

Necesidad y optimismo metafísico en Leibniz o la gloria de la razón

María José de Torres Gómez-Pallete

Universitat Autònoma de Barcelona. Departament de Filosofia.
08193 Bellaterra (Barcelona). Spain

Resumen

El principio de razón suficiente rige, según Leibniz, la composición del mejor de los mundos posibles. La utilización no unívoca de la noción de necesidad es la clave para entender su filosofía a diferencia de la de Spinoza. En el fondo rigen convicciones religiosas que configuran la totalidad del sistema.

Palabras clave: racionalismo, necesidad, principio de razón suficiente, verdades de razón, verdades de hecho, creación, conatos, mal y libertad.

Abstract. *Necessity and metaphysical optimism in Leibniz*

According to Leibniz, the principle of sufficient reason governs the composition of the best of all possible worlds. The non-univocal utilization of the notion of necessity is the key to understanding his philosophy, unlike that of Spinoza. Fundamentally, religious convictions are in force and configure the entire system.

Key words: rationalism, necessity, principle of sufficient reason, truths of reason, truths of fact, creation, attempts, evil and freedom.

Sumario

Introducción	El mal y la libertad en el mejor de los mundos posibles
El principio de razón suficiente y la racionalidad del mundo	Epílogo
Certeza, necesidad y contingencia	Bibliografía
La creación del mejor de los mundos posibles	

Introducción

La filosofía de Leibniz es compleja y rica, tan polifacética e irreductible a un solo factor como pluralista es su metafísica monadológica. Se han ofrecido y discutido múltiples interpretaciones del pensamiento leibniziano, intentando destacar la importancia determinante de algunos factores, como el lógico-mate-

mático, el físico o el teológico. Indudablemente todas tienen algo de verdad, aunque siempre una interpretación parcial reduce el campo de visión. Por otro lado, una filosofía nunca se desarrolla con la rigidez lineal que aparentan tener ciertos sistemas de pensamiento, y mucho menos lineal es el de Leibniz, en el cual cada elemento es reflejo del resto de su universo y cada foco de inspiración es indeducible de los demás. Me adhiero, en este sentido, a las tesis de M. Serres sobre la pluralidad de motivaciones y perspectivas en la filosofía leibniziana. Incluso cabe apuntar que las incongruencias señaladas dentro de ésta por los pensadores más críticos provienen sin duda de la tendencia permanente de Leibniz a armonizar racionalmente las distintas facetas de su actividad investigadora, científica y filosófica. Aunque Russell haya mostrado con ingenio y sutileza que la «verdadera» filosofía de Leibniz se podría interpretar como un panlogicismo absoluto, el hecho de que él ponga por hipótesis la existencia de una filosofía esotérica y otra popular en el gran pensador alemán me induce a pensar más bien en un Leibniz pluricéntrico y no panlogicista: Leibniz quiere ser consecuente haciendo compositibles todas sus convicciones metafísicas. La cuestión está en ver si realmente lo consigue.

El presente trabajo no va a versar, sin embargo, sobre la armonía de todas las facetas del pensamiento leibniziano, cuyo análisis sería, por otro lado, imprescindible para una exposición más o menos imparcial del mismo. El título del trabajo delimita su alcance a un tema concreto, y el subtítulo da a conocer la orientación que lo guía; todo ello puede explicarse en líneas generales así:

El racionalismo de Leibniz es tan absoluto que intenta dar razón de la racionalidad del mundo desde la perspectiva de un Dios racional (por supuesto, no es el primero ni el último de los filósofos en dar este enfoque al pensamiento). Su convicción de la bondad del mundo y de su creador no es sólo moral, sino que está justificada racionalmente dentro de una compleja metafísica donde impera un amplio esfuerzo especulativo racionalista por encima de un cierto interés teológico-ecuménico de unificación de las iglesias cristianas. En el fondo, Leibniz pensaba que su metafísica no sólo daba una explicación satisfactoria de la realidad, sino incluso la razón objetiva de la glorificación debida a la actuación de Dios; pues no habría ningún motivo de alabar a Dios como Creador del Universo y como Ser Supremo si su obra no llevase el sello por el que las criaturas racionales pudieran reconocer su gloria¹. Con todo, aunque Leibniz quiere demostrar todo por la razón, para así mostrar la gloria de Dios (lo cual en el fondo no sería sino la gloria de la Razón), en muchos puntos fundamentales hay más convicción razonada que verdadera demostración a partir de principios puramente lógicos; de todas formas, Leibniz no deja de ser por ello un racionalista a ultranza, desde el momento en que intenta dar razón completa de sus convicciones últimas recurriendo a la Razón absoluta

