

La crítica leibniziana del noocentrismo

Juan Diego Moya-Bedoya*

Sinopsis: El texto aborda la crítica leibniziana del noocentrismo. En sus *Ensayos de teodicea*, el filósofo de Leipzig critica el antropocentrismo y el noocentrismo. Es falso que el hombre sea el centro axiológico del universo. No cabría plantear que este cosmos, el mejor de los infinitos posibles, haya sido creado por Dios en exclusivo orden al bienestar de la creatura intelectual. El autor se referirá a una tensión inmanente al pensar del Leibniz, fluctuante entre el holocentrismo (en los *Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*) y el noocentrismo (en *Discurso de metafísica, Monadología*, etc.).

Acotaciones preliminares

Primeramente, ha de precisarse que nuestro propósito, al escrutar un texto filosófico, no se agota en la pretensión meramente hermenéutica¹. La finalidad última de la interpretación es, no tanto la determinación de legítimos o de posibles sentidos discursivos, cuanto el estatuir valores aléxicos. Por cuanto la coherencia es una condición necesaria de la verdad, basta la detección de incongruencias para recusar la admisibilidad (representacional) de una teoría filosófica. En esta medida, nos entregamos a la tarea de evaluar la admisibilidad o plausibilidad racionales del enfoque leibniziano.

Es menester anticipar un marco o referente conceptual leibniziano, capaz de fundar la comprensión de los textos por confrontar. En el contexto de la ontología modal leibniziana, la posibilidad actúa como un concepto primigenio, tanto como el de mundo posible. Las restantes modalidades ónticas son definibles a partir, o bien del concepto de posibilidad, o bien del concepto primitivo de mundo posible. Hemos definido, en otras contribuciones, las referidas modalidades metafísicas. Sea de esto lo que fuere, cabe declarar que, en sentido dóxico, posible es cuanto no implica, cuanto no entraña una contradicción inmanente, o sea una exclusión recíproca de los componentes del definiente. En esta medida, posible es lo clara y distintamente pensable (cf. *En torno a la omnipotencia y omnisciencia de Dios y la libertad del hombre* (en Leibniz, 1990: pp. 57-75), X).

Dos son los sentidos o dimensiones específicas de la necesidad óntica: la absoluta y la hipotética. La necesidad absoluta o metafísica es incondicionada. Es la necesidad propia de los constructos matemáticos o del existente absolutamente necesario. La necesidad hipotética o condicionada es la mediada por presupuestos o condiciones necesarias de actualidad. La necesidad metafísica excluye la posibilidad de lo antitético (de estados antitéticos de cosas). La necesidad supositiva no oblitera, en absoluto, la posibilidad intrínseca de lo contrapuesto.

Las proposiciones necesariamente verdaderas, conocidas como verdades de razón, son eterna y universalmente verdaderas: *verdaderas en todo mundo*

* Profesor de la Escuela de Filosofía, Universidad de Costa Rica, Secciones de Historia del Pensamiento y Metafísica. Cátedra de Filosofía, UNED.

posible. Estas proposiciones preexisten en la región de las verdades eternas: el intelecto divino, como se lo cualifica en el parágrafo XLIII^o de la *Monadologie*. Las verdades eternas son las proposiciones universales y

¹ Aun cuando toda lectura entraña múltiples condicionamientos, nada imposibilita la aproximación al sentido (auténtico) del texto. Todo texto posee una interpretación verdadera, la cual es en principio indeterminable por modo irrefragable. Asumimos, en el respecto metódico, un auténtico falibilismo hermenéutico.

ciertas. Éstas no han de concebirse bajo la especie de lo paradigmático platónico (o neoplatónico), sino bajo la especie de contenidos nocionales que, conveniente y pertinentemente analizados (mediante una multitud finita de operaciones o de substituciones de términos), revelan una necesidad absoluta (la negación de la cual se traduce en una *Contradictio in adiecto*, esto es, en una imposibilidad lógica) (cf. *Nouveaux Essais*, IV, XI, XIII).

La necesidad proposicional se confunde con el intelecto arquetípico. Dios no la ha creado, puesto que no podría crear esencias, ni suplir eficientemente la ausencia de la causa formal o eidética. Sabemos que, en este respecto, una fundada y hondamente meditada discrepancia lo enfrentó al positivismo teonómico cartesiano, magistralmente compendiado en la epístola al jesuita padre Mesland, del 2 de mayo de 1644 (cf. Descartes, 1996, IV: p. 118). En conformidad con el filósofo de Leipzig, en la realidad de las cosas consúmase una identidad raigal de necesidad proposicional y de divina intelección.

