

El principio, los principios, el optimismo

Juan Carlos Jiménez García

Resumen

El asunto de este artículo, es exponer alguno de los supuestos o principios del famoso y ridiculizado optimismo de Leibniz, que Ortega, con mayor agudeza que otros, contribuyó a poner en claro, por la importancia que éstos tuvieron en su filosofía. Particularmente nos ocupamos del principio de que no todo posible existe, del principio de lo mejor y, sobre todo, de la ley de continuidad, que juega un papel fundamental, a la vez que paradójico, en el optimismo y en el racionalismo, tanto para Leibniz como para el propio Ortega.

Palabras clave

Leibniz, Ortega y Gasset, optimismo, posibilidad, principio de lo mejor, ley de continuidad, racionalismo

Abstract

The subject of this article is to show the assumptions or principles of the famous Leibniz's optimism. These principles are very important into Ortega's philosophy; so he has contributed to clear them with more shrewdness than others. In particular, we deal with the principle of that not all possibles will exist or will become, about the principle of the best, and over all, the continuity law, that plays a fundamental role, paradoxical at once, in the optimism and rationalism, for they both Leibniz and Ortega.

Keywords

Leibniz, Ortega y Gasset, optimism, possibilities, principle of the best, continuity law, rationalism

El título de este artículo es “El principio, los principios, el optimismo”. Su asunto se torna más concreto si digo que viene a exponer temas, como el del optimismo, que se ventilaron en el diálogo y confrontación que Ortega y Gasset mantuvo durante la primavera y verano del año 1947 con G. W. Leibniz, hombre éste, “que en forma más intensa, completa y acendrada simboliza –al decir de Ortega– el destino intelectual de Europa” (*Oc83*, VIII, 325)¹. No exageraba Ortega al valorar así a Leibniz, como, espero, se tendrá

¹ *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Las múltiples referencias a este escrito de ORTEGA se hacen siguiendo la edición de sus *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983. El número en romanos indica el tomo, y el arábigo, la página.

Cómo citar este artículo:

Jiménez García, J. C. (2005). El principio, los principios, el optimismo. *Revista de Estudios Orteguianos*, (10/11), 197-218.
<https://doi.org/10.63487/reo.660>

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 10/11. 2005
 mayo y noviembre



Este contenido se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento - Licencia no comercial - Sin obra derivada. Licencia internacional CC BY-NC-ND 4.0

oportunidad de comprobar, merced al asunto que da título a este artículo.

Imagino que más de uno se preguntará en su fuero interno si no será una extravagancia de las más insensatas y estériles, impropia de gentes de provecho, andar –como Ortega– dialogando con difuntos de más de dos siglos. A esta pregunta Ortega tenía, que yo sepa, destinadas dos respuestas que, en el fondo, bien puede ser una. La primera de ellas (un tanto tétrica, pero cierta) sólo puede satisfacer a los filósofos, y dice así: “Filosofía es una especie de robinsonismo. Lo específico estriba en que el Robinson filosófico no vive en una isla desierta, sino en una *isla desertada* cuyos habitantes anteriores hayan muerto todos. Es la isla de los muertos: de los filósofos muertos, únicos compañeros de que la filosofía, en su soledad, ha de menester y con quienes tiene trato” (*Oc83*, VIII, 82). La segunda respuesta está destinada a todo ser humano, independientemente de su condición. Dice así: “La Historia es el ensayo que el hombre hace de entender a los demás” (*Oc83*, III, p. 252). No se vaya a creer que Ortega está exclusivamente pensando en la historia con mayúsculas, la historia de las naciones, de las civilizaciones, etc., sino también piensa en la historia que a cada uno de nosotros nos toca vivir, con lo cual cobran sus palabras palpable verdad; ya que si la vida de cada uno, considerada como historia, es el o los ensayos que tenemos que hacer (nos guste o no) para entender a los demás, ¿qué tiene de extravagante o de inútil intentar entender a los demás que aunque ya no formen parte de nuestro presente, si forman parte de nuestra vida, pues si “El hombre es hoy lo que es” es porque, como señalaba Ortega, “ayer fue otra cosa” (*Oc83*, XII, 237)?².

En fin, dejemos a un lado esta reflexión previa y pongamos manos a la obra, como se suele decir.

Voy a comenzar por donde comienza la más famosa y genial sátira del optimismo, por ser a la vez su más influyente vulgarización. Es decir, empezamos con el *Cándido* de Voltaire diciendo que es optimismo:

Pangloss enseñaba metafísico –teólogo– cosmologonigología. Demostraba admirablemente que no hay efecto sin causa y que, en este mundo, el mejor de los posibles, el castillo de monseñor barón era el más bello de los castillos, y la señora baronesa la mejor de las baronesas posibles (cap. I)³.

Como es sabido Pangloss o el “Todoloexplica” (que eso quiere decir la palabra

² “La vida humana es lo que es en cada momento, en vista de un pasado que en el presente perdura y preactúa. Para denominar este carácter de nuestra realidad no tenemos otra palabra que *historicidad*” (*Oc83*, VI, 392). En palabras de todos conocidas: “El hombre no tiene naturaleza, lo que tiene es historia; porque *historia* es el modo de ser de un ente que es constitutivamente, radicalmente, *movilidad* y cambio” (*Oc83*, XII, 237).

³ *Cándido*, trad. de Elena Diego. Madrid: Cátedra, 1997, p. 60.

“Pangloss”) es una caricatura de Leibniz o de Chr. Wolf, en su época el más famoso discípulo de Leibniz. Voltaire no erraba al caricaturizar (que no caracterizar) con las palabras antes citadas la fisonomía del optimismo de Leibniz y de sus seguidores. Daba plenamente en el blanco, pues el universo en el que vivimos es, según Leibniz, el mejor de una infinidad de mundos o universos posibles, descartados de la existencia por ser peores que el universo existente. Con su proverbial agudeza, Voltaire supo captar lo que sus contemporáneos pensaban de la *Teodicea* de Leibniz. No en vano el término “optimismo” se acuñó en Francia veintiún años después del fallecimiento de Leibniz para bautizar precisamente la filosofía expresada en su *Teodicea*. Se piense lo que se piense del valor filosófico de la *Teodicea* y de su lugar en el conjunto de la obra de Leibniz, el caso es que este libro es uno de esos escasísimos libros cuya influencia en el pensamiento occidental posterior a través de sus motivos (de los cuales el optimismo es el más sobresaliente, pero no el único) ha sido enorme, aplastante (esa es la palabra), como ha puesto de relieve O. Marquard, quien enfáticamente declara que “donde hay teodicea, hay edad moderna; donde hay edad moderna, hay teodicea”⁴.

De la magnitud y calado de la influencia en la posteridad de la teodicea leibniziana y de sus motivos sólo puedo proporcionar aquí un botón de nuestra, eso sí, un botón que es como un espejo de toda la modernidad, pues se trata de *Las lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel. En la introducción general a éstas se declara lo siguiente:

Nuestra consideración es, por tanto, una teodicea, una justificación de Dios, como la que Leibniz intentó metafísicamente, a su modo, en categorías aún abstractas e indeterminadas: se propuso concebir el mal existente en el mundo, incluyendo el mal moral, y reconciliar al espíritu pensante con lo negativo. Y es en la historia universal donde la masa entera del mal concreto aparece ante nuestros ojos⁵.

Rogaría que no se perdiera de vista estas palabras del filósofo alemán; sobre todo eso de que el sentido de la historia es “reconciliar el espíritu pensante con lo negativo”, o sea, con el mal existente en el mundo, pues son como el hilo conductor, no siempre visible, de lo que trato de contar.

Pero, regresemos a la supuesta fuente de donde brota este modo optimista de entender la historia y, en último término, el universo, que Hegel ilustrará como pocos en sus vicios y virtudes. Es decir, regresemos a Leibniz, con el fin de esbozar alguno de los entresijos o principios del optimismo, que el propio Ortega con mayor agudeza que muchos estudiosos de Leibniz contribuyó a des-

⁴ *Apología de lo contingente*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2000, p. 30.

⁵ Trad. de J. Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1974, p. 56.

brozar y a poner en claro, pues en ello le iba la suerte de su faena filosófica.