1. M. 86, p. 151. En las citas abreviaremos los títulos de las obras del modo siguiente: D.M. = *Discurso de Metafísica*; M. = *Monadología*; C.D. = *Causa Dei*; D.R.O.R. = *De rerum originatione radicali*.

que es Dios. Sin embargo, es un racionalista omnicompreensivo, no simplista, que acepta la parte de verdad que puedan tener otras filosofías, y que deja lugar para lo inabarcable del infinito, el misterio del mal necesario o la complejidad de las percepciones inconscientes. Esto es lo que hace del gran racionalismo leibniziano uno de los sistemas de pensamiento más ambiciosos, ricos y apasionantes.

El principio de razón suficiente y la racionalidad del mundo

En primer lugar, sería necesario analizar detenidamente los principios lógicos del sistema de Leibniz; sin embargo, por razones de extensión, sólo revisaremos rápidamente la conocida distinción entre verdades de razón y verdades de hecho en relación con la posibilidad de reducir las verdades de hecho a proposiciones analíticas, cuestión en la que reside gran parte de la concepción leibniziana de la racionalidad del mundo.

Consta que toda predicación verdadera tiene algún fundamento en la naturaleza de las cosas, y cuando una proposición no es idéntica, es decir, cuando el predicado no está comprendido expresamente en el sujeto, hace falta que esté allí contenido virtualmente².

Las verdades de razón son necesarias y su opuesto es imposible, ya que están regidas por el principio de no-contradicción; situadas en el ámbito de la posibilidad, son finitamente analíticas, y cognoscibles «a priori» por el entendimiento humano. Las verdades de hecho se refieren al ámbito de los existentes, son contingentes y no cognoscibles *a priori* por el hombre, sino sólo comprobadas *a posteriori*, ya que el entendimiento humano es finito; sin embargo, las verdades de hecho también son analíticas, aunque, como se refieren a existentes particulares y la individualidad implica un sistema infinitamente complejo de relaciones, necesitan un análisis infinito para poder ser conocidas *a priori*. Por tanto, sólo Dios, entendimiento infinito, pueden dar razón *a priori* de cualquier verdad, ya sea necesaria o contingente.

Ahora bien, el principio según el cual se rigen las verdades de hecho es distinto del de las verdades de razón, tanto para el entendimiento humano como para el divino: es el principio de razón suficiente. Tiene que haber una razón suficiente que determine *a priori* la existencia de cualquier hecho o individuo contingente, y en última instancia del Universo actual en su conjunto. Leibniz extiende la formulación de este principio a diversos campos para construir así su sistema metafísico. En primer lugar, el principio de razón suficiente tiene un significado *lógico*: toda verdad tiene un fundamento racional que la hace cierta *a priori* aunque no sea una verdad necesaria³; si el principio de no-contradicción afirma que todas las proposiciones analíticas son verdaderas, el de

2. D.M. 8, p. 32.

3. D.M. 13, p. 42.

razón suficiente lo completa enunciando que toda proposición verdadera es analítica, ya sea finita o infinitamente. En segundo lugar, Leibniz emplea este principio con un fuerte significado *ontológico*: la esencia es fundamento de la existencia; puesto que toda esencia posible tiende a la existencia, la realización por parte de Dios de unas esencias excluyendo otras debe tener una razón suficiente en ellas mismas. Por último, Leibniz quiere dar un significado *teleológico* a su sistema metafísico añadiendo al principio de razón suficiente el matiz del principio de perfección: la causa de que el mundo exista tal como es reside en la bondad de Dios, que actúa siempre con la máxima perfección en virtud de su propia esencia.