Ahora bien, en cuanto la necesidad (no, ciertamente, metafísica o geométrica) y la libertad son en principio compatibles, Dios es un agente libre. La libertad es, ora *de lure* (cualidad propia del sujeto *sui Iuris*), ora fácticamente asumible (*de Facto*). La libertad *de Facto* dicese, o bien como libertad factiva (en cuanto al hacer u obrar), o bien como libertad volitiva (en cuanto al querer aquello que debe quererse o apetecerse). Esta última se especifica, por su parte, ora como libertad respecto de la compulsión (o de la coacción), ora como libertad respecto de la necesidad (absoluta, geométrica o lógica). La libertad *qua* antítesis de la necesidad es la referente a la voluntad, en la medida en que ésta difiere del intelecto (tesis incompatible con lo estatuido por Spinoza en *Ethica Ordine geometrico demonstrata*, II, XLIX, Cor.). Semejante libertad es la libertad de arbitrio. Aun cuando el intelecto incline imperiosamente (por virtud de razones inclinantes extraordinariamente persuasivas), la determinación volitiva preserva su contingencia metafísica (en el sentido de que su omisión no implicaría, en modo alguna, una *Oppositio in Terminis*) (cf. *Nouveaux Essais sur l'Entendement*, II, XXI, VIII).

Las proposiciones contingentemente verdaderas son las verdades fácticas referidas en el texto de la *Monadología*. En conformidad con el principio de la aprioridad de la verdad contingente, o de la inherencia de todo predicado en el sujeto de atribución (o de inhesión), toda proposición verdadera admite una fundamentación *a priori*, y su valor aléxico es en principio decidible *a priori*. Para hacer esto último, es menester recurrir al análisis del sujeto lógico. La verdad de toda proposición fácticamente verdadera entraña un fundamento *a priori*: la preexistencia del concepto predicado, como nota constitutiva, en la noción del concepto sujeto. *Praedicatum inest Subiecto*. En el dominio de las proposiciones necesariamente verdaderas, el proceso decisorio es finito, *i. e.*, procede mediante un conjunto finito de substituciones de expresiones equivalentes. En el ámbito de los juicios fácticamente verdaderos, la identidad jamás se estatuye a cabalidad. Antes bien, la verdad del juicio fácticamente verdadero estriba, en última instancia, en la determinación de que la diferencia existente entre lo predicado y su sujeto disminuye allende cualesquiera diferencias asignables. En efecto, en sus *Generales Inquisitiones de Analyst Notionum et Veritatum* (cf. Leibniz, 1961: p. 374), el filósofo de Leipzig se permitió declarar que, para estatuir una verdad factual, basta el descubrir una regla de progresión capaz de garantizar una indefinida aproximación del predicado al sujeto. Esta regla supone un principio ontológico de continuidad (*Non datur in Natura Formarum Vacuum*), garante del tránsito ininterrumpido entre grados o, por mejor decir, gamas de la entidad. Los órdenes formales son continuos antes que contiguos, colindantes o tangentes.

El principio de continuidad se plasma, en el seno de la substancia individual, como una fuerza productora de estados o de afecciones de carácter expresivo. Cuando una substancia individual es animal, las aludidas afecciones se especifican como sensaciones (animales), las cuales se inscriben en una de las especies del género **EXPRESIÓN** (cf. Leibniz (epístola a Antoine Arnauld, de oct. 9 de 1687), 1946: p. 126), género del que participan, asimismo, la percepción natural y el conocimiento intelectual (*hoc. cit.*). La expresión es un vínculo de correspondencia biunívoca, un nexa constante y ordenado entre elementos o propiedades de dos sujetos (de predicación) (*Loc. cit.*).

El tránsito entre los perceptos es imperceptible, puesto que entre perceptos no median discreciones.

