



¿Por qué hay alguien y no más bien nadie?¹

Gonzalo Serrano²

Recibido: 4 de enero de 2021 / Aceptado: 26 de mayo de 2021

Resumen. La cuestión de ‘¿Por qué hay alguien más bien que nadie?’ obliga a retomar la que indaga por qué hay algo y no más bien nada, que debemos a Leibniz y que implica su principio de razón suficiente, la completa determinación y la confianza que ello provee. 1) Perseguiremos esa implicación con cierto detalle hasta lograr la dimensión que Leibniz le otorga a *alguien* y sus propiedades en su sistema. 2) Mediante una sucinta consideración histórica a partir del contraste de Descartes con el trasfondo neoplatónico (animismo), y un recuento de la reacción de Spinoza (monismo e immanentismo) frente a su predecesor (dualismo), intentaré ilustrar la postura de Leibniz (trascendente) respecto de la pregunta que nos orienta y mostrar el supuesto de Alguien con mayúscula. 3) Pero la pregunta es pertinente todavía hoy frente a posturas que apostarían a que más bien *nadie* que *alguien*, tales como el naturalismo o el nihilismo, 4) para lo cual finalmente valoraremos cuánto nos ayuda Leibniz, y qué tanto hemos de apartarnos de él, o de una tradicional interpretación de su concepto de razón.

Palabras clave: Leibniz; racionalismo moderno; razón suficiente; filosofía del siglo XVII; Descartes; Spinoza; posibilidad; necesidad; contingencia.

[en] Why someone rather than no one?

Abstract. The question of “why there is someone rather than no one” compels us to revisit Leibniz’s question of “why there is something rather than nothing”, as implied by his principle of sufficient reason, full determination, and trust it provides. 1) We will pursue that implication in some detail until we arrive at the dimension that Leibniz attributes to *someone*, and this someone’s properties within his system. 2) On the basis of a succinct historical consideration that contrasts Descartes with the Neoplatonic background (animism), and reviews Spinoza’s reaction (monism and immanentism) to his predecessor (dualism), I will attempt to illustrate Leibniz’s (transcendent) position on the question that guides us. 3) But the question is still pertinent today, vis à-vis certain positions—naturalism or nihilism, for example—that would contend that there is *no one* rather than *someone*. 4) To this end, we will assess the extent to which Leibniz helps us, on the one hand, and, on the other, just how far we ought to stray from him, or from a traditional interpretation of his concept of reason.

Keywords: Leibniz; modern rationalism; sufficient reason; seventeenth century philosophy; Descartes; Spinoza; possibility; necessity; contingency.

1 Trabajo resultado del proyecto “Leibniz y la Filosofía Moderna a la luz del estado actual de la publicación de su Obra y Legado” (45114) presentado en las XIII Jornadas Leibniz organizadas por el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia y la Red Iberoamericana Leibniz dentro del marco del XVIII Congreso Interamericano de Filosofía, Bogotá 15-18 de octubre de 2019. Debo especial reconocimiento a las dos revisiones anónimas y a sus observaciones tanto de forma como de contenido que contribuyeron al mejoramiento del ensayo.

2 Departamento de Filosofía
Universidad Nacional de Colombia
gserrano@unal.edu.co

Cómo citar: Serrano, G. (2021) “¿Por qué hay alguien y no más bien nadie?”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 54 (2), 379-395.

La pregunta no es de Leibniz, aunque suscite la asociación inmediata con la que sí es su pregunta: “¿por qué hay algo más bien que nada?”. De hecho no es pregunta para Leibniz, no es algo que constituya perplejidad para él; más bien es algo obvio, pues la pregunta lo supone [alguien pregunta] a la vez que eso mismo es la respuesta: hay algo porque hay *alguien*, a saber, quien prefiere algo en lugar de nada. De manera que, para Leibniz, *alguien* no está en cuestión, ni de alguien es menester dar cuenta; es lo obviado en la pregunta que luego aparecerá como respuesta. Sin embargo, la radicalidad filosófica que nos empuja a pensar a fondo incluso las obviedades no es en absoluto extraña a nuestro autor. En tal sentido hay que admitir que el solo hecho de ver a alguien por doquier, como es el caso de Leibniz, si no es perplejidad para él mismo, sí lo es para nosotros. De nuevo, *alguien* no es pregunta para él, *alguien* no está en cuestión, pero *alguien* sí es la respuesta. Nos queda entonces la inquietud: ¿a qué responde *alguien*? y, ¿por qué lo hace mejor que nadie?³

Son múltiples y reiterativos los pasajes en los que “*mens*”, “forma”, “alma”, “entelequia”, “espíritu”, “sustancia”, “mónada”, en fin cualquiera de los diversos modos y grados de *alguien*, aparecen siendo la respuesta a también múltiples problemas: a la divisibilidad incesante, a la infinita configuración del espacio o de la materia en el espacio, a la primera causa o a la finalidad última, al movimiento mismo, al orden, a la acción libre, a la intención, al propósito. Dado que *alguien* es respuesta a la pregunta que está implicada en el principio de razón suficiente, creo conveniente, 1) en primer lugar, perseguir esa implicación con cierto detalle hasta lograr la dimensión que Leibniz le otorga a *alguien* y sus propiedades en su sistema. 2) Mediante una sucinta consideración histórica a partir del contraste de Descartes con el trasfondo neoplatónico (animismo), y de la reacción de Spinoza (monismo e inmanentismo) frente a su predecesor (dualismo), intentaré ilustrar la postura de Leibniz (trascendente) respecto de la pregunta que nos orienta, a la vez que poner al descubierto el supuesto de Alguien con Mayúscula. 3) Pero la pregunta incumbe a otro tipo de adversarios algo más actuales y que no carecen de popularidad: me refiero a posturas contemporáneas que apostarían a que más bien *nadie* que *alguien*, tales como el naturalismo o el nihilismo. 4) Qué tanto nos ayuda Leibniz y qué tanto hemos de apartarnos de él en esa confrontación será el objeto de las consideraciones finales, en la medida en que ponemos el énfasis ya no en las circunstancias teológicas de su sistema sino en la razón misma, a la que se somete incluso su teología.

3 El presente ensayo se ocupa de explicitar un supuesto en algún sentido insospechado y poner tal supuesto en tensión con otras posiciones filosóficas. El pretexto del ensayo es Leibniz, pero el problema generado parece ser más grande e involucrar más posturas. Por ello el ensayo constará de partes algo heterogéneas y exigirá que convivan análisis sostenidos de tesis filosóficas con pasajes históricos de contexto que brinden el contraste con posiciones rivales; ello probablemente pondrá de manifiesto cierta desigualdad en el manejo de las fuentes y de los soportes textuales. No debe ello ser inconveniente para el seguimiento de la cuestión propuesta en el título. La mayoría de las citas de Leibniz refieren a Obras Filosóficas y Científicas, Granada, Comares, 2009 ss. (en adelante OFC).

1

Una constelación de conceptos modales: posibilidad, necesidad y suficiencia, requisito y satisfacción, completa determinación, contingencia.

La prevalencia de la investigación y de la lógica de lo necesario nos mantiene en desventaja respecto de la suficiencia⁴; Leibniz centra su originalidad precisamente en ello, en la insuficiencia del requisito y de lo *necesario*. Basta examinar las formulaciones completas del principio de razón suficiente para percatarnos de lo que está en juego y que destacamos en el título de esta presentación. “*Nihil est sine ratione cur aliquid potius existit quam nihil*”; “[...] *cur hoc potius existit quam aliud*”⁵; “[...] *cur sic potius existit quam aliter*”⁶. “Nada hay sin razón”, empezando por la de “por qué hay algo más bien que nada”, o, “por qué hay esto más bien que no lo haya”; “por qué hay esto más bien que otra cosa”, “por qué así más bien que de otra manera”. Estos enunciados muestran y destacan la partícula en la que hay que profundizar: *potius... quam*, “más bien que”, “mejor que”.⁷ No en vano se lo llama principio de razón *suficiente*: para poner de manifiesto la insuficiencia de lo necesario, del requisito, de las causas, de la posibilidad. ¿En qué sentido es lo necesario insuficiente? ¿Qué le falta, pero más importante, para qué le falta lo que le falta? Creo que lo que está en juego en la suficiencia es lo que en otras ocasiones Leibniz mismo refiere como “noción completa”⁸ o “completa determinación”. Tiene sentido, pues “suficiente” y “completo” fácilmente significan lo mismo. Pero, acaso hasta Leibniz, ¿padecíamos de la insuficiencia e incompletud en la determinación? ¿Es la lógica de los requisitos la que nos sume en tal insuficiencia? O, ¿se trata más bien de una restricción o reducción del ámbito de la determinación a lo meramente causal mecánico, es decir, a la causalidad eficiente? Ciertamente la controversia está planteada: hay quienes piensan que lo necesario y lo suficiente son equivalentes¹⁰; Leibniz se empeña en que no lo son. Veamos.