Un primer análisis del principio de razón suficiente favorece la interpretación panlogicista del pensamiento leibniziano, según la cual este principio no está superpuesto al de no-contradicción como algo distinto, sino que, en el fondo, tanto él como el matiz del principio de perfección remiten a la exigencia de coherencia lógica total en la comprensión del sistema del universo y se pueden derivar sin complicaciones del principio de no-contradicción, así opina Russell⁴. Aunque en parte esto es verdad, es necesario continuar profundizando en las razones y elementos determinantes de la afirmación leibniziana de que todo tiene una razón, la cual le lleva a confirmar su idea de que el universo actual es el mejor de los mundos posibles.

Certeza, necesidad y contingencia

Según hemos sugerido anteriormente, según Leibniz Dios conoce *a priori* como *ciertas* todas las verdades de hecho, lo cual no implica que estas verdades sean *necesarias* absolutamente. La única proposición existencial necesaria en este sentido es la afirmación de la existencia de Dios; Leibniz se suma así a la larga tradición del argumento ontológico. Sin embargo, aquí nos centraremos no en la necesidad de Dios, sino en la del mundo. Leibniz quiere hacer compatibles certeza, necesidad y contingencia en las verdades de hecho, y la clave de este problema tan intrincado reside en un empleo no unívoco del concepto de necesidad. Las acepciones fundamentales del mismo son dos: necesidad absoluta e hipotética⁵.

La *necesidad absoluta* (característica de todo aquello cuya negación implica contradicción) integra la necesidad metafísica del Ser por sí, eternamente actual (Dios), y la necesidad lógica de las verdades de razón, eternas y necesarias en todos los mundos posibles, por ser las ideas con que se rige el entendimiento divino. Como son puramente formales, necesitan el fundamento de un ser actual y necesario por sí⁶. Pero, en último término, Leibniz no diferencia entre ambos tipos de necesidad y las engloba en la misma categoría de necesidad absoluta, metafísica o lógica.

4. Op. cit., p. 46.

5. D.R.O.R., p. 88.

6. D.R.O.R., p. 89, M. 44, p. 111.

La *necesidad hipotética* es accidental y contingente. Dentro de esta categoría se puede distinguir entre necesidad física (encadenamiento causal por el que un acontecimiento viene siempre determinado por el estado anterior) y necesidad moral o teleológica (característica de los hechos determinados por la previa suposición de los fines). Lo propio de los entes o acontecimientos necesarios hipotéticamente es que su negación no implica contradicción⁷, puesto que son contingentes y concebibles como meramente posibles, pero sí implica absurdo moral o imperfección⁸, y por tanto son necesarios desde la hipótesis de un Dios supremamente perfecto. Al concebir la necesidad o causalidad física como integrada en la necesidad teleológica o moral, Leibniz muestra su tendencia a subordinar el mecanicismo al finalismo y a la vez la posibilidad de interpretar logicistamente su pensamiento (en cuanto la imperfección moral del mundo sería incompatible lógicamente con la idea de Dios).

Está claro que la necesidad absoluta no es aplicable al mundo, pues éste no tiene la razón de su existencia en sí mismo; en esto se basa el argumento cosmológico, por el cual se demuestra la existencia de Dios, ser necesario absolutamente, como fundamento de lo contingente⁹. Ahora bien, según Leibniz, debe haber una razón suficiente de la existencia de *este* mundo actual y no de otro cualquiera, sin llegar a afirmar, como Spinoza, la necesidad metafísica del mismo como derivándose de la substancia divina. Para ello Leibniz introduce una especulación metafísica sobre las vías de la actuación creadora de Dios. En último término, la explicación de la contingencia del mundo (y de la libertad de Dios) se basa en su concepción de una infinidad de universos posibles, mientras que la afirmación de la necesidad es consecuencia de su concepción de Dios como máximamente determinado por su voluntad de perfección y por ello máximamente libre.