La fuerza en cuestión es activa y primigenia. Confúndese con la entelequia o forma inherente de la substancia corpórea. En términos de la filosofía natural, el principio de continuidad se traduce en una exigencia fundada de plasticidad infinita de la materia. Nada existe, en la materia, por diminuto que sea, asimilable a la dureza infinita de los átomos newtonianos (cf. Leibniz a Sophie (31 de octubre de 1705) (en Leibniz, 1989: pp. 81-89)); ni factores ónticos corpóreos compactos en forma tal, que no admitan (*de lure*) la segmentación. El principio de continuidad condujo al filósofo de Leipzig, en su correspondencia epistolar con Christiaan Huygens (1629-1695), a negar la posibilidad del atomismo (*qua* tesis teóricamente admisible). Idénticamente, no cabe vacuo alguno en la Naturaleza, puesto que implicaría una ruptura del principio de continuidad.

La virtud del análisis estriba en su capacidad de establecimiento de vínculos de congruencia, de intersección o de pertenencia entre conjuntos de propiedades. El análisis es un instrumento imprescindible para la determinación de valores aléxicos.

El principio de continuidad se fundamenta sobre el de razón suficiente. Puesto que no existe una razón suficiente o determinante de la ausencia o vacuo de formas (*Formarum Vacuum*), es menester el que no los haya. En efecto, el principio de razón suficiente, en su versión extremadamente fuerte (auténtico principio de racionalidad explicativa), estatuye el que todo hecho u objeto demandan y suponen una razón suficiente; y el que todo no Ser supone una razón fundante o determinante. Así, pues, la inexistencia de las formas inexistentes estriba también en una razón determinante. El principio de razón suficiente, en cuanto funda el de perfección o conveniencia (necesarias por el hecho de que Dios, el mejor de los artífices, no podría actuar en función de razones suficientes distintas de la perfección o idoneidad mismas de lo existenciable), es el principio ontológico de las existencias. Las existencias de los compositibles existenciados por Dios se fundan sobre el *Vollkommenheitsprinzip*, consecuencia del de razón suficiente. Las verdades fácticas mismas se cimentan sobre el principio de razón suficiente. En la esencia existenciable, la cual es una esencia componible con otras, existe una magnitud intensiva (=grado) de perfección, de realidad (cf. *Monadologie*, XLI / *Essais de Theodicee*, CXIX). Con voluntad antecedente o inclinante, Dios quiere el que toda esencia existenciable devenga un existente *Actu*. Con voluntad consecuente o decretante (la cual goza del rasgo de lo definitivo), Dios quiere que solamente existan aquellas esencias cuyo concierto expresa, inmejorable e insuperablemente, la perfección increada y absoluta de la causa primera. Así, pues, el ejercicio de la eficiencia, la acción elicente divina, son intelectualmente mediados la acción divina elicente (la cual es *ad extra*; saber: transeúnte) supone y es condicionada por un acto divino de aprehensión intelectual irrefragablemente revelador, en el instante, de la colección por crear de compositibles. Solamente entonces la voluntad originaria, lógicamente posterior al intelecto arquetípico, determinase a apetecer la colección referida de bienes. Presupuesta esta volición substantiva, la cual es simultáneamente un decreto elicente, es entonces imposible (hipotéticamente imposible) el que Dios se abstenga de actuar y de dotar de actualidad entitativa al mejor de los mundos posibles, *i. e.*, la más perfecta entre todas las colecciones (infinitas en multitud) de compositibles o consistentes. Las esencias contrasistentes, *h. e.*, las imposibles con esta colección, permanecen por siempre increadas, sin que su eterna inactualidad se traduzca en otra imposibilidad que la imposibilidad accidental (*ex Suppositione*). Actualizadas las esencias posiblemente existentes (cuya potencia es solamente objetiva), despréndese su onticidad en el ESPACIO (o en el LUGAR), el cual es el orden de las coexistencias (o de los coexistentes (cf. *Nouveaux Essais*, II, XXIII, XIX)²; por ende, un ente sólo ideal (con fundamento, empero, en la realidad) (cf. Leibniz, 1957: p. 100).

A fuer de que la causa primera y primer efectuante no puede no crear bajo razón de idoneidad, actualiza un óptimo universo creable. El pseudoprincipio ontológico de plenitud es falsado por el hecho metafísico de que no todo lo posible es en principio componible.