Y bien, ha llegado el momento de hablar del principio, o más bien, como se verá de los principios, pues Leibniz –como acertadamente diagnosticara Ortega– es “por excelencia el hombre de los principios” (*Oc83*, VIII, 64). Pero antes de nada habrá que saber que entendía Leibniz por principio; tarea enorme, si se quiere realizarla a carta cabal. No es asunto de este artículo abrumar con semejante tarea⁶. Baste aquí lo siguiente: “Principium dicitur id quod in se continet rationem alterius”. Ésta es la definición de principio, breve, precisa y fiel a Leibniz que hallamos en la *Ontología* (parágrafo 70) de Chr. Wolf. Leibniz, más prolijo y quizás menos claro, dice así:

Llamo principios a todas las verdades fundamentales que son suficientes, para obtener de ellas todas las conclusiones (G.P., VII, p. 82)⁷.

Es decir, los principios, cada principio es una verdad fundamental, un fundamento, un “dato suficiente”, dice en otro lugar Leibniz (cfr. G.P., VII, p. 60), capaz de dar razón de otras verdades, aunque sólo el conjunto de todos los principios sea suficiente razón de todo. En *La idea de principio en Leibniz* Ortega insistirá en lo mismo: “Principio es precisamente lo *suficiente*” (*Oc83*, VIII, 189) y lo es, porque es “razón de otra cosa, que con él se puede probar otra proposición” (*ibidem*, 69). “En este caso lo decisivo –concluye– en un *principio* es que tengan consecuencias, no lo que él sea por sí” (*idem*).

Lamento no poder detenerme más, por el momento, en la aclaración orteguiana de la idea de principio. Nos desviaría en exceso del asunto de este artículo. Brevemente, mi tesis sobre la anterior cuestión es la que sigue: Todo principio (aunque sea hipotético) que Leibniz admita como tal es para él un modo de dar razón o de determinar en un cierto ámbito “por qué la cosa ha sucedido y por qué no ha sido de otra manera” (G.P., VI, p. 389). Pero ningún principio es por sí solo el principio de razón suficiente (ni siquiera el principio generalísimo de razón suficiente, que se consuma en aquella célebre y estéril formalidad de que nada hay sin razón, ridiculizada por Voltaire y después por Kant, Hegel y Heidegger); es decir, ningún principio es suficiente o basta, más allá de su ámbito o contexto, para dar razón de todo. En cambio, todos los

⁶ En un artículo publicado en la revista *Laguna* titulado “¿El principio de razón suficiente o los principios de razón suficientes?”, he tratado de expresar mal que bien qué entendía Leibniz por principio (cfr. *Laguna*, VII (2000)).

⁷ En adelante utilizaremos la abreviatura G.P., seguida del número de volumen en romanos y el número de página en arábigos. Dicha abreviatura corresponde a G. W. LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften*, 7 vols., C. I. GERHARDT (ed.). Berlín: 1875-1890, reimp. Hildesheim: G. Olms, 1978.

principios o “verdades fundamentales”, en el supuesto, las más de la veces no admitido por Leibniz, de que el sistema de los principios se pueda cerrar definitiva y no provisionalmente, si que serían suficientes para dar razón de todo.

“Je commence par les principes” (G.P., VII, p. 451) declara Leibniz, pues “todo ocurre por razones determinantes” (G.P., VI, p. 389). Efectivamente tanto los principios rotulados como lógicos y matemáticos, a la cabeza de los cuales se halla el principio de identidad y de no contradicción (cfr. G.P., VII, p. 355), como los principios que cabría denominar extralógicos, a la cabeza de los cuales se halla el principio de lo mejor o de la perfección, son diversos modos de dar razón para Leibniz y, en definitiva, “los grandes principios de la razón –escribe éste–, que tienen lugar por todas partes y que son los fundamentos de nuestros conocimientos”⁸. Modos de dar razón agrupables, si se quiere, en modelos irreductibles entre sí, de modo que cabe adjudicarle a Leibniz un “pluralismo metodológico” de la fundamentación o del dar razón⁹ que, por cierto, mal casa con la interpretación orteguiana del “modo leibniziano” de dar razón o pensar, que queda reducido –injustificadamente, a nuestro juicio– al método deductivo. “Pensar es probar” sentencia Ortega del “modo leibniziano” de dar razón o de entender los principios. Ciertamente si por probar no se entiende exclusivamente demostrar o deducir, como erróneamente afirma alguna que otra vez Ortega (cfr. *Oc83*, VIII, 153), pasando por alto que para Leibniz, como para Aristóteles, hay principios que “tienen que ser incontrolables, evidencias intuitivas de intuición sensible” (*Oc83*, VIII, 152), tal es el notable caso del principio de identidad y de no contradicción (cfr. *Op.*, p. 186)¹⁰ y de las “percepciones inmediatas”, primeras verdades de hecho, comenzando por la de que existe algo en lugar de nada (cfr. *G.M.*, V, p. 18, nota). Así que, si, como quiere Ortega, para Leibniz “pensar es probar”, probar no se limita a demostrar, sino que abarca también ensayar, tentar, experimentar, intuir, etc.¹¹.

⁸ E. BODEMANN, *Der Briefwechsel des G. W. Leibniz in der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover*. Hannover: 1895, reimp. Hildesheim: G. Olms, 1966, p. 115.

⁹ Juan A. NICOLÁS, *Razón, verdad y libertad en G. W. Leibniz*. Granada: Universidad de Granada, 1993, pp. 252-253.

¹⁰ La abreviatura *Op.* corresponde a *Opusculum et fragments inédits de Leibniz*, L. COUTURAT (ed.). París: 1903, reimp., Hildesheim: G. Olms, 1988.

¹¹ Más acertado en lo tocante a este asunto anda Ortega en otros lugares: “Leibniz no tiene otro remedio que aceptar lo que más dolor podía ocasionarle: que la definición o razón descansa a la postre en la simple intuición [...]. El racionalismo quisiera que toda cosa fuese conocida por otra (su *razón*); pero es el caso que las últimas cosas sólo se conocen por sí mismas, por tanto *irracionalmente*, y que de este saber intuitivo e irracional depende a la postre, el racional [...]. El método de *analyses des concepts* que Leibniz instaura no puede, según el mismo advierte, *mener l'analyse jusqu'au bout*. Esto es lo que hace inadmisibile el racionalismo para todo espíritu severo y veraz” (“Ni vitalismo ni racionalismo”, *Oc83*, III, 275).

Una vez hechas las anteriores aclaraciones sobre la idea de principio en Leibniz, regresemos al asunto que da título a este artículo: ¿Cuál es el principio (o los principios) del optimismo de Leibniz y qué hizo Ortega con ellos? Comencemos por lo más evidente o consabido. El principio que directamente fundamenta el optimismo para Leibniz (y como se verá también para Ortega) es el principio de lo mejor, de la conveniencia o de la perfección, que de todos esos modos lo llamó Leibniz.

El principio de lo mejor que, según Leibniz, es “la razón suficiente” del universo en el que vivimos (cfr. G.P., VII, p. 390; III, p. 402; IV, p. 438) o “primer principio de las cosas existentes” (Grua, p. 301)¹², es para éste, un principio contingente o indemostrable *a priori* (cfr. Grua, pp. 301 y 492). Un principio, pues, que no casa bien con un racionalismo extremo, ya que ateniéndonos a la famosa y crucial distinción de Leibniz entre verdades de razón o demostrables y verdades de hecho o indemostrables, el principio de lo mejor cae fuera de las verdades demostrables, incluso para Dios, según él (cfr. G.M., III, p. 576)¹³. Es una verdad de hecho o contingente, por muy especial que sea, que lo es, semejante verdad de hecho. Estamos de lleno en el principal entresijo del optimismo de Leibniz y ya nos da que pensar, pues nos invita a preguntar hasta qué punto cumple con su más notoria seña de identidad: ser racionalista. Para responder a esta interrogación, es decir, para responder a la pregunta de por qué el principio de lo mejor o “principio de razón suficiente de las cosas” es para Leibniz un principio indemostrable, tenemos que asomarnos al entramado o sistema de los principios leibnicianos, es decir, dejar el singular del principio, para aventurarnos en el plural de los principios, pues “mis principios –dice Leibniz– son tales que apenas se pueden separarlos unos de otros. Quien conoce bien uno solo, los conoce todos” (G.P., II, p. 412). Un sistema que tentativamente ha de reconstruir cualquier lector de una obra vasta, dispersa y abierta como pocas, a la que muy bien podría servir de prólogo la siguiente declaración del propio Leibniz:

Mi sistema no es un cuerpo completo de Filosofía y no pretendo en absoluto dar razón de todo lo que otros han pretendido explicar. Es preciso ir gradualmente para ir con pasos seguros. Comienzo por los principios (G.P., VII, p. 451).