La creación del mejor de los mundos posibles

Dios ha elegido y llevado a cabo el mejor de los mundos posibles, el único realmente posible y existente, aunque no el único lógicamente posible. En un momento sólo lógicamente anterior a la creación (pues es contradictorio introducir tiempo y procesualidad en la eternidad del acto puro), Dios contempla todas las esencias o posibles existentes y las piensa eternamente, cada una con un grado determinado de perfección, que Leibniz define como cantidad de esencia¹⁰. En el entendimiento divino, pues, quedan realizados todos los posibles, que no son meramente imaginarios; en él toman su realidad todas las relaciones entre las diversas esencias, incluso aquéllas que nunca llegarán a la existencia¹¹. En resumen, Dios tiene una noción absolutamente completa de todos los posi-

7. D.M. 13, p. 40.

8. D.R.O.R., p. 89.

9. M. 36-38, p. 106-107; D.R.O.R., p. 55-56.

10. D.R.O.R., p. 87.

11. M. 43, p. 109.

bles, sin que ello implique su necesaria creación. Con esta imagen plasma Leibniz su idea de que *la existencia es exterior a la esencia* de los seres contingentes y nunca se puede deducir *a priori* según leyes de necesidad lógica. Pero esta tendencia está contrarrestada por otra antagonica, y es la afirmación de que *la existencia responde a una exigencia interna de la esencia*¹². La creación del mundo actualmente existente no es arbitraria: si de todas las esencias posibles se realizan sólo unas y otras quedan excluidas eternamente de la existencia es porque existe una razón suficiente para ello en la misma esencia del posible.

Cada posible tiene derecho a pretender la existencia en razón de la perfección que encierra¹³.

Así pues, el grado de perfección de una esencia es un *conatus* o tendencia continua a la existencia, que Leibniz pone en constante lucha con el resto para entrar a formar parte del mundo actual. Ahora bien, esta lucha de los posibles por la existencia no es la que determina en última instancia la creación de un universo concreto, puesto que está a su vez determinada por la elección divina de lo conveniente, es decir, del principio de perfección como norma de su actuación.

Aunque Dios escoge siempre y seguramente lo mejor, esto no implica que lo que menos perfecto sea y siga siendo posible, en sí mismo, aunque no se realice, pues no es su imposibilidad, sino su imperfección lo que hace que se rechace¹⁴.

Dios, como ser sumamente perfecto, es omnisciente (su entendimiento conoce todo el ámbito de los posibles y sus respectivos grados de perfección), omnipotente (pues no depende de nada y todo depende de él) e infinitamente bueno (sólo quiere lo mejor; más bien sólo puede querer lo mejor). Por tanto, necesariamente Dios ha debido elegir para llevar a la existencia el mejor de los mundos posibles¹⁵. Este universo más perfecto es el que comprende el máximo de efecto con el mínimo de gasto, el más simple en hipótesis y el más rico en fenómenos¹⁶. De todas las combinaciones posibles de esencias pensadas por el entendimiento divino sólo llega a existir la que posee en conjunto mayor cantidad de esencia. De ello se infiere que la razón de la existencia de un posible no radica en la consideración aislada del mismo, sino en su capacidad de agruparse con aquel conjunto de esencias que son compatibles entre sí y reúnen la mayor cantidad posible de esencia, es decir, la mayor perfección. Esto es lo que Leibniz denomina «composibilidad». Frente a la tesis spinozista de que todo lo posible existe, Leibniz afirma, introduciendo el principio de perfección como razón suficiente de la creación, que todo lo composable exis-