Todo mundo posible es un ente de razón. Las relaciones existentes entre los compositibles son también *Entia Rationis*. Mediante un primigenio cálculo combinatorio de infinita complejidad, Dios estatuye explícitamente las posibles combinaciones

²Tres son las especies de la ubiedad (o condición de lo tópico): la circumsriptiva, la definitoria y la repletiva. La tercera es la que cumple a Dios. La modalidad circumsriptiva es, por su parte, el modo propio del ente somático. Finalmente, definitoria es la modalidad propia de aquel existente que, si bien es cierto que es local o tópico, no cuenta con una situación precisable (*Nouveaux Essais sur l'Entendement*, II, XXIII, XXI).

de compositibles. En sentido extensivo, Su sapiencia se confunde con la infinita clase de los mundos posibles o, por mejor decir, de los posibles (cf. *Theodicee*, CCXXV). Intensivamente considerada, es infinitamente más vasta que el conjunto de los posibles.

* * *

Ahora bien, en el acápite XXXVF del *Discours de Metaphysique*, G. W. Leibniz señaló que las mónadas espirituales son espejos de Dios antes que del cosmos. Expresan a Dios más que al cosmos. Esto parece diferenciarlas cualitativamente de las mónadas no espirituales, es decir, aquellas mónadas desprovistas de personalidad moral. Lo que las distingue es, no tanto la expresión cuanto el modo de ésta y, por supuesto, la *Entitas objectiva*.

Característico en su *Modus scribendi*, Leibniz concatena, en un espacio diminuto, una pluralidad fabulosa de tesis. Declara primeramente que, por virtud de la personalidad moral, Dios entra en una relación personal con sus creaturas de naturaleza intelectual. Esa relación es la de *monarca-súbdito* (cf. *Nouveaux Essais sur l'Entendement*, IV, III, XXVII). Su suprema ley es la felicidad de su reino, puesto que lo que la perfección metafísica neutra es en relación con el ente, lo es la felicidad en conexión con la creatura espiritual. En consideración de la dignidad inherente a la creatura racional, lo no racional no posee otra función que la de prodigar materia a los espíritus para que éstos glorifiquen a Dios. El noocentrismo no podría formularse más claramente. El fin último del universo es la felicidad de la creatura racional. Lo material se subordina a lo inmaterial espiritual -no debe olvidarse que desde un punto leibniziano de vista, no todo lo inmaterial es espiritual- según el mismo sentido en que lo inferior se supedita teleológicamente a lo superior.

Debe precisarse colateralmente que no cabría hablar, *stricto Sensu*, de un antropocentrismo leibniziano, a fuer de que en ningún momento sustentó el filósofo de Leipzig la extravagante tesis de que el ente humano confiera un sentido último a la creación del universo. Desde la perspectiva de Leibniz, infinitas son las mónadas. La ciudad de Dios es un subconjunto del conjunto de las mónadas. La ciudad de Dios es la monarquía universal, la obra más perfecta (*Monadologie*, LXXXVI).

En semejante régimen monárquico, no caben la acción meritoria no galardonada ni el acto protervo impune (*Monadologie*, XC). Empero, la ciudad de Dios no es identificable con la colectividad humana. Esta no es más que un subconjunto de la ciudad de Dios, de la cual participan entes espirituales cuya perfección noética es mucho mayor que la de la especie humana. En los *Nouveaux Essais sur l'Entendement* (1704) se ocupó Leibniz de los genios, entes dotados de acuidad intelectual singularísima y de una potencia noética humanamente inaccesible -a fuer de conspicua. Tanto los genios como los ángeles poseen cuerpo. No existe ente incorpóreo alguno, excepción hecha de Dios. Los genios poseen una aptitud intelectual mucho mayor que la humana. En un pasaje de los *Nouveaux Essais*, hace Leibniz observar que con la misma facilidad con que un hombre medianamente dotado resuelve un sencillo problema aritmético, efectúa un genio el intrincado cálculo numérico conducente a predecir con extrema exactitud un eclipse solar³. Respecto de los genios y de infinidad de espíritus que sobrepasan al humano, podría conjeturarse indefinida plétora de hipótesis, según el mismo Teófilo (el vocero del filósofo de Leipzig) lo reconoce (cf. *Nouveaux Essais sur l'Entendement*, IV, III, XXVII).

Trasladémonos ahora a los *Essais de Theodicee*. En esta obra asume Leibniz una posición holológica. Son la perfección del todo cósmico, la mayor de las obras artísticas concebibles, y la concomitante expresión de la gloria divina los propósitos últimos de la creación del universo; no el bienestar de un conjunto de mónadas espirituales.

