoptar una cierta “inercia natural”, que lo deforma dentro de ciertos límites tolerables, viene acompañado por un *esfuerzo* capaz de comprender (en un grado determinado) la transformación sufrida y dar así continuidad al acuerdo en una serie de pasos *sucesivamente* diferenciados (al final de las cuales su disposición corporal resulta transformada). Esta articulación de la resistencia y el esfuerzo determina la individualidad de los cuerpos físicos como continuidad del acuerdo que guardan entre sí sus partes a pesar (y con ocasión de) el cambio que deben afrontar en todo momento. Salvan de esta manera esa posible amenaza que presenta la contingencia *comprendiéndola* (no del todo, pero sí al menos lo suficiente) a través de su propia disposición interna.

Como sabemos, resistencia y esfuerzo son los sentidos diferenciados al nivel físico de los cuerpos de lo que Leibniz denomina *más abstractamente* “fuerza activa” y “fuerza pasiva”. A partir de este *modelo* construido en base a la noción de fuerza podríamos seguir diferenciando relaciones que nos determinarían, por medio de sus correspondencias, diferentes niveles de individuación. Por ejemplo, en este mismo nivel físico-corporal sabemos que las distinciones de la fuerza activa nos diferencia entre el *ímpetus* y la *figura*, nociones a través de las cuales Leibniz reconstruye la distinción materia-forma con el motivo de explicar la organicidad de los cuerpos físicos;²⁵ pero también a otros niveles de expresión la dinámica concebida por Leibniz demostraría su potencia explicativa: a nivel biológico a partir de la distinción entre *hábito* y *memoria*;²⁶ o a nivel ético, a partir de las nociones de *percepción* y *apetito* (o voluntad y entendimiento)²⁷. Todas ellas nociones que derivan de la noción de fuerza a través de un proceso de diferenciación más o menos elaborado, pues, recordemos, todas ellas han de hacer referencia a “fenómenos bien fundados”.

Así, al igual que veríamos a raíz del análisis lógico diferenciarse en la esfera de lo posible cierto número de disciplinas como el análisis gramatical, el proyecto enciclopédico o la característica, ocurre lo mismo ahora para el caso de la dinámica y la esfera de lo existente, donde

una investigación en detalle de las problemáticas que oculta, así como de los distintos niveles individuales que en ella encontramos, nos diferenciaría una serie de disciplinas que van desde la geología hasta la política.

IV

La individualidad, que se define de este modo para dar salida al problema de la posibilidad de la existencia al mismo tiempo que a la consistencia de lo contingente, se explica en su desenvolvura particular a través de la articulación de los sentidos activos y pasivos de la fuerza. Los individuos no pueden concebirse como existentes fuera de este continuo y dinámico proceso de diferenciación en el que se encuentran implicados en su más propia naturaleza. Leibniz superaría de esta forma a través de la noción de “individuo” la problemática distancia entre una concepción lógica de la posibilidad y la posibilidad real, que toma en la existencia la forma de lo contingente, y ello atendiendo a la particularidad del aparecer fenoménico de ésta y no ocultándola como ocurre al nivel discursivo de los asuntos teológicos. Es así como las ciencias naturales resultarían articuladas dentro del pensamiento del filósofo.

Este proceso de diferenciación de lo existente observado desde la autonomía del individuo no carece sin embargo de ciertos límites, límites que derivan de esa concepción sistémica que lo define como incluyendo ya, cada uno a su manera, la totalidad y, con ello, una cierta racionalidad diferenciada para las leyes de la continuidad y del orden²⁸.

Por una parte, encontramos un límite que transita entre lo posible-componible y lo existente, y delimita en el individuo entre una zona *distinta* (o activa) y otra *confusa* (o pasiva). La continuidad dentro de esta primera delimitación, que podríamos denominar “exterior-interior”, está garantizada, vimos, por la interdependencia que agrupa a los principios analíticos (de contradicción y de identidad) y sintéticos (de la individualidad y de los indiscernibles).

Por otra parte, un segundo límite diferenciaría en el individuo entre un “adentro”, *claro*,