12. D.R.O.R., p. 87.

13. M. 54, p. 119.

14. D.M. 13, p. 42.

15. M. 55, p. 121.

16. D.R.O.R., p. 87; D. M. 6, p. 30.

te. Sin embargo, hay aspectos del problema que, desarrollados en un determinado sentido, parecen abocar ineludiblemente a consecuencias spinozistas. La concepción del universo más perfecto como resultado de un cálculo del entendimiento divino impuesto a su voluntad parece excluir toda elección voluntaria en Dios. Como afirma explícitamente Leibniz¹⁷, la razón es naturalmente anterior a la voluntad y la creación del mundo viene precedida por un mecanismo metafísico perfecto en el entendimiento divino. De este modo, la organización del mundo es completamente racional, satisface los imperativos de una Razón absoluta. La voluntad de Dios, precisamente por ser infinitamente buena, no puede dejar de querer aquello que aparece como perfecto a los ojos del entendimiento. ¿Cómo es compatible esta determinación con la libertad de Dios y la contingencia del mundo?

Según la interpretación de Moreau¹⁸, una vez realizado el cálculo del universo más perfecto, esa serie de compositibles se impone a la elección divina en virtud de una razón de perfección que inclina sin necesitar¹⁹; es una razón determinante *a priori*, pero su determinación no puede ejercerse más que a la vista de una voluntad razonable. Leibniz sostiene, frente al voluntarismo irracionalista, una concepción intelectualista de la voluntad divina, cuya actuación responde a una razón propia, lo cual no quiere decir que se reduzca a pura lógica.

En resumen, todo el mecanismo metafísico que da lugar a la arquitectura del mundo está en función de la voluntad divina de actuar según su propia naturaleza (lo cual significa «ser libre» para Leibniz). La tendencia a existir de las diversas esencias, su agrupación y su lucha por compaginarse en aquella posibilidad que origina la mayor cantidad de esencia, todo ello está marcado por el supuesto de un Dios razonable, libre de crear o no crear; cuando crea sabe bien lo que hace, porque tiene presente también todo lo que podría haber creado y no crea. Una vez decidido libremente a crear, su actuación viene regida por unas determinadas reglas, que son su sabiduría y su omnipotencia infinitas, las cuales introducen la necesidad en el mundo; pero no es lo mismo, como hemos visto, la necesidad lógica que la necesidad moral, ni se puede identificar la necesidad de consecuencia con la necesidad del consecuente²⁰. Lo que se introduce es la necesidad hipotética, dentro de la cual integra Leibniz la causalidad eficiente y la causalidad final: el sistema del mundo, desarrollándose como una cadena de causas eficientes, está dirigido a la realización de la mayor perfección conjunta, para expresar así, como un espejo infinitamente pluriforme, la bondad y la gloria de Dios²¹. La libertad es compatible con la necesidad, tanto en Dios como en los seres creados, si se entiende la libertad como autodeterminación que aumenta con el grado

17. D.R.O.R., p. 88; D.M. 2, p. 25.

18. Op. cit., p. 43.

19. D.M. 13, p. 39.

20. C.D. 43, p. 125.

21. D.M. 35, p. 78; M. 79, 86, 88, 89, p., 143-155.

de conocimiento de la realidad²². Es posible hacer una lectura puramente determinista y logicista de Leibniz y ver en el principio de perfección una derivación lógicamente necesaria de la noción de Dios, pero también se puede hacer hincapié en la defensa leibniziana de la libertad de Dios, e interpretar la elección divina del principio de perfección como algo indemostrable, lo cual confirmaría el carácter libre de su actuación²³. Ciertamente es que se puede afirmar *a priori* la noción de Dios y las reglas de su posible actuación; pero al dejar ésta al libre arbitrio divino, a pesar de los difíciles equilibrios que tiene que hacer para armonizar esta idea con el resto de su sistema de determinación racional a ultranza, Leibniz se alinea decididamente contra la concepción spinozista de Dios y del Mundo.

El mal y la libertad en el mejor de los mundos posibles

La convicción leibniziana de que éste es el mejor de los mundos posibles, además de ser presentada como una deducción *a priori*, contiene por otro lado un cierto cariz religioso.