¹² La denominación Grua corresponde a G. W. LEIBNIZ: *Textes inédits d'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre*, 2 vols., G. GRUA (ed.). París: P. U. F., 1948, reimp. 1998.

¹³ La abreviatura G.M. corresponde a G. W. LEIBNIZ, *Mathematische Schriften*, 7 vols., C. I. GERHARDT (ed). Berlín: 1849-1863, reimp. Hildesheim: G. Olms, 1971.

Una declaración que, por cierto, no deja de ser chocante, pues el proyecto filosófico de Leibniz, parece ser de una ambición extrema al invocar como principio generalísimo y supremo de dicho proyecto el principio de razón suficiente en su más amplia generalidad, según el cual “nada hay sin razón” (Op., p. 11), del cual el principio de lo mejor no es más que una expresión entre otros principios, aunque muy importante.

Pues bien, presentemos el entramado de principios entre los que se asienta el principio de lo mejor, comenzando por el principio más decisivo y también el más genuinamente leibniciano. Dice así: Dios no puede crear todo lo posible (Leibniz emplea el plural: todos los posibles; y sus razones tiene que no puedo explicar aquí), pues no todos los posibles o posibilidades llegan a existir o son, como dice él, “composibles” o compatibles en una misma serie o mundo por infinito que sea éste (cfr. Grua, p. 305; Op., p. 530)¹⁴. Este principio o tesis es para Leibniz una verdad necesaria o de razón (lo cual, dicho sea de paso, no quiere decir que sea una verdad o principio evidente que no requiera prueba o demostración), puesto que es una verdad relativa a los posibles y “todas las verdades relativas a los posibles [...] se basan en el principio de contradicción” (Grua, pp. 287-288).

No es éste el lugar para exponer los intentos llevados a cabo por Leibniz para demostrar que no todo posible existe. En una investigación, todavía en curso, defendemos que Leibniz intentó demostrar el mencionado principio en clave matemática y basándose en otros principios previos o más radicales (que diría Ortega) en el entramado jerárquico de sus principios, entre los que destaca el principio de identidad y de no contradicción, así como en otras verdades de razón o principios, como que hay o se dan infinitos posibles, que éstos son combinables o composibles en diversos universos posibles, etc. Leibniz, por lo demás, es consciente –en parte debido a la lectura de la *Ética* de Spinoza– de que cualquier justificación o demostración de que no todo posible existe, que pretenda un asomo de legitimidad, no puede marginar el infinito. Si el universo existente fuese finito, no habría problema alguno de justificación: sería evidente o casi que no todos los posibles existen o llegan a existir. Pero, no es el caso, el universo en el que vivimos es infinito para Leibniz y, por tanto, hay que justificar que por infinito que sea el universo existente, no contiene todos los posibles, como pensaba Spinoza¹⁵. El infinito, dice Leibniz, es “la raíz

¹⁴ Con el concepto de composibilidad Leibniz alude al carácter esencialmente relacional de los posibles, que implican a la serie o mundo del que forman parte o al que expresan junto a otros posibles.

¹⁵ Cfr. *Ética* I, prop. XVII, escolio.

de la contingencia" (G.P., VII, p. 200) de manera que la o las razones de la incomposibilidad de los infinitos posibles en un mismo universo infinito, han de buscarse en el modo de entender (en buena medida matemático, aunque escasamente formalizado para el gusto y las necesidades de la matemática actual) el infinito por parte de Leibniz.

En fin, el principio de que no todo posible existe, más que un principio positivo, es para Leibniz un principio negativo, pues no dice cómo puede ser o es el universo existente ni por qué hay algo más bien que nada, sino cómo no puede ser el universo existente¹⁶: no puede ser la totalidad de los posibles, o sea, este universo no es el único posible o elegible por la voluntad divina, ya que necesariamente hay una infinidad de universos posibles, tal y como se deduce, según Leibniz, de que no todos los posibles existan (cfr. G.P., III, p. 558). El principio de que no todo posible existe es la condición o razón *sine qua non* (que no suficiente, como se verá) de la contingencia o de la no necesidad del universo existente o, en el lenguaje teológico del que Leibniz nunca se apartó, de la libertad o voluntad divina (cfr. G.P., II, p. 56): Dios podría haber elegido crear otros universos en lugar del actual, e incluso no haber creado ninguno. Pero, además de destruir "la contingencia y la libertad", admitir que todos los posibles se realicen, como defiende Spinoza y cualquier filosofía fatalista, conllevaría para Leibniz la negación del principio de lo mejor, pues este principio se convertiría en inútil.

Así pues, el principio de que no todo posible existe ocupa una posición central en la arquitectura de los principios leibnicianos. Sin él no habría para Leibniz necesidad alguna de invocar un principio que gué la elección divina y, por analogía, la humana, como el principio de lo mejor. Si todos los posibles se realizasen, carecería de sentido hablar de optimismo, así como de su contrario, el pesimismo. Todo lo que sucediera en el universo y en nuestras vidas obedecería a una ciega necesidad o fatalidad.

Abandonemos de momento a Leibniz y dirijamos nuestra atención a Ortega,

¹⁶ Usamos la oposición entre lo positivo y lo negativo en el sentido que le diera Schelling en su *Spätphilosophie*. Un sentido implícito, por cierto, en la filosofía de Leibniz, como he tratado de mostrar en "El principio de razón suficiente. Leibniz versus Schelling", *Contextos*, XVII / 33-34. Para hacer entender por qué califico de negativo el principio de que no todo posible existe y otros principios, señaladamente el principio de identidad y de no contradicción, basten las siguientes palabras de Schelling: "Lo lógico se representa también como lo puramente negativo de la existencia, como aquello sin lo cual nada podría existir, pero de esto no se sigue que todo exista sólo por lo lógico [...]. El mundo entero se encuentra por decirlo así, en las redes del entendimiento y de la razón, pero la pregunta es justamente *cómo* ha entrado el mundo en esta red. Pues, evidentemente, en el mundo hay algo que es distinto y más que pura razón, incluso algo que fuerza a trascender estos límites" (*Sämtliche Werke*, K. F. A. SCHELLING (ed.). Stuttgart y Augsburg: J. G. Cotta, 1856-1861, tomo V, pp. 213-214).

como exige el diálogo, para ver qué nos tiene que decir sobre el principio que acabamos de exponer. Ortega es más que consciente del decisivo papel que juega en la filosofía de Leibniz y también en la suya propia el principio de que no todo lo posible existe por no ser composable o compatible con otros posibles. En la conferencia titulada “Del optimismo en Leibniz”, pronunciada en San Sebastián en 1947, expone Ortega con brillantez y claridad el mencionado principio leibniziano y sus más obvias y considerables consecuencias para “el hecho de los hechos” que es nuestra vida:

Pero no sólo tenemos que habérmolas con la realidad, sino que nos encontramos también, y a la vez con posibilidades. Por ejemplo, pensamos que podía muy bien no existir nada. Pensamos, asimismo, que podía existir un mundo real distinto del que existe. Sobre el fondo de esas posibilidades la realidad del mundo pierde su firmeza, se hace cuestionable, se convierte en enigma. ¿Por qué hay algo y no simplemente nada? ¿Por qué el algo que hay es éste y no otro? [...]. Leibniz fue el primero que vio 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 (*Oc83*, VIII, 329).