Examinemos la evidencia textual por aducir:

Esta máxima no parece muy exacta.

La máxima criticada por Leibniz ha sido extraída de una obra de Pierre Bayle:

Il n'a voulu faire connaitre ses perfections qu'afin que cette espece de creatures trouvasent leur felicité dans la connaissance, dans l'admiration et dans l'amour du souverain Etre (Reponse aux questions d'un provincial) (No ha querido hacer conocer sus perfecciones más que con el fin de que esta especie de creaturas encontrasen su felicidad en el conocimiento, en la admiración y en el amor del soberano Ser).

³ Desde un punto leibniziano de vista, la jerarquía de las mónadas no reconoce solución de continuidad. La jerarquía de que hablamos constituye un continuo metafísico. Ruth Lydia Saw ha hecho observar una dificultad en relación con esto: si la jerarquía de las monadas (o substancias individuales) no admite solución alguna de continuidad, entonces existe al menos un ente tal que se distingue de Dios por una diferencia tendente a cero, *scil.*: infinitesimal (cf. su obra *Leibniz*. A Pelican Book. London, 1954, p. 95).

Prosigue Leibniz:

Acepto que la felicidad de las creaturas inteligentes es la parte principal de los designios de Dios (sn), puesto que ellas se le asemejan al máximo: mas no veo en modo alguno, sin embargo, que se pueda probar que sea su propósito único. Es verdadero que el reino de la naturaleza debe servir al reino de la gracia; pero, como todo está ligado en el gran designio de Dios, es preciso creer que el reino de la gracia está también, de alguna manera, acomodado al de la naturaleza: de tal suerte que aquél guarde el máximo de orden y belleza, para hacer del compuesto de ambos lo más perfecto que se pueda (*Essais de Theodicee*, CXVIII).

Leibniz objeta, en un inicio, que la felicidad de las creaturas espirituales sea el propósito (o designio) único de la creación del cosmos. Reconoce que es el fin primordial. No obstante, difícilmente se capta su principalía, pues del pasaje parece desprenderse que el fin teleológico del cosmos es la expresión misma de una perfección inherente al universo, *scil.*: el acuerdo o concierto de los órdenes constituyentes del cosmos, vinculados óptimamente por una armonía preestablecida. Leibniz concebía la armonía como totalidad: *unidad e integración de lo vario, de lo plural*.

Esto es confirmado por el curso ulterior de la obra, en la cual se establece que la mayoría de los espíritus humanos es réproba. Con el fin de reivindicar la bondad divina, Leibniz precisa que aun cuando los más de los humanos se extravíen, su número es insignificante en comparación con el de los súbditos de la ciudad de Dios. En tal forma reivindica la bondad de Dios.

El predominio de lo global u holótico se manifiesta en este sentido: aun cuando Dios podría alterar la constitución del cosmos para obviar males morales, tolera el mal (o los males) con el designio de no impedir la plasmación de bienes superiores. Aun cuando en este universo haya males físicos (los dolores) y morales (los pecados), el bien metafísico coincidente con la entidad del cosmos es el mayor bien concebible. El bien metafísico es la perfección que compete a las creaturas en cuanto constituyen o participan de un concierto de especies (*Essais de Theodicee*, CXVIII). Sorprendentemente Leibniz, *prima Facie* al menos, plantea una conmensurabilidad entre los órdenes, específicamente diversos, de bien y de mal: el metafísico, el físico y el moral. La presuposición de una semejante conmensurabilidad es, desde nuestro punto de vista, gratuita.

Dios decide crear el mejor de los mundos posibles por cuanto es superlativamente bondadoso y perfecto. Dios no podría sino hacer lo mejor; no le es posible actuar más que en conformidad con el principio de perfección (*Vollkommenheitsprinzip*). Una vez que su intelecto ha establecido, mediante una irrefragable *Ars combinatoria*, cuál sea la combinación de compositibles que mejor expresa la perfección la bondad divina no puede rehusar la existencia a ese mundo. Interviene entonces la potencia activa de Dios para conferirle actualidad, no inteligibilidad, la cual posee por sí. Son esas las tres formalidades del ser divino: potencia, intelecto y voluntad. El término de la potencia lo es el ente; el del intelecto, la verdad; el de la voluntad, el bien.