Completar la determinación de algo es, según ello, añadir a las causas eficientes, a las condiciones necesarias y antecedentes, algo por ahora todavía indeterminado. No es suficiente observar o brindar las causas y condiciones necesarias. El mundo es más complejo que lo meramente posible; el mundo es, además, el que existe frente a cualquier otro *posible* conjunto, y a eso apela la suficiencia. No basta, pues, disponer de lo necesario para obtener mundo; para ello se requiere además voluntad, decisión. El mundo ha de ser posible, y eso es lo que se requiere o necesita. Pero la idea de mundo posible se tramita a partir de los posibles de que ha de constar, de manera que

4 La comprensión que en adelante se ofrece del principio de razón suficiente es central para el propósito del presente ensayo y ha sido forjada dentro del contexto de la pregunta por alguien.

5 “Resumen de Metafísica” § 1, OFC, Vol. 2, p. 301.

6 “Monadología” § 32, OFC, Vol. 2, p. 332; Ensayos de Teodicea § 44, OFC, Vol. 10, p. 122.

7 Es Heidegger quien insiste en este elemento de las formulaciones; cfr. Heidegger, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Frankfurt, Klostermann, 1990, pp. 141-142

8 En “Verdades primeras” (1689), Escritos Filosóficos, p. 342, y en “De la naturaleza de la verdad” (1686), *ibid.* p. 348.

9 No confundir con “deficiencia”; cfr. Baumgarten, A. G.: *Metaphysics*. Londres, Bloomsbury, 2014, §319, p. 158, quien llama “deficiente”, *causa defficiens*, a la causa de la negación de una realidad en virtud de su poder causal; de manera que *ratio defficiens* sería la razón que destruye o niega algo, distinto de insuficiente.

10 Hobbes Th.: *Elements of Philosophy, De Corpore*, en *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, London, John Bohn, 1839, Vol. I, IX.5 y Spinoza, B.: *Ética*, Madrid, Editora Nacional, 1979, I, axioma III.; se ve, pues, que tanto Hobbes como Spinoza, al equiparar lo necesario y lo suficiente, están a su vez asimilando lo posible a lo necesario.

mundos posibles constarán de posibles, sin que ello sea *suficiente* para que existan; pues la composibilidad o coexistencia entre posibles impone su ley también. Quizás Leibniz provee tal voluntad, tal decisión, en grado todavía incipiente en la propiedad que tiene lo posible de “tender” a la existencia, de “exigir” existencia.

Vistas así las cosas, la posibilidad es el requisito. Eso nos lleva a que la posibilidad es necesaria; aunque suene tan extraño, no lo es: es el *sine qua non* de lo que hay puesto en términos de no-contradicción y equivalente a posibilidad. Pero esa posibilidad, que es necesaria para existir, es todavía *insuficiente*, pues no solo por posible algo es o existe, salvo el caso de Dios: si es posible entonces existe necesariamente; caso peculiar y único que Leibniz caracteriza como “la cima de la doctrina modal”¹¹, en la que se pasa de la esencia a la existencia. En este caso, si cumple con el requisito, necesariamente existe; el requisito, o lo necesario para existir, no solo es en este caso suficiente para existir, sino para hacerlo de manera necesaria [aquí cambia el sentido de necesario, de “necesario para”..., a “por necesidad”, una especie de diferencia entre necesidad antecedente y necesidad consecuente¹²]: para que Dios exista es necesario o requisito que sea posible, es decir, no contradictorio; una vez que es posible, existe necesariamente, es decir, sería contradictorio que no existiera. Ahora bien, recordemos que la suficiencia es asunto de lo contingente, precisamente aquello cuya no existencia no es contradictoria. Por eso en el caso de Dios no cabe la pregunta, ¿por qué hay Dios más bien que no lo haya?¹³ Pues la sola posibilidad lo hace necesario y excluye cualquier otra cosa con la cual competir, es único, y ese es el sentido de la figura de la “cima”¹⁴. No hay un “más bien” que Dios; aun más, nada hay comparable a Dios.

11 “... praeclarum theorema, quod est fastigium doctrinae modalium, et quo transitur mirabile ratione, a potentia ad actum” (Leibniz, G. W.: De summa rerum. *Metaphysical papers*, 1675-1766, New Haven, Yale University Press, 1992. p. 106). “Ens necessarium, si modo possibile est, utique existit. Hoc est fastigium doctrinae modalis, et transitum facit ab essentiis ad existentias, a veritatibus hypotheticis ad absolutas, ab ideis ad mundum.” (Leibniz, G. W.: *Philosophische Schriften* tomo 4, parte B, Berlín, Akademie Verlag, 2006, p. 1617). “Haec propositio: Si possibile est Ens necessarium, sequitur quod existat est fastigium doctrinae modalis, et primum facit transitum a posse ad esse, seu ab essentiis rerum ad existentias” (Ibid, p. 1636). La fórmula acerca de la “cima de la doctrina modal”, o “la proposición modal que es uno de los mejores frutos de la lógica”, se encuentra además en “Espécimen de las invenciones relativas a los maravillosos arcanos de la naturaleza en general” (1686) (*Methodus Vitae*, Vol. II, Valencia, Universidad Politécnica de Valencia, 2000-2001, pp. 149-150), en “Si el ser necesario es posible, existe” (1689-90) (OFC, Vol 2, p. 211) y en dos revisiones (1700-1701) de la prueba ontológica de Anselmo [OFC, Vol. 11, pp. 412 y 416]. Esta imagen de la “cima modal” suscita inevitablemente la idea previa de una especie de “topografía modal”, en la que se puedan exponer otros ejemplos coetáneos: es el caso de una “llanura modal” en Spinoza, probablemente también en Hobbes, en la que, como vimos en la nota anterior, la necesidad excluye cualquier posibilidad no existente, en donde necesidad, posibilidad y existencia se encuentran horizontalmente entre ellas, y no requieren de tal cima, de ese declive o pendiente modal a partir de la prevalencia y unidireccionalidad de la causa sobre el efecto. La “llanura modal” sería el ámbito del equilibrio entre causas y efectos, de su reciprocidad, que luego se expresará en el concepto mecánico de “acción-reacción”; sería también el ámbito de la inmanencia causal, frente al de la trascendencia causal de la “cima”. La estabilidad de la llanura modal contrasta, por otro lado, con el “abismo modal”, que podría ser la imagen del fatalismo, es decir, la inevitabilidad de los acontecimientos por cuenta de una fuerza superior o una voluntad inapelable.

12 Knuuttila, S.: “Anselm on modality”, en Brian Davies y Brian Leftow (eds.), *Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 122 nos ofrece un rastreo de esta distinción (*necessitas antecedens*, *necessitas praecedens* y *necessitas subsequens*, *necessitas sequens*) en las figuras medievales de Pedro Damián y Anselmo, y remite a dos obras de Anselmo: *Cur Deus Homo* y de *Concordia*.

13 “Resumen de Metafísica” §3, OFC, Vol 2, p. 301.

14 El término de Leibniz es *fastigium*, que el español admite como *fastigio* y que denota “la parte más alta de algo que remata en punta, como una pirámide”, (RAE), *un nevado, un edificio puntiagudo*.