Pido disculpas por la amplitud de la cita, pero creo que el diálogo que Ortega sostuvo con Leibniz lo requiere, si es que queremos recoger alguno de sus abundantes frutos. Si, no obstante, no se soporta tanta amplitud, el propio Ortega se encarga de entregarnos su fruto concentrado en una certera sentencia, que es a la par una de las claves para entrar en su filosofía, y que dice así: “la realidad nos es problema” (*ibidem*, 330). La realidad, no sólo en la filosofía sino también en la ciencia, en la técnica, en la política, en la ética, en el arte *nov* es problema (subrayando el pronombre personal), porque “lo real es ante todo posible” (*idem*). Ortega muestra como ese problema en que se nos ha convertido la realidad, por obra y gracia del principio de que no todo posible existe, exige para su solución o, al menos para su alivio, por la vía que sea (incluidas las de escape como el trance, la alucinación, etc.), “alguna razón” o “fundamento” que de cuenta del paso de los posibles a lo real (cfr. *idem*). Y esa razón –en definitiva– no es otra para Ortega que “lo que parece mejor” (*idem*) a cada hombre en su vivir. “De esta manera nuestra realidad surge con el carácter de ser la posibilidad mejor” (*idem*). He aquí cómo la razón, siendo un principio formal, vacío de todo contenido, cuyo carácter es “esencialmente formal y operatorio” (*Oc83*, III, 277), adopta para Ortega, como antes para Leibniz, el contenido del principio de lo mejor, en una palabra, del optimismo, si se pretende solucionar el problema que nos es la realidad. Sólo que el optimismo de Orte-

ga, parece mucho más modesto o limitado que el de Leibniz, pues restringe el principio de lo mejor al “proyecto vital” de cada cual, ya que “nuestra vida” es en la circunstancia actual la única “realidad incuestionable e infallable” (Oc83, XII, 297). Todo lo demás, el mundo o realidad exterior, Dios, etc., “está en crisis” o según Ortega “se ha vuelto equívoco, cuestionable y cuestionado” (Oc83, VIII, 280). De ahí que a Ortega no le suscite ninguna pasión o interés —a diferencia de Leibniz— otras aplicaciones del principio de lo mejor¹⁷: “Entendemos por lo mejor hacer aquello que, entre nuestras posibilidades más adecuadamente realiza el yo que cada cual siente que tiene que ser” (*ibidem*, 330).

En fin, hemos desenredado uno de los entresijos que laten para Leibniz y para Ortega tras el principio de lo mejor y del optimismo. Restan otros de igual o mayor relevancia, si cabe. En efecto, según Leibniz toda entidad posible tiene una inclinación a existir o “exigencia de existir” (cfr. G.P., VII, pp. 195 y 289). Dicha exigencia o inclinación a existir de los posibles es susceptible de cuantificación y, por tanto, los posibles composibles están sometidos a un orden jerárquico. A mayor tendencia a existir o “cantidad de esencia”, que dice Leibniz (cfr. *ibidem*, p. 303), mayor perfección, de modo que lo perfecto, lo mejor es entendible como “grado de esencia (por el cual muchas cosas son composibles)” (*ibidem*, p. 304). En esta línea, Leibniz afirma que los infinitos universos posibles forman una jerarquía continua de menor a mayor inclinación a existir, o sea, de menor a mayor perfección, bondad metafísica o armonía, que dice él (cfr. *idem*). Hemos dicho que la jerarquía que se establece entre los infinitos universos posibles en cuanto a su perfección es continua, porque

¹⁷ Es sabido que Ortega pretendió llevar a cabo “una reforma radical de la filosofía” que pone en cuestión la validez del “sentido tradicional del concepto de *ser*” presente todavía en Leibniz (*¿Qué es filosofía?*, Oc83, VII, 394). En lugar del ser se ha de poner el “vivir”, “mi vida”. El descubrimiento de la vida en Ortega es, como declaraba RODRÍGUEZ HUÉSCAR, “supuesto y, a la vez, resultado de la crítica del realismo y del idealismo, constituye la superación de ambas posiciones y representa, por tanto, un nuevo nivel en el planteamiento del problema metafísico” (*La innovación metafísica de Ortega*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002, p. 125). Sobre la mencionada “reforma radical de la filosofía” llevada a cabo por Ortega sólo puedo remitir a la citada obra de Rodríguez Huéscar, cuya profunda y trabada interpretación comparto y de la cual entresaco los siguientes párrafos a modo de síntesis: “Digamos, para empezar que no hay *cosa* alguna, [...] que no aparezca de alguna manera *en mi vida*. Es el hecho elemental, tan comentado, de la *radicación* de todo *en mi vida*. Este hecho indubitable y primario consigna, pues, toda realidad, todo *algo* destacable, identificable [...], a un ámbito igualmente primario de pertenencia que es *mi vida*” (*ibidem*, p. 131). Así pues, “[t]odo *aparece* en la vida y en todo *transparece* la vida” (*ibidem*, p. 133). Pero, además “la complejidad o complicación” (como ya habían enseñado Nicolás de Cusa y Leibniz) es una característica metafísica primordial de la vida (cfr. *ibidem*, p. 135), de suerte que “[t]odo entra o *aparece* en la vida ya desde luego funcionando, actuando, jugando su papel, es decir, *conjugándolo* con el de las demás cosas o *algos* y *conmigo* [...] y esa complexión o intrincamiento dinámico de todas las cosas, esa conflictiva, dramática unidad estructural totalitaria [...] de su *acto de presencia*, es lo que se ha llamado *Universo* y nosotros llamamos *Vida*” (*ibidem*, p. 137).

para Leibniz la inclinación a existir de entre los posibles es gobernada por la ley de continuidad, que de fundamento del cálculo infinitesimal fue elevada por él a ley o principio de “orden general” (cfr. G.P., III, p. 52), o sea, de validez y aplicabilidad universal, tanto entre los posibles como en el universo existente (cfr. *ibidem*, p. 622) y que reza como sigue:

Cuando dos hipótesis o dos datos diferentes se aproximan mutuamente de modo continuo, de manera que uno de ellos termine en el otro, es preciso que las consecuencias o los efectos de los dos se aproximen también mutuamente de modo continuo, y que, finalmente el uno coincida con el otro y viceversa. Por ejemplo, si en una elipse permanece inmóvil un foco, mientras el otro se aleja cada vez más manteniendo el lado recto, las nuevas elipses que así se generen se aproximarán continuamente a una parábola, hasta que finalmente, cuando la distancia entre los focos resulte inmensa, llegarán a ser una parábola (G.P., IV, p. 375).

Espero que con el ejemplo aducido por Leibniz de una elipse y su transformación continua en una parábola se comience a comprender un poco una ley tan abstracta como la de continuidad. Pero, si no es así, ahí va otra ilustración de Leibniz:

Es una de mis grandes máximas y de las más verificadas que la naturaleza no da saltos nunca: es a lo que yo llamo ley de continuidad [...]: sostiene que siempre se pasa de lo pequeño a lo grande y al revés por lo mediocre, en los grados como en las partes y que un movimiento jamás nace de modo inmediato del reposo ni se reduce a éste más que por un movimiento más pequeño, como no se acaba nunca de recorrer ninguna línea o longitud antes de haber acabado una línea más pequeña (G.P., V, p. 49).

Como se puede observar mediante el principio o ley de continuidad los extremos u opuestos, como dice el refrán, acaban tocándose o vienen a coincidir (cfr. F.C., I, p. 91)¹⁸. Así, según el último ejemplo de Leibniz, el reposo viene a ser el grado mínimo del movimiento. En breve, veremos a donde nos lleva esta forma de pensar. De momento hay que dejar sentado que la ley de continuidad es para Leibniz otro entresijo, junto al principio de que no todo posible existe, del principio de lo mejor. Tanto es así que en la vasta obra de Leibniz

¹⁸ La abreviatura F.C. corresponde a *Lettres et opuscules inédits de Leibniz*, L. A. FOUCHER DE CAREIL (ed.). París: 1854, reimp. Hildesheim: G. Olms, 1975.

nos hallamos ante formulaciones del principio de lo mejor en las que el peso de la ley de continuidad es tan fuerte que en ellas no se alude para nada a la voluntad divina. Valga como muestra la siguiente:

De entre las infinitas combinaciones y de series posibles de posibles existe aquella, por la cual el máximo de posibilidad o de esencia es llevado a existir (G.P., VII, p. 303).