El conocimiento de esta gran verdad, que Dios obra siempre de la manera más perfecta y de la forma más deseable posible, es, a mi entender, el fundamento del amor que debemos a Dios sobre todas las cosas, pues quien ama busca su satisfacción en la felicidad o perfección del objeto amado y de sus acciones²⁴.

Leibniz intenta dar razón de esta actitud confrontándola con la experiencia humana del mal. Al concebir el proceso de libre creación del mundo por parte de Dios como algo absolutamente racional, procedente de una Razón infinita y querido por Dios tal como es, tiene que esforzarse al máximo para dar una explicación convincente que evite responsabilizar a Dios de la existencia del mal.

La argumentación principal de Leibniz estriba en su concepción monadológica y armónica del Universo. Es el mundo en su conjunto lo que posee la mayor perfección posible, y no tenemos ningún derecho a arrogarnos dentro de él una posición privilegiada o a acusar a Dios de los males que nos ocurren, pues no conocemos la totalidad de la ley que rige el Universo. Si la conociéramos, veríamos que todo ocurre de la mejor manera posible²⁵. Si el mal existe es porque ha de ser necesario en todos los mundos posibles, incluso en el actual que es el mejor de todos ellos, como precio pagado por su creación.

Leibniz distingue tres tipos de mal: metafísico, físico y moral²⁶. El mal metafísico consiste en la imperfección intrínseca a toda criatura que procede de

22. D.R.O.R., p. 89; C.D. 21, p. 120.

23. ECHEVERRÍA, op. cit., p. 63.

24. D.M. 4, p. 27.

25. C.D. 59, p. 129.

26. C.D. 30, p. 122.

su limitación esencial. Lo creado ha de ser concebido necesariamente como limitado, pues de lo contrario sería Dios²⁷. Así pues, el mal metafísico no brota de la voluntad de Dios, sino que reside en las esencias que Él considera en su entendimiento, y no tiene causa eficiente alguna, pues consiste en una privación. La creación de lo más perfecto compensa el necesario mal que la misma creación lleva consigo. Pero, ¿no se podría haber ahorrado Dios la creación y todo el mal consiguiente? Esto sería posible, precisamente, para salvaguardar la libertad de Dios. De nuevo encontramos aquí insistencia en la tesis de que la existencia no se deriva lógicamente de la esencia; sin embargo, esta tesis sigue en tensión con la afirmación de la existencia como exigencia interna de la esencia y de que es mejor desde la perspectiva de Dios llevar las diversas esencias compositibles a la existencia, aunque no podamos explicar plenamente las razones por las que Dios ha determinado la existencia de este mundo y del mal.

Así, en lugar de acudir a un decreto absoluto que, al no tener razón, es irrazonable, o a razones que no acaban de resolver la dificultad y necesitan otras razones, lo mejor será decir con San Pablo que hay para ello ciertas grandes razones de sabiduría o congruencia, desconocidas de los mortales y fundadas en el orden general que Dios ha observado, cuyo fin es la mayor perfección del Universo²⁸.

De todas formas, en otros opúsculos Leibniz sigue con su intención de clarificar racionalmente la actuación de Dios en relación al mal, distinguiendo en Dios voluntad antecedente y consecuente²⁹. La primera tiende a procurar todo el bien y rechazar todo el mal; en cambio, la segunda ha de tener en cuenta todos los efectos de las esencias buscando realizar el máximo bien posible que por su sabiduría y omnipotencia pueda obtener. De este modo, el mal no entra en la voluntad antecedente o general de Dios, sino sólo en la consecuente: Dios quiere antecederamente el bien y consecuentemente lo mejor. El mal es admitido (no producido por la voluntad divina) según un principio de conveniencia, no de necesidad absoluta: es necesario porque está en la raíz de la criatura y Dios quiere crear un mundo contingente para llevarlo hacia el bien³⁰.