Intentemos ahora despejar la ambigüedad detectada en la noción de necesidad. Si algo necesita de otra cosa para ser y esta otra cosa se da, entonces ese algo cumple un requisito para ser; se trata de un requisito o condición sin la cual no puede ser. Este es el caso de una condición necesaria, aunque no suficiente. Si ese algo necesita satisfacer más requisitos, y los cumple, entonces se da *necesariamente*; no puede no darse. ¿Qué clase de diferencia de sentido tenemos entre estas dos expresiones de “necesidad”? En principio, decíamos, hay un sentido antecedente de “necesario para...”, y otro sentido consecuente de ser “por necesidad”; el primero denota un menester o carencia por satisfacer, mientras el segundo se refiere a algo inevitable. En breve, unas *condiciones* que cumplir y una *consecuencia* que asumir; una *causa* o cúmulo de requisitos *necesitada* y un efecto *necesario*. Pero si llamamos suficiente al conjunto completo de requisitos para que algo determinado sea, entonces esto se da necesariamente y no puede no darse; por tanto, la suficiencia de los requisitos hace necesario el efecto, es decir, inevitable. De esta manera, todo lo que existe es necesario, por tanto no hay contingencia. Nos encontramos ahora en la encrucijada que define dos posiciones clásicas del racionalismo y que se pone de manifiesto en la lectura que hace Leibniz de la *Ética* de Spinoza¹⁵. ¿Cuál es entonces la diferencia con el necessitarismo, en el que todo es *necesario*, nada es *contingente*? Se supone que la razón suficiente es la salida del necessitarismo, pero se ve que en vez de evitarlo, lo refrenda. A no ser que el necessitarismo sea la doctrina que se atiene solo a la necesidad causal natural y mecánica, o serie de causas eficientes, y que la razón suficiente amplíe el rango de determinación a ámbitos no causales eficientes, de manera que podamos hablar de determinación no mecánica, es decir, de no necessitarismo, aunque sí determinismo¹⁶. Si bien el necessitarismo puede entrar (o entra ciertamente) en conflicto con la libertad, la razón suficiente mantiene la completa determinación sin entrar en conflicto con ella; todo debido a la ampliación del espectro de determinaciones que se ponen en juego además de la causal eficiente¹⁷. Lo mismo se puede decir de la contingencia: el necessitarismo excluye la contingencia, mientras que la razón suficiente determina lo contingente sin entrar en conflicto con ello; aun más, ya lo dijimos, es en lo contingente donde tiene sentido hablar de razón suficiente.

“Exigir existir”, es lo que sigue. Lo posible no se limita a estar disponible para existir, si es el caso. Lo posible exige existir, pide existir, mas no tiene que existir, pues podría no existir¹⁸. Pero eso no significa que lo posible sea indiferente a existir,

15 “Ad Ethicam”, *Philosophische Schriften*, Vol. 4 B, Berlín, Akademie Verlag, 2006, pp. 1774-1775; en español, “Observaciones a la Ética de Spinoza”, en *Methodus Vitae*, Vol. II, Valencia, Universidad Politécnica de Valencia, 2000-2001, pp. 52-65.

16 El siguiente pasaje del “Compendio sobre la controversia, reducida a argumentos según reglas” contrasta determinación y necesidad en este sentido: “Así, la predeterminación de los acontecimientos por las causas es justamente lo que contribuye a la moralidad, en lugar de destruirla, y las causas inclinan a la voluntad sin necessitarla. Es por lo que la determinación de que se trata no es una necesidad inevitable.” OFC, Vol. 10, p. 388.

17 Aquí solo cuento con la distinción entre determinaciones según la potencia (causal eficiente) y según la finalidad o el bien; pero Leibniz es muy rico en matices cuando de necesidad y determinación se trata: necesidad metafísica (absoluta, esencial), geométrica, física (hipotética, condicional) y moral (de conveniencia). Olaso, editor de *Escritos filosóficos* Buenos Aires, Charcas, 1982, p. 114, nota 50, las reduce a la distinción tomista entre necesidad absoluta e hipotética, lo cual no creo que haga justicia a la diversidad y riqueza de esta noción en Leibniz. Las consideraciones de Concha Roldán en *Estudio Preliminar de Leibniz*, G. W.: *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, Madrid, Tecnos, 1990, pp. XIV-XXIV, al respecto son bastante orientadoras.

18 “Resumen de Metafísica” §§ 4-5, OFC, Vol. 2, pp. 302. Ese es el sentido “existencialista” [existentialists] del ente necesario: hace existir los posibles, lo cual se manifiesta en ellos como “conato a la existencia”, como

en el sentido de poder tanto existir como no existir, [lejos de todo equilibrio¹⁹, diría Leibniz, muy consecuente con la “pendiente modal”] pues “la existencia prevalece sobre la no existencia”, ya que algo es mejor que nada (*aliquid potius existit quam nihil*). “Exigencia” en tal sentido es caracterizada por Leibniz como tendencia, conato; y como también completa la fórmula con “existe si no se lo impide otra cosa”, algo posible con más capacidad de exigencia, con una mayor tendencia a existir, entonces se trata de lo siguiente: ya que no todo lo posible existe, hay que establecer el criterio según el cual se discierne entre lo posible que no existe y lo que sí existe. Leibniz nos dice que el criterio es la composibilidad²⁰, en la que se pone de manifiesto la viabilidad o no de la tendencia a existir por parte de los posibles. Por eso empezamos a hablar de *suficiencia*, es decir, de *mérito*²¹ para existir. No parece correcto hablar de cosas más posibles unas que otras; más bien ellas cumplen con los requisitos o no los cumplen (no-contradicción), pero no podemos decir que los cumplen más unas cosas que otras. En cambio sí podemos decir que unos posibles ameritan existir más que otros, y ese es el reino de la *suficiencia*: “más bien” tal que tal, antes tal que tal, y ese es el sentido de *potius... quam*, presente ya desde las formulaciones “algo mejor que nada”, “antes algo que nada”²². Pero entre tal y tal cosa, el mérito es solo relativo a ellas dos; lo cual no es suficiente todavía, ya que el final de la suficiencia es la respuesta a la pregunta, ¿por qué en el mundo hay tal cosa más bien que tales otras? Cuya respuesta implica *mérito* en el conjunto completo de cosas, lo cual a su vez implica la cosa tal completamente determinada, con *completa* razón de ser, es decir, con razón *suficiente*. Si “suficiente” es “completa”, entonces la diferencia con Dios, que no tuvo que transitar y exigir existencia desde su posibilidad y argüir méritos para ello, está en que la completud o suficiencia de algo no lo hace en ningún caso necesario, como sí lo es Dios desde su posibilidad. Entonces, la razón suficiente no hace necesario que tal cosa exista, sino la hace *preferible* a que exista otra, o preferible a que exista un mundo en el que la tal cosa no exista²³.

“exigiendo existencia”. Un antecedente de esta idea está en “La razón por la que existen estas cosas más bien que otras” (1689), en OFC, Vol. 2, pp. 209-210; *Philosophische Schriften*, Vol. 4 B, Berlín, Akademie Verlag, 2006, p. 1634.