Sin embargo, al lado de formulaciones del principio de lo mejor, como la anterior o similares, en las que la mejor posibilidad es realizada por la combinación de un número infinito de posibles, o sea, en las que la determinación matemática de lo mejor queda asegurada para Leibniz por la combinatoria, hay en la obra de Leibniz otras muchas formulaciones en las que sí se menciona a Dios y a su voluntad expresamente. Baste como muestra más breve la siguiente: “Dios quiere elegir lo más perfecto” (Grua, p. 301), que se podría extender análogamente a cada ser humano. Tan diversas formulaciones del principio de lo mejor por parte de Leibniz suscitan no pocas ni triviales preguntas: ¿A qué obedece tal diversidad de versiones del principio de lo mejor? ¿Son compatibles ambos tipos de formulaciones? ¿Cuál de esas formulaciones es la más coherente con el entramado de los principios de Leibniz? Aquí por limitaciones obvias nos contentaremos con esbozar nuestra respuesta a la última de las anteriores preguntas.

Hemos hablado de la subordinación conceptual del principio de lo mejor a la ley de continuidad¹⁹, pero la implicaciones de ésta última con respecto a la jerarquía infinita de los diversos mundos posibles son ambivalentes o paradójicas, lo cual resulta de enorme trascendencia, como se verá, cara a la cabal comprensión del optimismo. En efecto, suponemos que de la ley leibniziana de continuidad aplicada a dicha jerarquía se deriva que no hay mundo posible por perfecto que sea o por “razón de ser” que tenga, por encima del cual no haya otro mundo o universo más perfecto, de modo que no se puede demostrar que haya un mundo máximamente perfecto o que posea mayor razón de ser que todos los demás y prevalezca, como decía Leibniz, sobre ellos vencéndolos en la lucha que se entabla entre los posibles por llegar a existir.

En fin, pensamos que la misma ley de continuidad que le permite a Leibniz entender lo mejor como “grado de esencia (por el cual muchas cosas son com-
posibles)” impide que se lleve demasiado lejos la inclinación o exigencia de existir de los posibles compositibles hasta el punto de hacer inútil la interven-

¹⁹ Cfr. F. DUCHESNAU, *Leibniz et la méthode de la science*. París: P. U. F., 1993, p. 181.

ción de Dios en la formación del universo. Es decir, el dinamismo de los posibles, su inclinación a existir, no tiene fuerza o poder suficiente para abocar necesariamente a la existencia del universo²⁰ ni por lo tanto es suficiente para dar razón *a priori* de éste²¹.

Es preciso, pues, para Leibniz recurrir a la voluntad de Dios (no sólo, como se verá) a la hora de formular o enunciar el principio de lo mejor²², si se pretende –como pretende Leibniz– hacer de este principio la razón suficiente del universo existente, ya que no hay razón general alguna por la que, por ejemplo, un conjunto de entidades ordenadas según su perfección relativa deba tener un miembro máximo, menos aún, un miembro máximo único. ¿Por qué, entonces, el conjunto de los mundos o universos posibles debe contener un mundo que sea el mejor o el óptimo? Leibniz no proporcionó respuesta o razón satisfactoria de que el mejor de los mundos posibles fuese posible *a priori*²³. En cambio, si intentó probar *a posteriori* que el universo existente era el mejor de los universos posibles. En efecto, dio por hecho muy cierto que existe algo en lugar de nada. La verdad de este hecho era para él una verdad *positiva*, indeducible de cualesquiera principios o verdades racionales: “Existencia ergo est notio incompressa, sive irresolubilis [...] per se concipitur” (G.P., I, p. 27). Que algo existe es para Leibniz una verdad intuitiva o primitiva, pues “es principio de todas las observaciones o proposiciones contingentes” (cfr. G.M., V, p.

²⁰ “Si hubiese alguna potencia en las cosas posibles para llegar a existir [...], entonces [...] en este combate [entre los posibles] la necesidad misma haría [...] la mejor elección posible [...]. Pero las cosas posibles no teniendo existencia no tienen en absoluto potencia para hacerse existir, y por consiguiente es preciso buscar la elección y la causa de su existencia en un ser cuya existencia es ya necesaria por sí misma” (Grua, p. 286). De donde se sigue que la afirmación leibniziana de que los posibles tienden por sí solos a la existencia está sujeta a que se cumplan dos condiciones: 1) Que la voluntad divina haya decretado que algo tiene que existir. 2) Que nada se lo impida, es decir, que no pase a existir algún posible imposible con otros.

²¹ Esto prueba, a mi juicio, que la ley de continuidad es un principio negativo (como el principio de identidad y de no contradicción y el principio de que no todo posible existe), propio de lo que cabría denominar –echando mano de la distinción de Schelling entre filosofía negativa o racional y filosofía positiva– filosofía negativa o racional de Leibniz. Un principio que, justamente por ser negativo, se revela insuficiente o no plenamente suficiente para dar razón de la existencia del universo actual e incluso de cualquier cosa. No en vano, habría que añadir que el continuo o los entes continuos, como el espacio, el tiempo, el número... son para Leibniz algo “ideal” (cfr. G.P., II, p. 379; III, p. 336). Sobre el carácter ideal de la ley de continuidad volveremos más adelante.

²² “No puede darse ninguna razón de por qué elige Dios lo más perfecto, sino la de porque quiere [...]. Es decir, esto no se sigue de las cosas mismas, sino estrictamente de aquello que Dios quiere. Y en todo caso quiere libremente, porque fuera de su voluntad ninguna razón puede darse excepto la voluntad. No se da pues algo sin razón, pero en este caso la razón es intrínseca a la voluntad” (Grua, p. 301).

²³ Sintetizo en este punto la admirable argumentación de J. HINTIKKA (cfr. “Was Leibniz Deity an Akrates?”, en *El viaje filosófico más largo*. Barcelona: Gedisa, 1998, p. 141).

18, nota). Una de esas “instancias últimas” que diría Ortega sin las cuales no hay “orientación” que valga para nuestro pensamiento y nuestra vida (*Oc83*, XII, 317). Pues bien, dando por hecho que existe algo en lugar de nada, y además suponiendo (lo cual no es poco suponer) que la voluntad del creador es buena o perfecta (cfr. *Op.*, p. 474), podemos según Leibniz dar razón con la ayuda de otra razón (la ley de continuidad) de por qué este universo es el mejor o el menos malo de los posibles. Ahora bien, como se verá en breve, esa razón (la ley de continuidad) es considerada por Leibniz como “paradójica”.

En resumen, el caso es que Leibniz a la pregunta de por qué el conjunto de los mundos posibles debía contener un mundo que fuese el mejor, dio una respuesta que apuntaba en la dirección satisfactoria de que afirmaciones optimistas como que el mejor de los mundos posibles es posible *a priori*, o que el universo existente es el mejor de los posibles, así como sus negaciones pesimistas, como que este mundo es el peor de los posibles, son indecibles en su verdad o falsedad. Es decir, jamás podremos saber o demostrar si son ciertas o no lo son. No tiene, pues, nada de extraño que Ortega intuyese acertadamente que el principio de lo mejor y, por tanto, el optimismo, fuese para Leibniz un principio “ajeno a la lógica” (*Oc83*, VIII, 340), que siendo principio de razón de lo contingente, “es a su vez contingente” (*ibidem*, 348)²⁴.

Toca de nuevo jugar en el campo de Ortega y, como vamos a ver, éste estaba muy al corriente del papel fundamental que desempeña la ley de continuidad en el optimismo de Leibniz y, a nuestro modo de ver, en cualquier forma de optimismo, así como del carácter paradójico o ambivalente de dicha ley.

En efecto, refiriéndose al paso de lo posible a lo existente en Leibniz, comenta Ortega lo siguiente:

En el orbe de la posibilidad no cabe un más o un menos, quiero decir que un algo no puede ser más o menos posible que otro. O es posible o es imposible, *tertium non datur*. Por tanto, ese mundo posible que contiene máxima realidad o posibilidad, máximo orden y máxima simplicidad en cuanto posible, no se diferencia del que contenga menos de esas cualidades. Lo cual significa que el paso de la posibilidad a la existencia es un paso absoluto (*ibidem*, 339).