En el mejor de los mundos posibles, no todo acontece de acuerdo con el bienestar de la creatura intelectual. Plétora inmensa de mónadas espirituales se extravía en un sentido soteriológico y se condena a las penas del averno. Leibniz concuerda con los teólogos católicos y protestantes en cuanto a reconocer que la mayor parte de la especie humana se extraviará. No obstante, rehúsa reconocer que esto se aplique a las mónadas espirituales en su totalidad. En la ciudad de Dios predominan los salvos por sobre los condenados. La cimentación del aserto anterior es precaria.

Lo que en todo momento persigue Dios es crear un cosmos cuya perfección sea la mayor compatible con una colección infinita de creaturas. El mal metafísico es una consecuencia ineluctable de la finitud de la creatura⁴; el mal físico, un efecto o consecuencia del mal moral o de culpa. Este, finalmente, un concomitante del mejor de los mundos posibles.

Sentado lo que se ha referido acerca del bien metafísico del mejor de los mundos posibles, debe preguntarse: ¿en cuál sentido atribuye Leibniz (en *Theodicee*, CXVIII) a la ventura de la creatura racional, la principalía entre los designios creadores de Dios? La principalía parece corresponder a la expresión de las magnitudes de realidad positiva (definición del término *Perfectio* según *Monadologie*, XLI).

Empero, de un semejante enfoque holológico se desprende que lo primordialmente apetecido

⁴El mal *metaphysical Sensu* es homologable con la inercia natural de los cuerpos, tema abordado por J. Kepler y R. Etescartes (cf. *Theodicee*, XXX).

por Dios es la perfección e integridad del todo. La perfección e integridad de los componentes del cosmos se busca subordinadamente (*per Accidens*). Problemático es conciliar esta posición y la profesada por Leibniz en *Discours de Metaphysique*, XXXVI, o en *Monadologie*, LXXXVI.

Leibniz sofisticó categorialmente su posición en CXIX. Aquí se dice que los bienes, en cuanto tales, son el objeto de la voluntad antecedente de Dios. "Dieu produira autant de raison et de connaissance dans l'univers que son plan en peut admettre." La voluntad antecedente debe diferenciarse, *secundum Rationem* (analíticamente) de la consecuente o decretante. Esta apetece, no ya los bienes particulares en su singularidad o abstracción, sino la perfección del conjunto:

La volonté finale et decisive résulte de la considération de tous les biens et de tous les maux qui entrent dans notre délibération; elle résulte d'une combinaison totale (*Theodicee*, CXIX).

Entre ambas media una voluntad intermediaria que apetece distintas combinaciones. Semejante voluntad es correspondiente del acto intelectual (divino) de la ponderación de las colecciones de composites (en orden a determinar la identidad del mejor de los mundos posibles todos, aquella colección de composites que entraña la mayor de las perfecciones consistentes con el estatuto entitativo de la creatura). Pertenece indefectiblemente a la irrefragable sabiduría de Dios determinar cuál sea la combinación idónea de composites; en este caso, de bienes y de males. Establecido cuál sea el mejor de los mundos posibles, Dios no puede más que apeteecer crearlo⁵. La voluntad media es final o decretante en relación con la voluntad antecedente primigenia, y antecedente en relación con la final o decretante.

Concretemos ejemplificativamente lo previo: aun cuando Dios no quiera que ente espiritual alguno se condene, en la medida en que ese ente se considere en su singularidad, podría querer el que se extravíe en la medida en que aquél se considere en un contexto, *scil.*: una red o articulación de composites.

Leibniz reafirma esta tesis en *Essais de Theodicee*, CCIX:

Or tout se reduisant a la plus grande perfection, on revient a notre loi du meilleur. Car la perfection comprend non seulement le bien moral et le bien physique des creatures intelligentes, mais encore le bien qui n'est que metaphysique et que regarde aussi les creatures destituees de raison. Il s'ensuit que le mal qui est dans les creatures raisonnables n'arrive que par concomitance, non pas par des volontes antecedentes, mais par une volonte consequente, comme etant enveloppe dans le meilleur plan possible; (...).