y un “afuera”, *oscuro*. Importante notar que este así denominado “afuera” (oscuro) ha de ser correctamente distinguido del “exterior” (confuso) anteriormente delimitado: su posibilidad no configura una virtualidad “relativa” comprendida aunque de forma confusa por el individuo, sino una virtualidad “absoluta” que no es, como no lo era tampoco en el caso anterior, una exterioridad compartida por los individuos o compuesta por la suma de todos ellos, se trata de una posibilidad muda, inexpressiva, porque no puede alcanzar determinación fenoménica alguna. Sin embargo, Leibniz le confiere a esta última cierta positividad que la hace ser algo real, dado que su peso determina aquello que de lo posible puede llegar a ser comprendido a través de la determinación fenoménica y la diferenciación individual, al mediar entre lo posible-composible y lo posible-no composible, es decir, entre aquello que puede llegar a ser adscrito por la actualidad de algún acuerdo a cierto orden (racional) y aquello que se encuentra en situación de disonancia con ello y que Leibniz también denomina con las palabras “imperfección” e incluso “maldad”. Tal inquietud o imperfección (más profunda que la confusión) no puede llegar a ser resuelta o comprendida a nivel individual (aunque sí sufrida), pues tendría el individuo que trascender sus propias condiciones de posibilidad. Sólo Dios, cuya transcendencia coincide con la del testigo privilegiado capaz de asistir al pacto, a esa clase de acontecimiento intemporal que va a instaurar un orden de racionalidad determinado, es capaz de comprender lo existente en su posible diferenciación y, por ello, resolver lo inquietante de su contingencia, aquello capaz de hacer tambalear la estabilidad y la certidumbre alcanzada²⁹. Tal poder no le pertenece a Dios por su sabiduría o justicia, ello tendría una consecuencia que Leibniz quiere eludir a toda costa tanto a nivel ontológico (la predeterminación de lo contingente), como a nivel teológico (la imputación del mal a su acción), sino por su *bondad*: aquello que de este modo permite dirimir entre los órdenes posibles aquél que es actual en la existencia es el principio ético de que tal ordenamiento de lo real es el mejor posible o el más perfecto, esto es, el que a nivel individual es capaz de componer un máximo de esencia con lo posible que se encuentra a su disposición. El

acuerdo que actualmente rige el orden en la manifestación del mundo es óptimo porque implica la posibilidad de que dentro de tal orden puedan llegar a expresarse el mayor número de individuos. La armonía universal tiene de esta forma su lugar al lado de las leyes de la continuidad y del orden y del principio de lo mejor o máxima perfección, todos ellos expresión de ese loco imperativo que Leibniz formula en los siguientes términos: “nada es sin razón”.

De igual modo que Leibniz nos marcaba un límite al análisis de lo posible, reivindicando la particularidad propia del aparecer fenoménico como base de la intelección de lo existente, nos muestra ahora que también la finalidad a un determinado nivel de individualidad resulta irreductible a la causalidad mecánica u orgánico-biológica,³⁰ y se abre a una muy distinta dimensión: la dimensión ética, la dimensión política e incluso la dimensión teológica. Leibniz nos presenta de este modo, en torno a la diferenciación individual, la disposición de una serie de órdenes sistémicos diferentes. Tales órdenes se encuentran articulados a través de múltiples correspondencias, siendo posible un tránsito continuo entre ellos: si seguimos el modelo abstracto de la fuerza, desde un “mínimo” correspondiente a la materia inorgánica, donde el sentido activo de la fuerza se reduce a la elasticidad del cuerpo, hasta un nivel “máximo” donde encontraríamos la figura de Dios, que es espíritu puramente activo, y donde la pasividad de su potencia se esconde del lado oscuro de la fuerza: la imperfección y la maldad, de cuya existencia en el mundo su acción no participa, a pesar de que su entendimiento sea capaz de comprenderla. El proyecto leibniziano, cuyo objetivo es dar razón de este proceso de diferenciación individual en la diversidad de sus órdenes (desde los meros agregados a la ciudad de Dios), dispone su batería de principios como fundamento de las leyes de las ciencias particulares que delimitan las correspondencias entre órdenes distintos, garantizando la continuidad entre ellos. He intentado mostrar aquí cómo algunos de esos movimientos lógicos en sus posibles correspondencias con los procesos de diferenciación individual, obedecían a una serie de problemas que a la razón le presentaban tales procesos en su constatación fenoménica. La salida a tales problemas

pasaba por el planteamiento de novedosos modelos teóricos, en este caso y de modo muy significativo, el de la fuerza, junto al cual podemos situar por ejemplo otro de un alcance similar: la teoría de la expresión. Queda sin embargo todavía mucho por andar si es que se pretende completar esa topología donde se articulan la lógica de los principios y la dinámica de los individuos.