²⁴ “El principio de lo contingente es, a su vez, contingente: es una elección que Dios ejercita entre los posibles. Esta elección no es sin razón, pero esta razón no es implícita o analítica. No es una razón operante sobre su entendimiento –una razón lógica, metafísica– sino una razón de otro género que brota de su bondad: es la voluntad de lo mejor [...]. Lo contingente es consecuencia *necesaria* de la bondad divina. Su necesidad, según Leibniz, es, pues, una *necesidad contingente* o moral. No hará falta subrayar hasta qué punto es problemático tan paradójico concepto” (*Oc83*, VIII, 348-349).

De modo manifiesto nada dice Ortega en el párrafo acabado de citar de la ley de continuidad, pero a no dudarlo alude (indirecta o negativamente) a ella al sostener correctamente que para Leibniz el paso de la posibilidad a la existencia es “absoluto”; es decir, que este paso es un salto, ruptura o discontinuidad con respecto “al orbe de la posibilidad” y, por tanto, supone un comienzo o inicio absoluto, separado respecto a los posibles, que Leibniz –como ya se ha insinuado– denomina siguiendo la tradición teológica y religiosa “creación”, “un milagro o misterio” (cfr. G.P., VI, p. 265), cuya verdad está “por encima de la razón” (*ibidem*, p. 64), pues, insistimos de nuevo, no podemos saber *a priori* si el mejor de los mundos posibles es posible²⁵. El universo existente no es –ateniéndonos a la pertinente distinción de Leibniz entre todos/partes actuales y todos/partes indeterminados o potenciales (cfr. G.P., II, p. 282)– una parte actual de los infinitos mundos posibles, sino, análogamente a la noción de punto-límite, un “extremum exclusivum” o “corte”; en suma una parte indeterminada del continuo de los mundos posibles, algo no comparable ni homogéneo con el resto de los mundos posibles.

Ahora bien, gracias a la ley de continuidad se puede, según Leibniz, dar razón del tránsito de un orden a otro de comparabilidad, semejantemente a como en el cálculo infinitesimal cabe tratar a las llamadas magnitudes incomparables o infinitésimos, como “homógonas” (cfr. G.M., VII, p. 20), –palabra ésta usada por vez primera por Leibniz para distinguirla de lo homogéneo como tal– al resto de las magnitudes, pues:

²⁵ En este sentido hay que decir que el principio de lo mejor es un principio hipotético que expresa la hipótesis de que éste es el mejor de los mundos posibles, el más racional. Una hipótesis que, por cierto, no se deja refutar por ningún hecho ni experiencia. Tan sólo holísticamente o basándose en una comparación (cálculo) infinita de todos los mundos posibles (únicamente realizable por Dios), cabría refutar la hipótesis del principio de lo mejor. Más tal cálculo no deja de ser una metáfora para Leibniz, pues éste, como más tarde K. Gödel, por ejemplo, asumía sin rechistar que toda demostración o cálculo sólo puede tener un número finito de pasos, puesto que “las pruebas no podrían ir al infinito” (cfr. F.C., I, p. 50).

Desgraciadamente en lo tocante a este asunto Ortega incurre en cierta incoherencia, pues si bien reconoce –como se ha dicho– que el principio leibniciano de lo mejor “es ajeno a la lógica” o es un principio contingente y que, por tanto, el paso de la posibilidad a la existencia es “absoluto”, por otro lado, no advierte que para Leibniz una demostración o cálculo infinito y, en definitiva, una “razón infinita” (OC85, III, 102) es imposible: “Leibniz no rinde su racionalismo ante la opacidad del hecho que es el mundo. Siguiendo el estilo intelectual que su lógica nos ha revelado y que consiste en un pensar utópico e idealizante, nos dirá que la irracionalidad del hecho es sólo aparente y relativa a nuestra limitada inteligencia. Si nosotros, como Dios, pudiésemos tener presente cuánto este mundo contiene y además todos los otros mundos posibles, nos aparecería con rigurosa consecuencia lógica por qué es este mundo el que existe y no los demás” (OC85, VIII, 337).

En los continuos *extremum exclusivum* puede ser tratado como *inclusivum*, y que, así el último caso, aunque por su naturaleza sea totalmente diverso esté presente en la ley general de los demás (G.M., V, p. 385).

Aunque como señala a continuación esta razón (la ley de continuidad) sea “paradójica, y por así decir, una figura filosófico-retórica” (*idem*), que, no obstante, permite que:

pueda entenderse el punto en la línea, el reposo en el movimiento, el caso especial en el caso general contradistinto, como si el punto fuese una línea infinitamente pequeña o evanescente y otras cosas de este tipo, que Joaquín Jungius [...] llamaba tolerablemente verdaderas [...], bien que en mi opinión contengan algo de ficción y de imaginario (*idem*)²⁶.

Repárese en la enormidad que entrañan las anteriores palabras de Leibniz, pues abren una grieta de gran calado en el racionalismo que comúnmente se le atribuye. En efecto, Leibniz está sugiriendo claramente que el universo existente sólo puede ser considerado como un miembro de los infinitos universos posibles mediante una “razón paradójica” o “figura filosófico-retórica”, a saber, mediante la ley de continuidad. En otras palabras, que el universo existente con todos sus sucesos sea y haya sido posible es para Leibniz un problema, acaso el más grande al que se enfrentara. Esto ya lo había advertido Ortega en su trato con Leibniz, aunque en el remate de su discurso acerca “Del optimismo en Leibniz” le regatea a éste el mérito de haber sacado a la luz tan fundamental problema²⁷. He aquí el último tramo del discurso de Ortega en prueba de lo que trato de decir:

Todo descansa, pues, en que la tesis lo real es posible sea verdadera. En todo el pasado filosófico no hallamos, por lo menos en forma expresa, que tal pro-

²⁶ En otros lugares, Leibniz atenúa el carácter paradójico de la ley de continuidad para poner el acento en su capacidad heurística. En efecto: “Las expresiones semejantes a este axioma, *extrema in idem recidunt*, van tal vez demasiado lejos: como cuando se dice que el infinito es una esfera, cuyo centro está por doquier, y la circunferencia en ninguna parte, no es preciso tomarlo rigurosamente: sin embargo, no dejan de tener un uso particular para la invención, al igual que los imaginarios del álgebra. Es así como se concibe la parábola como una elipse con un foco infinitamente lejano” (F.C., I, p. 91).

²⁷ En honor a la verdad hay que decir que no siempre fue así: “porque tal vez el enigma más profundo de la filosofía se encuentra tras la relación entre posibilidad y realidad, como nos ha enseñado el inmortal Leibniz” (“El mito del hombre allende la técnica”, *Oc83*, IX, 620).

posición haya sido puesta en duda. ¿Cómo cabe dudar de que lo que es pueda ser? Declararla problemática, cuestionable, supondría invitar a una reforma radical de la noción misma de ser y trastornar de arriba abajo la ontología tradicional [...]. En efecto, afirmar que lo real es posible está fundado en la idea del ser que Platón y Aristóteles inocularon a toda la subsecuente filosofía. Según ella, el ente es autárquico, es suficiente, es de suyo logro. A esto es a lo que llamaban la perfección o la bondad del ser y ha dado a toda ontología posterior una base última de inmovible optimismo. En esa tradición resulta incomprensible un modelo de ser que consista en un mero ensayo o conato de ser, el cual no incluye garantía alguna de que no se malogre, es decir, de que su intento de ser no sirva solo para demostrar que es imposible (*Oc83*, VIII, 351).

Acabamos de citar cómo nos presenta Ortega el problema de que lo real sea posible. Ortega con mayor perspectiva histórica, obviamente, que Leibniz nos advierte con rotundidad de las implicaciones amenazadoras que supone la emergencia del mencionado problema para el optimismo y, por tanto, para la propia filosofía, pues aquél es inherente a ésta desde Platón. Tanto es así que Ortega considera que lo que hay no es el ser, como ha supuesto la filosofía hasta él, sino más bien un “mero ensayo o conato de ser”²⁸. Con menor rotundidad y claridad también se percató Ortega de la raíz o principio que hizo posible la emergencia de dicho problema, a saber, de la ley de continuidad como modo paradójico de dar razón. En efecto:

En el principio de razón suficiente incluye, pues, Leibniz su principio de continuidad que tan excelentes resultados le diera en matemáticas llevándole a la invención del cálculo diferencial. Podría enunciarse así en esta coyuntura: toda explicación (racionalización) del mundo real es deficiente, pero nunca es la última posible, sino que siempre queda tras ella otra mejor y más asequible (*ibidem*, 349).