En cuanto al mal físico, no es difícil de justificar para Leibniz: lo considera inevitable pero fructuoso, permitido y a veces querido hipotéticamente por Dios como camino para mayores bienes morales³¹. El mal moral, en cambio, no es provocado ni querido por Dios sino sólo permitido indirectamente. Siguiendo la tradición cristiana, Leibniz intenta compaginar la bondad de Dios y la libertad del hombre, por lo que el mal moral ha de atribuirse a la acción humana libre, que será recompensada o castigada justamente después de la muerte³². Pero por otro lado el mal moral se deriva del mal metafísico, de

27. C.D. 69, p. 132; M. 60, p. 125.

28. D.M. 31, p. 73.

29. C.D. 24-27, p. 120-122.

30. C.D. 36, p. 132.

31. C.D. 54, p. 128.

32. M. 90, p. 155; D.M. 34, p. 77.

la imperfección intrínseca de los hombres que los inclina al pecado; con todo, arguye Leibniz, no son necesarios los actos concretos de pecado³³. Para defender la libertad del hombre opone el concepto de libertad al de necesidad y al de coacción. La presciencia o la preordenación de las cosas por Dios no daña para nada la libertad porque la certeza no se identifica con la necesidad³⁴. Las acciones de los hombres son ciertas *a priori* porque se derivan de su noción contemplada eternamente por Dios; pero también se incluye en ella que serán realizadas libremente: la coacción no existe en las acciones que tienen su principio en el agente. Pero esta ausencia de coacción ha de ir acompañada de deliberación para constituir una acción libre; todas las acciones tienen su causa predeterminante y, en el caso de que no haya elección en función de causas finales, quedamos abandonados al juego de las causas eficientes. La verdadera libertad, que queda salvaguardada porque está incluida eternamente en la misma noción de espíritu o mónada superior, consiste en actuar conscientemente conforme a la propia esencia, y la virtud reside en el empleo recto de esa libertad en el seguimiento de los designios divinos. De este modo compagina Leibniz su teoría metafísica de las mónadas y la libertad moral del hombre, el orden natural de las causas eficientes y el orden moral de los fines que es superior a éste³⁵. Con todo, esta armonización racional del reino de la libertad y de la *necesidad* de los acontecimientos (aunque sólo sea hipotética), no queda exenta de ciertos momentos en los que se expresa más bien una confesión de fe en lo incomprensible (cf. cita 28) o una proclamación gloriosa y optimista de que «todo está bien hecho». El parágrafo final de la *Monadología* expresa muy bien la idea de Leibniz al respecto:

Y por eso las personas sabias y virtuosas trabajan en todo lo que parece conforme con la voluntad divina, presunta o antecedente y, no obstante, se conforman con aquello que Dios hace que efectivamente acontezca por su voluntad secreta, consiguiente o decisiva, porque reconocen que, si pudiéramos entender suficientemente el orden del universo, descubriríamos que sobrepasa con mucho todos los deseos de los más sabios y que es imposible volverlo mejor de lo que es, no sólo para el todo en general, sino también para nosotros mismos en particular, si es que nos adherimos como es debido al Autor de todo, no sólo como el Arquitecto y a la causa eficiente de nuestro ser, sino también como a nuestro Maestro y a la Causa final, que debe constituir el fin exclusivo de nuestra voluntad y puede, sólo él, constituir nuestra felicidad³⁶.

Epílogo

Como hemos mostrado en el último apartado, para Leibniz explicar la elección divina de un mundo que incluye el mal necesariamente sólo es posible