- 19 “Pues aún cuando sea imposible que se dé aquella omnimoda indiferencia metafísica, de manera que la mente se halle exactamente del mismo modo respecto de ambas cosas contradictorias, y que algo esté absolutamente en equilibrio, por así decir, con toda la naturaleza (...).” “Sobre la naturaleza de la verdad, la contingencia y la indiferencia y sobre la libertad y la predeterminación”, en OFC, Vol. 2, p. 157.
- 20 “Resumen de Metafísica” §§ 7-8, OFC, Vol. 2, p. 302.
- 21 Mérito no es una noción que use Leibniz en este contexto; lo más parecido puede ser el siguiente pasaje de *Ensayos de Teodicea* §201: “Se Puede decir que tan pronto como Dios ha decidido crear alguna cosa, hay un combate entre todos los posibles, al pretender todos la existencia; y que aquellos que juntos reproducen más realidad y más perfección, mayor inteligibilidad, vencen”. *Ensayos de Teodicea*, OFC, Vol. 10, Granada, Comares, 2015, p. 239. Lo propongo metafóricamente aquí como el paso que hay más allá de cumplir requisitos, es decir, hacer valer su cualificación más allá del *requisito* de la posibilidad para obtener *suficiencia* y hacerse existente.
- 22 Tópico central de confrontación con Spinoza: paridad entre ser y no ser, entre algo y nada; por tanto hay que dar razón tanto de lo que es como de lo que no es: “Cuiuscunque rei assignari debet causa, seu ratio, tam cur existit, quam cur non existit” (Ética, Madrid, Editora Nacional, 1979, I, proposición 11), mientras Leibniz pretende romper tal paridad al desbalancear la pregunta en términos de “por qué algo más bien que nada”. Madanes, L.: “El principio de razón suficiente en Spinoza”, en *Methodus. Revista Internacional de Filosofía Moderna*, 4, 2009, pp. 46-60 y Manzini, F.: “Leibniz on Spinoza’s Principle of Sufficient Reason”, en M. Kulstad, M. Lærke y D. Snyder (eds.), *The Philosophy of the Young Leibniz*, *Studia Leibnitiana* SH 35, Franz Steiner Verlag, 2009, pp. 221-231 profundizan en esta confrontación.
- 23 Leibniz, en “Sobre la Contingencia” (1689), OFC, Vol. 2, pp. 215-216, habla de “posee[r] una mayor razón de la existencia”, o “mayor razón para la existencia que para la no existencia”,

De esta manera, entre los posibles que existen se configura un mundo que contiene la máxima perfección con la mejor y más eficiente distribución, y con la mayor diversidad²⁴ entre la mínima perfección y la máxima. Mínima perfección es mejor que nada, es suficiente para no ser nada además de posible. Que quede claro lo de ‘además’. Estamos ante lo mínimamente suficiente para ser ‘más bien’ que no ser (*potius... quam*).

Llegamos ahora al ámbito de los contingentes. Los existentes en principio son posibles, pues nada imposible podría existir. Pero al poder no existir, al no ser necesarios, los llamamos contingentes²⁵. Pero no llamamos contingentes a los posibles que pueden o no existir, sino solo a los existentes que, existiendo, pueden no existir; en otras palabras, la contingencia es una característica de los existentes, no de los posibles. Así, mientras de los posibles decimos que en tanto posibles pueden existir, de los existentes decimos que pueden no existir, y en ello radica su contingencia. También podríamos decir que mientras los posibles tienden a existir, y lo logran si no hay impedimento (si lo ameritan en la medida de su composibilidad), los existentes tienden a no existir si no hay algo que los soporte en su existencia, lo cual es propio de su contingencia: su dependencia de algo necesario. Y es a esto a lo que compete la razón suficiente, a saber, a los existentes, tanto en su llegar a la existencia desde la posibilidad, como en su sostenerse contingentemente en la existencia a través de otro que no es contingente sino necesario. En fin, es respecto de lo contingente, de lo no necesario, de lo que tiene sentido pedir o dar razón suficiente²⁶.

Ahora bien, la razón suficiente de algo, de cualquier cosa, pregunto, ¿termina por serlo también de todo? ¿Es la pregunta por la razón suficiente de algo una pregunta ya envenenada que contiene o supone la totalidad de la respuesta por la razón de todo? Tiene sentido, pues si lo que existe de manera contingente lo hace en concurrencia con todo otro existente, es decir, si cada cosa tiene que ver con cada otra cosa, entonces la razón completa de una implica la de todas y cada una de las demás. Precisamente como se trata de la razón de por qué hay algo y no más bien nada, se exige ni más ni menos que la razón de la diferencia entre *nada* y *algo*, sin todavía considerar que esa *diferencia* más bien denota una *preferencia* (*potius... quam*). ¿Tendrá esto que ver con que al tratarse de *preferencia* se esté implicando a *alguien*, además de *algo*? Al hablarse de *preferencia*, es decir, de lo mejor, y al implicar la bondad de las cosas, entonces, ¿la razón eficiente ya no es suficiente? Eso nos llevaría a que las causas eficientes, mecánicas, e insuficientes requieren de algo que las complete, algo así como causas finales, intenciones, designios, composibilidad, todo aquello en que sale a relucir el comparativo, “más bien que”, “mejor que”, en fin *potius... quam*. Entonces pregunto, ¿tales características, designios, intenciones, fines, son privativos de *alguien*, y no se pueden resolver entre las cosas mismas?

24 “Resumen de Metafísica” §§ 9-10, OFC, Vol. 2, p. 303.

25 Cfr. “Profesión de fe del filósofo” (1673), OFC Vol. 2, p. 38: “Contingentes son las cosas que no son necesarias... Contingente, aquello cuyo opuesto es posible”. “Sobre la naturaleza de la verdad, la contingencia y la indiferencia y sobre la libertad y la predeterminación” (1686), en OFC, Vol. 2, p. 152: “A lo que carece de tal necesidad [metafísica o geométrica] lo llamo contingente”. También “Verdades necesarias y contingentes” (1686), Escritos Filosóficos, Buenos Aires, Charcas, 1982, pp. 328-338.

26 Esta relación entre contingencia y suficiencia es lo que me interesa destacar de manera nuclear en este ensayo.

2

Con ánimo de ilustración, sin descartar controversia, la cuestión de *alguien* a estas alturas resiste una sucinta contextualización histórica y filosófica. El propósito es que, a la vez que buscar legitimación a la pregunta por *alguien*, también se evidencie la adversidad que hay ante ella.

Descartes representa una reacción al espiritualismo neoplatónico en términos de un cierto animismo, igual que frente al hermetismo y ocultismo, en momentos en que la ciencia moderna se abría paso: un dualismo que escinde el mundo en pensamiento y extensión, alma y cuerpo, para superar la incertidumbre que genera el capricho y la superstición de un mundo mágico, hermético, sagrado, lleno de designios divinos indescifrables, expresados las más de las veces mediante el abuso de las causas finales. La presencia del espíritu en la naturaleza era incuestionable. Pero en el trámite filosófico esto producía dificultades, principalmente en lo relativo al emergente paradigma de conocimiento que se desplazaba de la contemplación a la acción, es decir, al dominio y al control del objeto. Una naturaleza animada por designios ignotos es incontrolable e impredecible; una naturaleza interpretada permanentemente en términos finalistas es también incognoscible, incontrolable según el nuevo paradigma. Por otra parte se imponía el modelo mecánico de explicación de los fenómenos que estaban al alcance de la experiencia, de la práctica y acción humanas; así, la causa eficiente se imponía sobre las consideraciones finalistas que se escapaban de nuestro control. Los fines últimos y trascendentes cedían su lugar a fines próximos y alcanzables dentro de diseños causales immanentes de interés y beneficio humano. La distancia entre la eficiencia de la causa y su fin se cerraba en un ámbito de completo control por parte del agente humano, el ámbito de la experiencia sensible. Para ello había que relativizar, cuando no eliminar, los fines últimos, lo cual implicaba reducir el protagonismo y la presencia del espíritu en la naturaleza, y aumentar el de la materia y la causalidad eficiente. El dualismo cartesiano se presenta como una solución radical en la que la eliminación del espíritu en la naturaleza llega hasta hacerla inerte, pura y crasa materia, en la medida en que tal espíritu se aloja en la mente y se encierra dentro de los límites del humano pensamiento. El mecanicismo resulta de esa reconfiguración de materia y espíritu en que la primera se ve privada de toda presencia espiritual y se reduce en su inercia a transmitir pasivamente los encadenamientos de efectos y causas concebidos según designios y utilidad humanos; el resultado es una naturaleza humanizada, instrumentalizada, controlada, tecnificada, en fin, mecanizada; en otras palabras, mediatizada para fines estrictamente humanos (utilidad). La finalidad, no es de extrañar, se concibe desde la estrecha mira de los intereses y necesidades humanas, soportado en el conocimiento científico emergente. El resultado es un mundo corpóreo, ‘desalmado’, sin designios (fines), inerte y material que se rige por la mera causalidad eficiente y mecánica. En términos de nuestra pregunta por *alguien* más bien que nadie, Descartes significaría una especie de monopolio humano del espíritu frente a una naturaleza desacralizada: *alguien* en términos de una mente escindida de toda materia y corporalidad.