²⁸ “Se trata, pues, nada menos, de invalidar el sentido tradicional del concepto de ser, y como es éste la raíz misma de la filosofía, una reforma de la idea del ser significa una reforma radical de la filosofía” (*¿Qué es filosofía?*, *Oc83*, VII, 394). La dirección a la que apunta la “reforma de la idea del ser” propuesta por Ortega la expone éste más adelante polemizando implícitamente con Leibniz: “Pero nosotros no hallamos fundamento alguno indubitable a esa suposición de que *ser* sólo puede significar *ser suficiente*. Al contrario, resulta que el único ser indubitable que hallamos es la interdependencia del yo y las cosas [...], por tanto, que el ser indubitable es, por lo pronto, no el suficiente, sino el *ser indigente*” (*Oc83*, VII, 410). “El ser indigente”, o lo que es igual, “el mero ensayo o conato de ser” es para Ortega “el hecho de todos los hechos”, que “desde siempre se llama *vivir, mi vida, nuestra vida*, la de cada cual” (*Oc83*, VII, 411). Ver nota 17.

El anterior es el semblante risueño, optimista y utópico de un principio que nos proporciona aliento permitiendo y justificando racionalmente el progreso. Queda, sin embargo por destapar otro semblante del principio o ley de continuidad. Éste, descorazonador por lo paradójico. Veamos:

El entusiasmo racionalista de Leibniz, su fe en la inteligibilidad, en la logicidad del ser debió sufrir un enorme traumatismo cuando en región tan próxima a la pura lógica como el número o la magnitud descubrió un abismo de irracionalidad. Una y otra vez se le oye quejarse de lo que él llama *labyrinthus difficultatum de compositione continui*. El continuo es un ente esencialmente contradictorio, es, y, sin embargo es irracional. El continuo es, a la vez, divisible e indivisible. Se le puede dividir pero de cada división renace siempre indiviso (*ibidem*, 333).

No es este el lugar ni el momento para examinar con detalle si la apreciación de Ortega sobre el laberinto del continuo y sobre el infinito que es inherente a cualquier continuo (cfr. G.P., II, p. 475) se corresponde exactamente o no con el tratamiento que de dicho laberinto y del infinito realizase Leibniz. Lo relevante ahora es saber que Ortega pone, lo que se dice, el dedo en la llaga (cosa que muchos otros, dicho sea en honor de Ortega, ni siquiera hacen). *Grosso modo*, es decir, exagerando un tanto cuando dice que Leibniz “descubrió un abismo de irracionalidad” en matemáticas, lo cierto es que Ortega acierta a ver el carácter ambivalente y paradójico de uno de los entresijos o raíces del optimismo más importantes, pero también de los menos tenidos en cuenta²⁹. Para saber de la ley de continuidad como raíz del optimismo y lo mucho que en ello nos va, hay que ir en primer lugar al propio Leibniz, y, por supuesto, a Orte-

²⁹ “*Labyrinthum difficultatum continui*, decía Leibniz [...]. Lo que Leibniz en su elegancia deciochesca y rococó, llamaba *el laberinto* es, en estilo desgarrado de nuestro tiempo, o por lo menos en el mío, lo que yo he llamado *puro lío*. Lo continuo se puede dividir en partes [...]; pero *esas* partes en que se puede dividir no son, en verdad y estrictamente hablando, *partes*; porque, a su vez, esas partes forman un continuo, que puedo seguir dividiendo, y no puros elementos simples indivisibles que serían las auténticas partes. De modo que el continuo es, a la vez, *con* partes y *sin* partes [...]; es, pues, un superlativo ejemplo de *ser* que se contradice a sí mismo, que es, a la par, A y no A” (*Oc83*, XII, 228-229). Esta exposición del laberinto del continuo puede pasar *grosso modo* por cierta, como se ha indicado, aunque desde luego dista de corresponderse con el tratamiento que de dicho laberinto y del infinito realizase Leibniz, pues, dicho sea taquigráficamente, Ortega pasa por alto la sutil red de distinciones que Leibniz elaborara para abordar el continuo. Así que, aunque Ortega sostiene correctamente que las partes del continuo no son tales *sensu stricto*, no tiene en cuenta la distinción que Leibniz traza entre todos/partes actuales y todos/partes indeterminados o potenciales (cfr. G.P., II, p. 282), a la que con anterioridad hemos aludido.

ga, que lo tenemos más a mano o en mejor perspectiva histórica para descubrir y evaluar desde las cumbres abismales del siglo XX lo que se esconde tras el famoso optimismo de Leibniz. Escuchemos sino sus palabras:

La lectura de la *Teodicea* nos deja flotando en la mente esta consecuencia: de tal modo es malo el ser que ni Dios mismo ha podido contrarrestar plenamente su maldad y ha tenido que pactar con ella para evitar un mal mayor. Lleva a fórmulas que equivalen a algo así como un maniqueísmo interior a Dios (*Oc83*, VIII, 343)³⁰.

Ese “maniqueísmo” que late en el optimismo de Leibniz y que hace de éste, como bien dice Ortega, algo distinto e innovador con respecto al “optimismo perenne de la filosofía” (cfr. *ibidem*, 341), no es algo gratuito o la expresión de una peculiar creencia religiosa, sino que obedece como da a entender Ortega al carácter ambivalente de la ley de continuidad:

Y he aquí cómo al afirmar [Leibniz] que nuestro mundo es el mejor posible, en rigor reconoce sólo que es el mejor de los no buenos, por tanto de los malos. Esto nos hace colegir lo que menos podíamos sospechar: que el mundo no sólo no es bueno, sino que un mundo *simpliciter* bueno, por tanto, sin maldad es imposible (*ibidem*, 342).

Efectivamente, un mundo bueno o que vaya bien es, además de una simpleza, un imposible, pero no un imposible lógico que violase el principio de identidad y de no contradicción, sino imposible en virtud de la ley de continuidad y de otros principios o supuestos previos, que mal que bien he tratado de sa-

³⁰ Las certeras palabras de Ortega sugieren que en el optimismo de Leibniz Dios no es inútil, como para Laplace, sino al revés. Dios es más preciso que nunca, pues es la seguridad, la fe de que lo real es racional o lo mejor. Esto a su vez nos devuelve al Ortega de *Historia como sistema*, el cual apoyándose en la ley de continuidad como principio arquitectónico, pero también paradójico, afirma que la razón en su nacimiento en Grecia y renacimiento en el siglo XVI “no era juego de ideas, sino radical y tremenda convicción”, o sea, “fe” y “la fe religiosa es también razón” (*Oc83*, VI, 46). De ahí que para Ortega la razón sea “toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente” (*ibidem*, 47). Sólo que en esta etapa de la razón-fe que nos ha tocado vivir, “la realidad trascendente que impera” (*ibidem*, 58) no es Dios, como en la época de Leibniz, sino “nuestra vida” que es un “desilusionado vivir” (*ibidem*, 49). Es decir, puesto que “cada individuo es —como dice Ortega con acento leibniziano— un punto de vista esencial” sobre el universo (*El tema de nuestro tiempo*, *Oc83*, III, 87-89), Dios ya “no es racionalista. Su punto de vista es el de cada uno de nosotros; nuestra verdad parcial es también verdad para Dios. ¡De tal modo es verídica perspectiva y auténtica nuestra realidad!”. (*ibidem*, 90). Por cierto, tampoco para Leibniz Dios es racionalista, como se ha insinuado con anterioridad, o sólo lo es metafóricamente (ver nota 25).

car a relucir aquí. Con una analogía trasparente Ortega nos enseña como ese carácter insospechado del optimismo de Leibniz no es tan “extravagante” o ajeno al sentido común, como pudiera parecer en un principio:

La cosa es menos paradójica y extravagante de lo que al pronto, se juzgará. En toda cima culmina una ascensión, pero también, por el otro lado comienza un descenso. La mente de Leibniz es divisoria en la historia de la filosofía. Hasta él avanza *in crescendo* el optimismo radical del pensar que se inició en Grecia con la filosofía [...]. Pero, a la vez, en Leibniz comienza el pesimismo (*ibidem*, 342).