Notas

- * Este trabajo ha sido posible gracias a la concesión de una ayuda del Programa de Movilidad Académica de la AUIP.
1. Sobre esta articulación democrática de los espacios mundanos: GP VII p.307, *Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften von G. Mollat*, 1893 p. 85-88.
 2. GP VI, 72, p. 141.
 3. “Aplicar el método científico, construir la ciencia consiste, pues, en añadir al puro y nudo conocimiento las estructuras de la razón universales, *tal como son reveladas en la lógica*. Y, por su parte, esta noción de método y de la lógica es verosímil que acercase al mundo de Kant – la Transcendentale Philosophie – al magisterio de Leibniz, en un sentido seguramente inédito para los neokantianos, en un sentido probablemente más fecundo que el que ellos señalaron” (Racionero 1980: 125).
 4. AA VI 4, 755; AA VI 4, 803-806.
 5. GP IV, 320; GP. VII, 296; GP II, 270; AA VI 4, 755; AA VI 4, 803-806; C. 22; GP. VIII, 521.
 6. GP V, Preface, 41.
 7. Holz 1970: 77.
 8. C. 183; GP VII, 304; AA VI 4, 803-806.
 9. Esta “impotencia” del análisis la encontramos expuesta por Leibniz en los siguientes textos: GP III, 573-574; GP IV, 434,435; GP VII, 304,305; y en lo que se refiere exclusivamente al análisis como herramienta del entendimiento: AA VII, ii, 480; AA VI 4, §68; AA VI 4, 830-845.
 10. Sobre esta relación entre el análisis y la síntesis, por ejemplo: GP VII, 292; GP VII, 304; GP IV, 425; AA VI 4, 916-917. Este modelo encerrado en la distinción análisis-síntesis lo encontramos también bajo otras denominaciones y formas: ver por ejemplo GP VIII, 516; GP IV 356,357; AA VI 4, 832,838-839; AA VI 4, 291; AA VI 4, 199-200), éstos últimos bajo la distinción entre método por las nociones y por los individuos. También en este sentido habría que añadir la distinción entre

el “ars iudicandi” y el “ars inviniendi” o las distinciones entre dos lógicas que hace Leibniz en el *De Stylo philosophico Nizoli* (§ XXI).

11. AA VI 4, 8-11.
12. Recordemos que Spinoza rechaza de lleno la contingencia (*Ética*, I, 29).
13. Hegel: GW XI, 376-378.
14. Spinoza. *Ética*, I, 28.
15. GP IV, 448; GP IV, 396.
16. Estas limitaciones formales de la potencia individual la sitúa Leibniz por su parte únicamente en la dote material de los individuos (GP VI, 119,120).
17. Spinoza. *Tratado breve*, II, 20, 4, nota 3 y *Ética*, II, 8.
18. Hegel: GW XI, 376. Para todo este asunto ver G. Deleuze *Spinoza y el problema de la expresión* (cap. 6, 7, 8, 12 y 13).
19. GP IV, 336 (sobre la forma sustancial ver §12 y para la “causa final” ver § 19 y 22). El eje sobre el que se articulan ambas nociones es la teoría de la noción completa, que determina a nivel de la mente divina la expresión de la fuerza como causa formal de los individuos; es decir, todavía nos movemos en realidad a nivel de esa explicación que planteara el filósofo en su juventud a través de la noción de “figura” a imagen y semejanza de las ideas spinozistas (ver los interesantes artículos de Q. Racionero: “El joven Leibniz”, y de B Orio de Miguel: “Leibniz y los helmontianos I”).
20. GP IV, 396,397.
21. GP IV, 354, 447.
22. GP IV, 434,435.
23. AA VI 4, 1401 y ss.
24. GP IV, 399.
25. GP IV, 395 y ss.
26. GP VI, 667 §26, 27.
27. GP V, 39 y ss. (cap. XXI).
28. GP IV, 399, 470.
29. Sobre este papel testicular de Dios: LH, 11.
30. GP IV, 446.

Bibliografía

- Hegel, G.W.F
 GW: G.W.F. Hegel (1968 -) *Gesammelte Werke*. In *Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft* herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, 22 Bd.e. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Holz, Hans Heinz. (1970, ed. española) *Leibniz*. Madrid: Tecnos.

- Leibniz, G.W.
 AA: *Sämtliche Schriften und Briefe*, Deutsche Akademie der Wissenschaften, Darmstadt, 1923 ss., Leipzig, 1938, Berlin, 1950 ss.
 GP: C.I. Gerhardt. (Berlín, 1875-1890; reimp., Heildesheim, 1962) *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. C : Couturat, L. *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*.
 C : Couturat, L. (Paris, 1903 ; reimp., Hildesheim, 1961) *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*.
 LH : *Die Leibniz-Handschriften* der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover (Hannover, 1889 ; reimp. Hildesheim 1966).
 Finster, R. (1997) *Der Briefwechsel mit A. Arnauld* : Felix Meiner Verlag.
 Mollat, G. (1893) *Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften von G. Mollat*.
 (1993, ed. española). *Disertación sobre el estilo filosófico de Nizolio*. Madrid : Tecnos .
 Orio de Miguel, Bernardino. (1998) Leibniz y los helmontianos I. *Revista de Filosofía*, 19, 153-182.
 Ortega y Gasset. (1948) Del optimismo en Leibniz. *Obras Completas. Tomo VIII*, 329. Madrid: Rev. De Occidente.
 Racionero, Quintín. (1980) La filosofía del joven Leibniz. *Revista de Filosofía*, 3, 39-125.
 Spinoza, Baruch. (2006, ed. española) *Ética*. Madrid: Alianza Editorial S.A.
 Spinoza, Baruch. (1990, ed. española) *Tratado Breve*. Madrid: Alianza Editorial S.A.
 Zarka, Yves-Charles. (2008, ed. española) *Filosofía y política en la edad moderna*. Madrid: Escolar y Mayo.