A la luz de este antecedente podemos otorgar cierta legitimidad al proyecto cartesiano que deriva en su dualismo. Pero con igual legitimidad Leibniz ve allí inconsistencias y peligros que se ve llamado a atajar. El contraste entre el mecanicismo cartesiano que se ve obligado a eliminar el finalismo, por un lado, y el sistema leibniziano que, por otro lado, saca a luz sus deficiencias y límites, es

un capítulo más de esta historia que rastrea el lugar que en esta ocupa el principio de razón suficiente. Y es claro que este lugar lo define de nuevo el modo como el espíritu, alma, lo simple, sustancial o mónada, se reacomoden en relación con la naturaleza. Al dualismo cartesiano, (igual que al monismo spinociano), Leibniz opondrá su pluralismo sustancial: un modo particular de restaurar el lugar de las formas, la mente o el espíritu, pero también de las voluntades y la agencia, es decir, el lugar de *alguien* en la naturaleza.

Spinoza tiene su merecido lugar en esta gradación de la presencia de *alguien* y los atributos agenciales en la naturaleza. Su noción de necesidad y de unicidad de sustancia, su determinismo y poco o nulo espacio para la libertad, llevan al mínimo posible la presencia de *alguien* en ese escenario en el que hasta el propio Dios es impersonal, asimilándose completamente a la naturaleza. Podríamos pensar esta posición monista de Spinoza como reactiva, legítimamente reactiva, respecto del dualismo cartesiano en la medida en que rebaja la escisión a nivel de la inmanencia de un todo unitario que se expresa en diversas formas paralelas sin afectar el todo ni escindirlo. No solo desvirtúa el monopolio del espíritu por parte de lo humano, sino que elimina cualquier espíritu presuntamente separado, escindido de la naturaleza real, postulando que Dios y el todo natural son lo mismo, y declinandole cualquier atributo humano como la libertad, la sabiduría, la misericordia etc, igual que cualquier facultad específicamente humana como voluntad, entendimiento, etc. Spinoza representa una respuesta casi explícita a nuestro problema en términos de ‘mejor nadie que alguien’. Aunque no se puede negar que su noción de individualidad sorprende por su lealtad a la inmanencia de la naturaleza y a su transitoriedad y carácter efímero, a diferencia de la permanencia sustancial tan cara para sus oponentes²⁷.

Habría que abordar la polémica con Spinoza como una relativa a la pregunta, ¿Por qué hay alguien más bien que nadie? La impersonalidad de la sustancia única constituye una tesis fuertemente adversa a la existencia de *alguien*. Los modos de pensamiento y voluntad restan entidad *agentiva*, en tanto *modos*, respecto de las hipotéticas sustancias individuales o mónadas leibnicianas. De esta manera la legitimidad de la pregunta que nos ocupa se pone a prueba en la controversia de Leibniz con Spinoza: la agencia, entendimiento, pensamiento y voluntad en calidad de modos, no de sustancias, no de individuos, exigiría de Leibniz una razón de por qué hay *alguien*, en términos sustanciales, individuales, más bien que tales modos impersonales, tal vez fragmentados, evanescentes y espectrales de una única sustancia también impersonal.

De tales dos puntos de vista, manifestamente opuestos, surge lo que podríamos llamar el pluralismo leibniciano que se expresa muy bien en sus propias palabras: “hay sustancias simples y sin extensión, *esparcidas* por toda la naturaleza, que deben subsistir con independencia de cualquier otro que no sea Dios, y que jamás están separadas de todo cuerpo organizado.”²⁸ Pero habría que tener cuidado de no interpretar este movimiento leibniciano como un mero retorno al animismo neoplatónico. Esa manera tan particular de expresar y describir la relación de lo simple, formal, sustancial, o monádico, con la materia, los cuerpos, la realidad

27 Cabañas, L., Esquisabel, O., (eds.): Leibniz frente a Spinoza. Una interpretación panorámica, Granada, Comares, 2014, es de mucha utilidad para el contraste entre Leibniz y Spinoza; comprueba que no podemos seguir leyendo al primero a espaldas del segundo.

28 Discurso preliminar § 10, en Leibniz Ensayos de Teodicea, OFC, Vol. 10, Granada, Comares, 2015, p. 44, el énfasis en cursiva es mío.

física, o naturaleza, es un hito interesante que nos da qué pensar. Si juntamos con esto su finalismo, a la vez que con su consecuente crítica al poder explicativo del mecanicismo, tendremos una noción de naturaleza con abundante y hegemónica presencia agencial.

Es claro, entonces, que hay sujetos, personas, agentes; pero lo que se nos dificulta hoy es que con ello, junto a Leibniz, estemos ante un reino de la gracia, incluso de los fines, un reino espiritual de la providencia; tal vez es demasiado sujeto, SUJETO, ALGUIEN, para una edad que no admite absolutos e incondicionales, nuestro tiempo de incertidumbre que sabe que es inevitable tener que lidiar con verdades enfrentadas, efímeras, plurales. Sin embargo, la pregunta por *alguien* es pertinente, además de limitada en relación con las respuestas a que nos tiene acostumbrado Leibniz. Podríamos empezar con algunas de sus enseñanzas, para nada despreciables, tales como que no hay que esperar hasta las personas o mónadas autoconscientes para comenzar a responder la pregunta. La presencia de rasgos, de indicios de *alguien*, incipiente y todo lo precaria que se quiera, ya está en *algo*, en los límites de la nada, si se puede hablar así, cuando su razón suficiente, de por qué existe más bien que no, remite finalmente a *alguien*, pues “más bien”, *potius... quam*, denota inteligencia y decisión (voluntad), es decir, atributos agenciales. Ateniéndonos a Leibniz, sería posible decir que entre nada y algo todavía no se requiere a *alguien*, pues la mera posibilidad, según él, “exige existencia”, y existe si no hay otra cosa que se lo impida en razón de su mayor perfección, o de su mejor lugar en el concurso total de la composibilidad de mundo. Por tanto, si bien lleva el conato de existencia cualquier posible por sí mismo, existir efectivamente requiere de la sabiduría y voluntad que entraña decidir en favor de lo mejor. [Recordemos que lo impersonal de la sustancia única spinociana está en estrecha relación con la existencia de todos los posibles; con la coextensividad entre posibles y existentes] Pero podríamos pensar también que tal “exigir existencia” de los posibles es ya una característica de lo que más adelante va a constituir a *alguien*: tendencia, movimiento propio, vitalidad...etc.

La razón de que haya algo es, finalmente, alguien; como se trata de razón suficiente, es decir, completa, entonces se trata de *Alguien*, con mayúscula²⁹. Pero *Alguien* así no responde por algo sin a la vez responder por todo; de eso trata la razón completa o suficiente. Por tanto, a *Alguien* le corresponde mundo, todo. ¿Es esa, acaso, la única manera de ser agente? ¿Responsable de todo o, inocuo en su actuar, responsable de nada? O lo hace todo, o nada. ¿Qué nos queda a los agentes que tal vez podamos hacernos cargo de algo, solo algo? Si aceptamos que la lógica del fin es la de la subordinación entre fines, entonces solo podemos ser agentes si disponemos de un fin último al que se subordinen todos los demás fines. ¿No es cruel decir que solo podemos actuar por mor de un fin cuando lo subordinamos a un fin supremo que no se subordina a ningún otro? ¿Tendrá entonces razón el argumento básico de G. Strawson³⁰? Solo habrá algo en virtud de *alguien*, y responderá a un designio de *alguien* solo si se trata de *alguien* que es *causa sui*, es decir *Alguien* con mayúscula.

29 “Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón” § 8, en OFC Vol. 2, p. 348.