El diagnóstico que acabamos de citar no puede ser más certero. Pero lo acertado del diagnóstico de Ortega sobre Leibniz, a poco que uno se fije, depende en buena medida de la analogía de la ascensión a una cima. La cima, si traducimos al lenguaje matemático informal en el que Leibniz enunciara su ley de continuidad, es el punto-límite o el “extremum exclusivum” del optimismo; por consiguiente, el inicio del descenso o del pesimismo³¹. Pero, gracias a esa “razón paradójica” o a la ley de continuidad, el “extremum exclusivum” puede ser tratado como “*inclusivum*”. Es decir, se puede conciliar el pesimismo con el optimismo, de modo análogo a como hizo Ortega con la razón y la vida en su raciovitalismo. ¡Perdonen! He de matizar, pues, como de todos es sabido, y Ortega se hace eco de esta sabiduría popular, es el optimismo y el optimista en particular el conciliador, jamás el pesimista (cfr. *Oc83*, VIII, 99). Al pesimista

³¹ La interpretación que Ortega hace del optimismo y del racionalismo leibniciano en “Del optimismo en Leibniz” se hallaba ya en líneas generales en el artículo titulado “Ni vitalismo ni racionalismo” (1924). En efecto, en dicho artículo también se hace de la filosofía de Leibniz una “cima”, junto con la de Platón, del “racionalismo” (cfr. *Oc83*, III, 274). Una cima que, justo por ser tal, es el inicio del descenso, en este caso, del racionalismo: “La razón es una breve zona de claridad analítica que se abre ante dos estratos insondables de irracionalidad” (*ibidem*, 277). Esos “dos estratos insondables de irracionalidad” a los que alude Ortega son, por un lado, la intuición o las “cosas que sólo se conocen por sí mismas” (*ibidem*, 275) y, por el otro, “el infinito” o “lo contingente” que “encierra un número infinito de razones” y que, justamente por encerrar un *número infinito* de razones “resulta que siempre queda un residuo del que aún habría que dar razón, y continuando así, el análisis conduce a una serie infinita” (*ibidem*, 276), de modo que, en primer lugar “el infinito –concepto que nace de la razón– es irracional” (*idem*) y, en segundo lugar, como años más tarde dirá explícitamente: “no es la razón una cualidad precisa, sino una magnitud variable, relativa, un más y menos, sin que quepa fijar la figura de un *maximum* de razón que fuera la razón total y plena” (*La razón histórica*, *Oc83*, XII, 324-325).

Concluye Ortega señalando que tal es “el justo papel de la razón”, o sea, sus límites “que desde Leibniz no ha podido adelantar un paso”; y añade: “Todo lo que sea más de esto degenera en racionalismo. Lo que el racionalismo añade al justo ejercicio de la razón es un supuesto caprichoso y una peculiar ceguera. La ceguera consiste en no querer ver las irracionalidades que, como hemos advertido, suscita por todos lados el uso puro de la razón misma” (*Oc83*, III, 277-278).

se le ha colgado el sambenito, las más de las veces injustamente, de irreconciliable y de recalcitrante, incapaz siquiera de hilar un discurso mínimamente racional, o sea, conciliador; como muestran esas figuras del pensamiento tenidas por patéticas, de un Schopenhauer, de un W. Benjamin, de un Th. W. Adorno, de un Cioran, etc.

Y para finalizar, ¿dónde encaja Ortega en esta galería de tipos raros, que siempre han sido los filósofos y sus filosofías? ¿Es optimista, pesimista o *pesoptimista*? Encajar, lo que se dice encajar, Ortega encajó a lo largo de su vida no pocos golpes provenientes de todas partes. Y, como siempre en la vida de cualquier mortal, unos nos pueden parecer merecidos, otros no. Tal vez por eso, en el último tramo de su vida, en un curso impartido en Lisboa durante los últimos meses de 1944, dispuesto a esquivar otros posibles golpes (que también llegaron), pero sobre todo haciendo de tripas corazón para dejar constancia de su talante filosófico, confiesa no sin ironía:

Yo no creo más que en el equívoco, porque la realidad misma es ella equívoca y toda simplificación y todo lo que pretende ser inequívoco es adulteración o falsificación de la realidad, es lugar común, aspaviento, postura y frase. [...] ¡Ahora, a lo que estoy resuelto es a no ser lo que quieran los demás –mascarrón, uniforme, *farða*! Y como yo estimo sólo a aquél –hombre o mujer–, respecto al cual no sé fácilmente a qué atenerme, así deseo que los demás no sepan a qué atenerse respecto a mí, y duden de si yo soy sólo un filósofo o si soy sólo un poeta o si, por acaso, no soy siquiera ninguna de ambas cosas, sino más bien un ornitorrinco, tema muy a propósito (*Oc83*, XII, 276).

Como se habrá podido observar de las palabras de Ortega se desprende que no estaba para nada dispuesto a dejar encajar su biografía intelectual bajo ningún rótulo o etiqueta, ni siquiera bajo los más genéricos, como los de filósofo, poeta, periodista... Consideraba con razón y con justificado orgullo que etiquetar todo un pensamiento como el suyo, el de Leibniz o el de cualquier otro gran pensador era una tarea destinada a fracasar por partir de bases o principios empobrecedores o excluyentes; es decir, que van, según Ortega “contra la norma metodológica de la continuidad, que nos aconseja diferenciar sin sepa-

³² Como hemos ido mostrando unas veces, insinuando otras, la ley de continuidad es para Ortega (como también ya lo era para Leibniz) un principio *ambivalente*; pues, por un lado, se trata de un modo de dar razón “paradójico” que trasciende la razón abocando a un “estrato insondable de irracionalidad”, a saber, “el infinito” (ver nota 30). Por otro lado, la ley de continuidad es una expresión o encarnación (quizás, la más poderosa) del principio de razón suficiente, dada la capacidad heurística de dicha ley (cfr. *Oc83*, VIII, 349). Una ley o “norma metodológica” que creemos que no sería tal para Ortega, si la continuidad no fuese para él un atributo o “categoría”

rar" (*Oc83*, VIII, 164)³². Con humor declara que si él ha de encajar bajo una etiqueta, encajaría más bien como un bicho raro, rarísimo de hallar en el paisaje ibérico. En suma, un bicho de las antípodas: el ornitorrinco. Un animal ecléctico como pocos, que concilia en su cuerpo –como es sabido– el aspecto de un conejo y el de un pato. Aspectos distintos pero no excluyentes, sino posibles en un mismo mundo y en un mismo cuerpo en este caso, como diría Leibniz y admite Ortega, pues vida, toda vida –incluida la de este universo que nos sostiene– es, como insistía él desde joven:

cambio de sustancias; por tanto, con-vivir, coexistir, tramarse en una red sutilísima de relaciones, apoyarse lo uno en lo otro, alimentarse mutuamente, conllevarse, potenciarse (*Oc83*, I, 491)³³.

Espero que a lo largo de este artículo que finaliza no hayamos hecho otra cosa ustedes y yo que esto mismo que decía Ortega "potenciarse", "con-vivir". ●

de lo que entendía por realidad radical: "La realidad radical que es la vida –decíamos– no es sino que *es* y *des-es*, está pasando y aconteciendo, es un flujo *continuo*" (*La razón histórica*, *Oc83*, XII, 236).

³³ En su madurez Ortega afinará más, insistiendo en que su filosofía es una superación del idealismo y del realismo: "El modo de dependencia en que las cosas están de mí no es, pues, la dependencia unilateral que el idealismo creyó hallar, no es sólo que ellas sean mi pensar y sentir, sino también la dependencia inversa, también yo dependo de ellas, del mundo. Se trata, pues, de una interdependencia, de una correlación, en suma, de coexistencia" (*¿Qué es filosofía?*, *Oc83*, VII, 409).