33. C.D. 101, p. 139.

34. C.D. 103-104, p. 139.

35. M. 87, p. 153.

36. M. 90, p. 157.

admitiendo que, siendo Dios infinitamente bueno, sabio y poderoso, saca del mal un provecho del que los humanos no podemos tener comprensión racional, aunque ese orden establecido sea racional por excelencia. Lo indemostrable requiere un acto de fe en el que la ley del orden establecido por Dios es absolutamente racional; igualmente, la capacidad de explicitar racionalmente algunos aspectos no exime de un acto de fe previo en la perfección y la bondad de Dios. Al querer hacer compositibles en su universo metafísico racionalista la explicación de la existencia del mal, la libertad humana y la bondad de Dios, Leibniz choca con los mismos problemas de toda filosofía teísta. Él parte de una visión heredada de la tradición cristiana: Dios creador y fundamento último del mundo, suprema bondad, legislador y juez universal. Y, aunque intenta demostrar racionalmente que todos esos atributos de Dios son compatibles entre sí, el hecho es que en el fondo de su filosofía sigue habiendo una tensión sin resolver, igual que en todas la filosofías que siguen su camino. La insistencia en la cualidad moral de Dios hace más enigmático su ser fundamento último de *todo* lo creado: conforme se hace más clara la visión de Dios como manantial de la justicia universal y se patentiza la imposibilidad de reducir el mal en su conjunto al mal moral o pecado humano, la cuestión del sufrimiento, el pecado y el mal universal se alza como un enigma pavoroso, fruto de la misma teología ética, y cuyo origen no puede ser resuelto por ninguna teodicea o justificación racional. ¿Por qué no sería posible racionalmente un Dios maligno como el genio cartesiano, o un dualismo ético-ontológico de estilo maniqueo? ¿Cuál es la verdadera naturaleza última del mal, dónde está su origen radical? Si es pura privación, como argumenta Leibniz, el mal no puede ser un predicado positivo; pero entonces no habría mal efectivo y palpable en el mundo, sino sólo diversos grados de perfección en la realidad, como señala Spinoza. En el fondo, Leibniz va y viene entre su inclinación a considerar los designios de Dios como inescrutables y su avidez de dar cuenta de la racionalidad de este mundo, que sería el único motivo para dar nuestra ausencia al orden de cosas que acontece contra nuestra felicidad y contra la concepción establecida de Dios, pieza clave de su sistema metafísico, como infinitamente bueno. El mundo es visto por Leibniz como un todo racional porque es producto de un Dios bueno que es Razón absoluta. Esta es la convicción esencial de este pensador, que quiere fundamentar sobre ella toda su argumentación estrictamente racional sobre el mundo y la realidad entera.

Lo que pasa es que no siempre todos los elementos se dejan dominar por un discurso puramente conceptual y lógicamente trabado. Leibniz admite que si nuestra comprensión racional de mundo no está de acuerdo en verlo como satisfactorio es porque no tenemos a nuestro alcance el conocimiento de las determinaciones generales del Universo; pero está convencido de que, si partimos de Dios como ser necesario, fundamento del mundo, es fácil llegar a la consideración de que todo el mundo está bien hecho como algo afirmable racionalmente. Es más: todo absolutamente en el mundo es racional, y no por conocerlo a través de la razón humana, sino por hacerlo depender de la Razón divina. Pero el caso es que Leibniz nunca argumenta «en el vacío de la razón

pura», constantemente cita textos bíblicos para apoyar sus ideas más indóciles a la racionalización total. Así pues, la balanza queda en perpetua movilidad, sin decantarse claramente a ningún lado. En último término, la paradoja reside en que este Dios leibnicense, digno de alabanza y cuya gloria resplandece por doquier, a pesar de ser construido como Razón absoluta a imitación y semejanza de la razón humana, no tiene justificación racional posible precisamente por su absoluta trascendencia. En la obra de Leibniz brilla fulgurante la gloria de la Razón y, con todo, no hay más remedio que creer para comprender...

Bibliografía

- LEIBNIZ, G.W. (1982). *Discurso de Metafísica*. 6a ed. Buenos Aires: Aguilar, «Biblioteca de iniciación filosófica».
- *Monadología*. (1981). Oviedo: Pentalfa, «Clásicos El basilisco».
- *De rerum originatione radicali, Causa Dei*. (1966). Incluidos en *Opuscula philosophica selecta* (ed. Schrecker). París: Vrin.
- ECHEVERRÍA, J. (1981). *Leibniz*. Barcelona: Barcanova, «El autor y su obra».
- RUSSELL, B. (1977). *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*. Buenos Aires: Siglo XX.
- MOREAU, J. (1969). *Le Dieu des philosophies (Leibniz, Kant et nous)*. París: Vrin.