30 Strawson, G.: “The impossibility of moral responsibility”, *Philosophical Studies* 75, 1994, pp. 5-24.

3

La pregunta, ¿por qué hay *alguien* y no más bien *nadie*? puede conducirnos entonces a *Alguien* absoluto; de hecho la fundamental pregunta por “algo más bien que nada”, tiene a *Alguien* por razón suficiente, sí, *Alguien* con mayúscula. Este argumento en el que alguien implica a *Alguien* sigue vigente o, al menos, ha estado circulando todavía hace un par de décadas bajo la figura de que si hay *alguien*, tiene que ser *Alguien*; es decir, si hay libertad, por tanto responsabilidad, ello tiene que verse desde el origen por el cual alguien decide libremente ser, existir, como *causa sui*. En términos leibnicianos solo Dios sería originariamente libre, nuestra humana libertad es derivada, otorgada, donada, si se puede hablar así. Pero lo que quiero poner de manifiesto es la tendencia del argumento, que se repite, como si no se considerara liquidada esa vía: hay *alguien* porque hay *Alguien*. O, en últimas, ser *alguien* implicaría ser *Alguien*.

Así, pues, *alguien* tiene su historia, su despliegue en formas y aspectos diversos que van componiendo lo que unas veces se nos presenta como persona, otras como individuo, unas más como agente, sujeto etc.; tal historia, suponemos, tiene el sentido de brindarle legitimidad a sus pretensiones de existencia con todos o algunos de sus atributos, en una u otra de sus expresiones. Pero lo que no se puede soslayar es que *alguien* también tiene sus detractores, precisamente quienes de entrada no comparten la fórmula que venimos enunciando como “alguien mejor que nadie”, y que por tanto no admitirían la pregunta ¿por qué hay alguien y no más bien nadie? Por tanto si *alguien* es la respuesta a la pregunta original de Leibniz, -¿por qué hay algo y no más bien nada?-, entonces poner en duda que “algo es mejor que nada”, de manera que no sea viable la pregunta, nos retrotrae a que tampoco “alguien es mejor que nadie”, pues alguien dependía de que “algo fuera mejor que nada”, y en ello se justificaba. Los que llamamos detractores de *alguien* se ocupan de extirpar todas sus formas, y de poner de manifiesto y en evidencia que *alguien* presupone a *Alguien*. Entre los contemporáneos de Leibniz encontramos ya figuras de primera línea que difícilmente comparten su entusiasmo por alguien o *Alguien*; se trataría nada menos que de Hobbes y Spinoza. Esto nos lleva a tomar en serio la idea de que no es tan obvio que mejor alguien que nadie. Entonces preguntamos, ¿por qué no más bien *nadie*? ¿Por qué no, si tiene reconocidos partidarios y célebres antecesores? Nietzsche nos pone a pensar cuando plasma en un párrafo varios de los aspectos centrales de alguien y los cuestiona:

“¿Qué es lo único que puede ser *nuestra* doctrina? -Que nadie le *da* al ser humano sus propiedades, ni Dios, ni la sociedad, ni sus padres y antecesores, ni *él mismo* (-el sinsentido de la representación que aquí acaba de ser rechazada ha sido enseñada como «libertad inteligible» por Kant, quizá ya también por Platón). *Nadie* es responsable de existir, de estar constituido de tal y tal manera, de existir en estas circunstancias, en este ambiente. La fatalidad de su ser no se ha de escapar de la fatalidad de todo lo que fue y de lo que será. *Él no* es la consecuencia de una intención propia, de una voluntad, de una finalidad; no se ha intentado alcanzar con él un «ideal de hombre» o un «ideal de felicidad» o un «ideal de moralidad»; es absurdo tratar de *encaminar* su ser hacia un fin cualquiera. *Nosotros* hemos inventado el concepto de fin, pues en la realidad *falta* la finalidad ... Uno es necesario, uno es un fragmento de la fatalidad; uno pertenece al todo, uno está en el todo; no hay nada que pueda juzgar, medir, comparar y condenar nuestro ser, pues ello

equivaldría a juzgar, medir, comparar y condenar el todo. Ahora bien, *nada hay fuera del todo*. La única gran liberación consiste en no responsabilizar a nadie, en no poder atribuir el modo de ser a una *causa prima*, en que el mundo no sea una unidad ni como sensorio ni como «espíritu»; sólo así se restablece nuevamente la inocencia del devenir. La idea de Dios ha sido hasta ahora la gran objeción contra la existencia. Nosotros negamos a Dios, y, al hacerlo, negamos la responsabilidad; sólo así redimimos el mundo.”³¹

En breve, nadie; ni Alguien, ni alguien.

Desde otra orilla y en una perspectiva más próxima a la actualidad, podemos traer a colación la idea que G. Strawson expresa en su denominado “argumento básico” (Basic Argument) que estaría a la base de la creencia en la responsabilidad moral y que se demuestra como un argumento que entraña algún absurdo, nada menos que el absurdo nuestro de tener que ser *Alguien* con mayúscula³². Sin entrar a evaluar la postura del autor, el argumento en cuestión pone de manifiesto que la responsabilidad moral de nuestras acciones implica responsabilidad sobre nuestro ser, sobre nuestra manera de ser; lo cual exige que nos concibamos como autores de nosotros mismos, como *causa sui*. En la medida en que el argumento conduce a que ser alguien implicaría ser Alguien, se pone de manifiesto el absurdo que ello significa, y así estaríamos apostando de nuevo que mejor *nadie* que *alguien*. Estamos así en un dilema entre *Alguien* con mayúscula y *nadie*, que prácticamente nos deja sin opciones. Tendríamos que desandar el camino y ver si la pregunta, ¿por qué hay *alguien* más bien que *nadie*? - se replantea en términos que admitan propuestas naturalistas, y no necesariamente solo dualistas o subjetivistas o espiritualistas. ¿Es acaso la única manera de ser alguien, que haya Alguien? La pregunta avanzaría así: ¿qué puede significar hoy ser *alguien*, si tenemos vedados ciertos caminos? Yo creería que los tales caminos también se replantearán y probablemente los conflictos ya vividos y transitados, incluso desvirtuados, se repetirán. En otras palabras, ¿cómo plantear el problema y sus tendencias hoy? Determinismo, hoy con la densidad del conocimiento científico sobre nuestra propia existencia, sigue enfrentando a libertarios. El determinismo, teológico o naturalista científico, no atenta contra la libertad en el sentido de impedirla, como sería el caso de la coacción. En el determinismo no hay propiamente coacción, lo que hay es imposibilidad del agente de apropiarse la acción, es decir, la imposibilidad de yo ser el agente de mis acciones, aunque sea el vehículo de ellas. Si no son mis acciones, no son propias de mí, entonces tampoco se puede decir que son acciones libres, que son acciones de un agente libre, pues, a la postre, alguien o algo obra a través de mí. Si no me puedo apropiarse las acciones como mías, entonces no soy agente, por tanto no soy *alguien*.

La encrucijada nos deja una posibilidad muy frágil de ser alguien, entre dos absolutos enfrentados, Alguien con mayúscula, y nadie; total responsabilidad frente al todo, o nula, en virtud de la impersonalidad del acaecer necesario de todo.

31 Nietzsche, *El Crepúsculo de los ídolos*. Los cuatro grandes errores, 8, en Nietzsche, F.: *Obras Completas* Vol. IV, Madrid, Tecnos 2016.

32 Strawson, G.: “The impossibility of moral responsibility”, *Philosophical Studies* 75, 1994, pp. 5-24.

4

Recapitulando: el principio de razón suficiente, y en la medida en que nos centramos en la fórmula ‘*potius... quam*’, nos lleva desde la posibilidad de las cosas (no-contradicción), cernida por la composibilidad entre ellas, hacia la existencia del conjunto de ellas según el mejor plan; su contingencia, es decir, su posibilidad de no ser, y la fragilidad existencial que ello conlleva para cada cosa, pondrá de manifiesto que ser parte del mejor plan es la razón suficiente de por qué existen *más bien* que no. Tal razón suficiente no es otra cosa que la razón de todo, su causa, su principio, que está fuera de todo, y que en su sabiduría e inteligencia sumas se nos presenta como *Alguien*, con mayúsculas, absolutamente responsable de todo. En el mundo de Leibniz esa razón de ser de todo está en cada cosa, yo diría, proporcionalmente; el mundo se sostiene por la presencia de su razón en el todo y en cada cosa en su medida. Acaso sea eso lo que nos quiere decir cuando afirma que el alma, la forma, lo simple, en fin *alguien*, está como diseminado, esparcido por todas partes³³. Cada cosa contingente, cuyo no ser es posible, se sostiene como mejor que no ser, como *potius existit quam non*. La razón de existir mejor que no, sabemos, es *alguien*, pues entraña sabiduría y decisión, y no es un asunto que se pueda dirimir entre meras potencias causales.

Sin embargo, al no tratarse de una pregunta leibniziana, *alguien* ya no es tan obvio como para no reiterar la pregunta que pone de manifiesto la perplejidad que nos viene aquejando: ¿acaso es claro para nosotros que mejor *alguien* que nadie? El asunto ciertamente trasciende a Leibniz, pues lo que en él se desgaja como respuesta a la pregunta que él mismo radicalmente planteó, ahora se somete a interrogación usurpando nosotros esa misma radicalidad para ella: ¿Por qué hay *alguien* y no *más bien nadie*? Esta presupone la pregunta por algo más bien que nada, cuya respuesta es, gracias a *Alguien*, sí, con mayúscula. Pero la radicalidad ahora pone en cuestión que *Alguien* con mayúscula sea la razón suficiente de lo que hay y más bien puja por el reconocimiento de *alguien*, ahora con minúscula, como carácter ontológico inherente y concurrente con el curso del mundo. La pregunta se plantea en un contexto contencioso: hay posturas que se atribuyen la posibilidad de un mundo sin nadie, sin perspectiva, sin fines, sin intenciones, y sin responsabilidades; un mundo, al decir de Nietzsche, redimido de toda culpa y que vuelve a “devenir inocentemente”. Si creemos, en contra de ello, que hay *alguien* entre las cosas del mundo, la pregunta se traduce en cuál es la razón de que haya *alguien* más bien que nadie: ¿por qué es mejor *alguien* que nadie? Todo esto sin que *Alguien* sea una opción, pues, a diferencia de *alguien*, no es una cosa del mundo; y Nietzsche también nos lo recuerda, al igual que Spinoza: nada hay fuera del todo.

Apostaría a que ello no es necesario, a saber, que si hay alguien es porque haya *Alguien*, tal vez una apuesta contra Pascal. Puede que el precio sea que tengamos que reconocer que vamos a la deriva, algo que Leibniz tal vez no intuyó [o que, adrede, excluyó]: que somos responsables y libres, sin responsabilidad última y sin libertad absoluta, por tanto sin requerir ser responsables de nuestro ser, o de tener a *Alguien* a quien responsabilizar en último término de nuestro ser. Esto también entrañaría que nos resignamos a que no hay razón suficiente, esa que entendimos con Leibniz

33 Discurso preliminar § 10, en Leibniz, G. W.: *Ensayos de Teodicea*, OFC, Vol. 10, Granada, Comares, 2015, p. 44.

como razón completa que implicaba a su vez un mundo completamente determinado (compatible con las determinaciones de la libertad). Podríamos explorar si razón suficiente y completa son ciertamente idénticas, como supusimos al comienzo; podríamos relativizar tal suficiencia si preguntamos, ¿para qué suficiente? ¿Para nuestra vida? Para apropiarnos la vida como nuestra sin depender de *Alguien*, pues ya somos *alguien*, alguien que va a la deriva. Vamos a la deriva, seguramente nuestra deriva, vulnerable a convergencias o choques con otras derivas, con imprevisibles cauces; o tendremos que concluir, más pesimistas, que estamos perdidos. Perdidos o a la deriva, ¿cuál es la diferencia? ¿Será eso lo que nos anuncia Nietzsche bajo la divisa de “restablecer la inocencia del devenir”?

Por otra parte, de quién hablamos cuando decimos *nosotros*? ¿Es algo apenas retórico? ¿Tiene sentido decir que yo voy a la deriva, y que se trata de mi deriva, susceptible ella de encontrarse con otras derivas, juntarse o chocar con ellas? Creo que la primera persona en singular es víctima de un agotamiento histórico, tal vez también filosófico; somos responsables *entre nosotros*, no cada uno ante sí mismo (o ante Alguien, con mayúscula). Y no vale creer que siendo en ambos casos, yo y nosotros, primera persona, se trate de un simple plural (asunto cuantitativo) que no hace significativa la diferencia: “nosotros” además contiene la tensión entre tu y yo y no la puede desconocer, pues es la que dinamiza al nosotros (asunto cualitativo). “Nosotros” no es simplemente un yo más grande, muchos yoes. Nosotros somos tu y yo, entonces, no solo primeras personas, sino también segundas, de las cuales nos convertimos en sus segundas, cuando ellas son primeras, ... y, -aquí entre nos-, hablamos de terceras personas que, a su vez, cuchichean y murmuran sobre nosotros.

Pero, entonces, “nosotros”, como agentes, ¿implica a la postre acuerdo unánime, universalidad del fin de nuestras acciones? En otras palabras, leibnicianas por cierto, “nosotros” (comunidad de espíritus) implica reino de los fines (de la gracia)³⁴. Si a partir de “tú y yo” concordamos fines, entonces ¿nosotros estamos jalonados por el mismo fin? O, si los múltiples fines de la acción de tantas comunidades, individualidades y, en general, de la humanidad, vectorialmente dan como resultante una dirección, ¿vamos todos en esa dirección, de manera que podamos decir que ese fin nos orienta? ¿Equivaldría ello a decir que obramos confiados en que nuestros fines particulares están acogidos ya en el fin y propósito del plan general? Leibniz nos ha enseñado que mientras este plan general como diseño único es fruto de una gran sabiduría, de donde precisamente nuestra confianza, en cambio no parece ser ello el caso de la resultante vectorial que se parece más a lo que describimos como ir a la deriva, más bien angustiados que confiados. Sin embargo, Hume saldría al paso a decirnos que tal deriva, tal ausencia de sabio plan y de predeterminación, no carece de orden, de predictibilidad, al menos con base en los antecedentes empíricos, en la costumbre y en la inferibilidad que admite. Hume, igual que Leibniz, vincula eficiencia y finalidad, naturaleza y moral, pero no cree que tal vínculo dependa de una armonía preestablecida desde un único plan, sino que es inferible a partir de la experiencia y de la interdependencia de los seres humanos³⁵, suficiente para producir la confianza y certidumbre que se necesita para la vida. Y entonces nos preguntamos si hay acaso una noción de razón que a partir de la experiencia y la

34 Leibniz, G. W.: “Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón” § 15, OFC, Vol. 2, p. 350; Leibniz, “Monadología” §§ 84-87, OFC, Vol. 2, p. 340-341.

35 Hume, D.: Investigación sobre el conocimiento humano, Madrid, Alianza Editorial, 1980. p. 113.

intersubjetividad converja en aspectos centrales con otra que parte de su propia suficiencia, autolimitación y demás propiedades que garantizan su trascendentalidad, no necesariamente su trascendencia³⁶. O si más bien los términos de la confrontación quedan definitivamente entre la jurisdicción de la experiencia (inmanencia) y la de lo trascendente.

Llegamos así a la consideración sobre la incomodidad que ha estado significando *Alguien* con mayúscula, precisamente lo trascendente de que venimos hablando. La molestia está asociada obviamente con la Teodicea leibniziana y la teología allí implicada. Sin embargo, no está demás alentar la sospecha de que tal trasfondo presuntamente teológico concierne a la circunstancia de la filosofía de Leibniz y tiene alcance meramente accidental. Si esto es así, entonces Leibniz no estaría preocupado tanto por una doctrina teológica como por una doctrina de la razón; quedar molestos por la circunstancia teológica en que acaece tal doctrina e invalidar por ello la propuesta puede ser contraproducente. En cambio, si invertimos la relación entre teología y razón, y pensamos que el fondo del asunto es la razón, mientras su apariencia, circunstancia o accidente es la teología, entonces cambiamos el enfoque y debe empezar a aparecer más nítidamente el legado de Leibniz, su idea de la unidad, autonomía, versatilidad, autolimitación y dinámica de la razón³⁷; algo distinto de los atributos divinos en que circunstancial e históricamente se concretizan esas y otras propiedades de la razón. Así, la incomodidad persistente por *Alguien* con mayúscula, en la medida en que se despersonaliza y desdiviniza o desteologiza la propuesta de Leibniz, debe desaparecer para dar relieve a *alguien* sin más. De esta manera, la cuestión de “alguien mejor que nadie” que nos ha ocupado hasta ahora tendría trámite posible entre nosotros, en nuestra interdependencia inmanente a nosotros mismos y al dinamismo de nuestras relaciones sin necesidad de incurrir en absolutos del tamaño de *Alguien* con mayúscula.

Queda pues al descubierto el supuesto silencioso del principio de razón suficiente en Leibniz, así como el compromiso con una noción trascendente de razón que yacía bajo las adherencias teológicas (*Alguien* con mayúsculas). Pero una vez despejamos tales adherencias como meras circunstancias y accidentes nos encontramos una razón dinamizada por la intesubjetividad humana (*alguien* con minúsculas probablemente abierta a subjetividades no humanas), una razón siempre en construcción. En medio de ello hemos encontrado el escollo que significa la posibilidad de ‘mejor nadie que *Alguien*’, el cual enfrentamos también con las minúsculas, con *alguien* en plural que resiste y se sostiene en su finitud e interdependencia; *alguien* contingente que asume su finitud y su riesgo de ser nadie, a menos que deje su huella en *alguien* otro y así sucesivamente.

36 J. A. Nicolás: “El Principio de razón suficiente en Leibniz: una propuesta de interpretación”, en J. A. Nicolás y N. Offenberger, 2016, pp. 35-38; su interpretación del principio de razón suficiente ofrece un tratamiento de la razón al margen de tales circunstancias teológicas que resultan incómodas. La idea de la trascendentalidad de la razón, o de sus principios, es un alivio para la incomodidad generada por una supuesta trascendencia teológica que poco o nada se corresponde con la primera.

37 *Ibid.* p. 16; J. A. Nicolás pone de relieve en Leibniz una noción dinámica y funcional de razón, mucho más versátil que esa noción fija y estructural que se agota en su deductivismo y en su verticalidad.

Referencias Bibliográficas

- Baumgarten, A. G.: *Metaphysics*. Londres, Bloomsbury, 2014.
- Cabañas, L., Esquisabel, O., (eds.): *Leibniz frente a Spinoza. Una interpretación panorámica*, Granada, Comares, 2014.
- Dascal, M. (Editor): *Leibniz: What kind of Rationalist?*, Dordrecht, Springer, 2009.
- Heidegger, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Frankfurt, Klostermann, 1990.
- Hume, D.: *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.
- Hobbes, Th.: *Elements of Philosophy, De Corpore*, en *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, London, John Bohn, 1839, Vol. I.
- Knuuttila, S.: “Anselm on modality”, en Brian Davies y Brian Leftow (eds.), *Companion to Anselm*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 111-131.
- Leibniz, G. W.: *Obras Filosóficas y Científicas*, Granada, Comares, 2007 ss.
- Leibniz, G. W.: *Metafísica*, en *Obras Filosóficas y Científicas*, Vol. 2, Granada, Comares, 2010.
- Leibniz, G. W.: *Ensayos de Teodicea*, en *Obras Filosóficas y Científicas*, Vol. 10, Granada, Comares, 2015.
- Leibniz, G. W.: *Escritos Religiosos y teológicos*, en *Obras Filosóficas y Científicas*, Vol. 11, Granada, Comares, 2019.
- Leibniz, G. W.: *Philosophische Schriften*, Tomo 4: 1677-1690, partes A, B, C e índices, Berlín, Akademie Verlag, 2006.
- Leibniz, G. W.: *De Summa Rerum. Metaphysical papers, 1675-1766*, New Haven, Yale University Press, 1992.
- Leibniz, G. W.: *Methodus vitae*, Valencia, Universidad Politécnica de Valencia, 2000-2001.
- Leibniz, G. W.: *Escritos Filosóficos*, Charcas, Buenos Aires, 1982.
- Leibniz, G. W.: “Resumen de Metafísica” (1703), en OFC, Vol. 2, pp. 301-303.
- Leibniz, G. W.: “Monadología” (1714), en OFC, Vol. 2, pp. 327-342.
- Leibniz, G. W.: “Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón (1714), en OFC, Vol. 2, pp. 343-351.
- Leibniz, G. W.: “Sobre el argumento de san Anselmo”, en OFC, Vol. 11, pp. 411-414.
- Leibniz, G. W.: “La demostración de la existencia de Dios en san Anselmo”, en OFC, Vol. 11, pp. 415-417.
- Leibniz, G. W.: “Si el ser necesario es posible, existe” (1689-90), en OFC, Vol. 2, p. 211.
- Leibniz, G. W.: “Compendio sobre la controversia, reducida a argumentos según reglas”, en OFC, Vol. 10, pp. 383-394.
- Leibniz, G. W.: “La razón por la que existen estas cosas más bien que otras” (1689), en OFC, Vol. 2, pp. 209-210.
- Leibniz, G. W.: “Sobre la naturaleza de la verdad, la contingencia y la indiferencia y sobre la libertad y la predeterminación” (1686), en OFC, Vol. 2, pp. 151-160.
- Leibniz, G. W.: “Sobre la Contingencia” (1689), en OFC, Vol. 2, pp. 215-216.
- Leibniz, G. W.: “Ad Ethicam”, en *Philosophische Schriften*, Tomo 4, parte B, pp. 1765-1776.
- Leibniz, G. W.: “Observaciones a la Ética de Spinoza”, en *Methodus Vitae*, Vol. II, pp. 52-65.
- Leibniz, G. W.: “Verdades necesarias y contingentes” (1686), en *Escritos Filosóficos*, Buenos Aires, Charcas, 1982, pp. 328-338.
- Leibniz, G. W.: “Verdades primeras”, en *Escritos Filosóficos*, pp. 339-345.
- Leibniz, G. W.: “De la naturaleza de la verdad”, en *Escritos Filosóficos*, pp. 346-348.
- Leibniz, G. W.: “La profesión de fe del filósofo” (1673), en OFC, Vol. 2, pp. 23-67.

- Leibniz, G. W.: “Espécimen de las invenciones relativas a los maravillosos arcanos de la naturaleza en general”(1686), en *Methodus Vitae*, Vol. II, 148-156.
- Leibniz, G. W.: *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, Madrid, Tecnos, 1990.
- Madanes, L.: “El principio de razón suficiente en Spinoza”, en *Methodus. Revista Internacional de Filosofía Moderna*, 4, 2009, pp. 46-60.
- Manzini, F.: “Leibniz on Spinoza’s Principle of Sufficient Reason”, en M. Kulstad, M. Lærke y D. Snyder (eds.), *The Philosophy of the Young Leibniz, Studia Leibnitiana* SH 35, Franz Steiner Verlag, 2009, pp. 221-231.
- Nicolás, J. A.: “El Principio de razón suficiente en Leibniz: una propuesta de interpretación”, en J. A. Nicolás y N. Offenberger, 2016.
- Nicolás, J. A., Offenberger N.: *Beiträge zu Leibniz’ Rezeption der Aristotelischen Logik und Metaphysik*, G. Olms Verlag, Hildesheim, 2016.
- Nietzsche, F.: *Obras Completas*, Vol. IV, Madrid, Tecnos, 2016.
- Piro, F.: “For a History of Leibniz’s Principle of Sufficient Reason. First Formulations and Their Historical Background”, en Dascal (ed.), 2009, pp. 463-478.
- Roldán, C.: “Estudio Preliminar: La salida leibniziana del laberinto de la libertad”, en *Leibniz: Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino* Madrid, Tecnos 1990.
- Spinoza, B.: *Ética*, Madrid, Editora Nacional, 1979.
- Spinoza, B.: *Die Ethik*. Lateinisch / Deutsch, Stuttgart, Reclam, 1977.
- Strawson, G.: “The impossibility of moral responsibility”, *Philosophical Studies* 75, 1994, pp. 5-24.