Henos ante una concepción del mal moral *qua* concomitante de bienes *ontológico Sensu*. Si el mal moral o el físico se impidiesen cabalmente; esto es, si Dios obliterase todas aquellas condiciones que posibilitan, en la realidad, el mal moral (mal de culpa) o el físico (mal de pena en las mónadas espirituales pecadoras), entonces el universo, en su totalidad, no tendría la perfección metafísica que posee. Habría en el mejor de los mundos posibles un trastorno arquitectónico, el cual lo despojaría -paradójicamente- de su condición de "mejor de los mundos posibles". Leibniz, con base en el testimonio de Pierre Bayle (*Dictionnaire*, article *Chrysipe*), reconoció en Crisipo de Soles el mérito de haber descubierto que el mal moral y el físico son concomitantes de bienes. En el contexto de la filosofía cosmológica de Crisipo, el mal se degrada a la condición de consecuencia no querida más que accidentalmente, de una providencia divina universalísima (de cariz panteístico) la cual persigue la plasmación de óptimos propósitos (cf. *Essais de Theodicee*, CCIX).

Lo anterior permite comprender que el concepto de bondad, en cuanto aplicado predicativamente al sujeto *mundo posible*, debe inteligirse en un sentido primariamente entitativo. No por el hecho de que seamos ciudadanos del mejor de los mundos posibles, hemos de gozar del tratamiento privilegiado de que disfrutaríamos en un quimérico Edén. Evidencia de que la atribución (en *Theodicee*, CXVIII) del rasgo de principalía (entre los designios creadores de Dios) a la dicha de las mónadas espirituales, súbditos de la ciudad de Dios, es problemática.

Habría que examinar un elemento más: Leibniz, en el muy prolijo pasaje CXVIII de su *Theodicee*,

⁵No debe confundirse la necesidad moral de que Dios elija lo mejor, con una necesidad absoluta o matemática (también denominada "necesidad lógica" o "necesidad ciega"), la cual consiste en la imposibilidad de la negación de lo que se dice "necesario". Desde la perspectiva de Leibniz, aun cuando un sujeto *achie* bajo la especie de la optimidad, es libre en la medida en que su *acruar* no sea lógicamente necesario. La libertad (o *Spontaneitas Consultantis* (cf. Leibniz, 1961: p. 498)) es enteramente consistente con la necesidad hipotética, *i. e.*: la necesidad del consecuente, no de la relación de implicación formal.

reconoce no tener certidumbre de que Dios preferiría la pervivencia de un sólo miembro de, *V. Gr.*, la especie humana, a la extinción de toda una especie de entes monódicos no espirituales, como por ejemplo la especie de los leones. Aun cuando explícitamente no recuse Leibniz su convicción previa de que una mónada espiritual posee una dignidad y una perfección que inducen al mismo Dios a antropologizarse (*Discours de Metaphysique*, XXXVI), es decir, a entrar en relaciones interpersonales con sus súbditos, no prescinde de su perspectiva homológica, de acuerdo con la cual el sumo opífice atiende primordialmente, al crear el cosmos, a la perfección metafísica de su obra. De acuerdo con el filósofo de Leipzig, sucumbir a la tentación de suponer que Dios atiende preeminentemente al bienestar de sus creaturas intelectivas, soslayando la consideración que ha de merecer la integridad de la obra en su conjunto (el cosmos), implica incurrir en el vicio teológico del antropomorfismo, *scil.*: representar la naturaleza divina tal como si fuese la de un hombre amplificado (= un macrántropo, por parafrasear al A. Schopenhauer de *Die Welt als Wille und Vorstellung*):

Il est siir que Dieu fait plus de cas d'un homme que d'un lion; cependant je en sais si Ton peut assurer que Dieu prefere un seul homme a toute l'espece des lions a tous egards: mais quand cela serait, il ne s'ensuivrait point que l'interet d'un certain nombre d'hommes pravaudrait a la consideration d'un desordre general repandu dans un nombre infini de creatures. Cette opinion serait un reste de l'ancienne maxime assez decreee, que tout est fait uniquement pour l'homme (*Theodicee*, CXVIII).

Nótese que el nuestro noocentrismo (del cual el antropocentrismo no sería más que una instancia particular) se extrema. Habríamos de suponer que en el intelecto divino prepondera más el apego hacia una especie en particular de creaturas, que la integridad y armonía de la obra en su conjunto. Mas esto es inadmisibile en el contexto de la teología racional leibniziana. Si bien es cierto que el intelecto divino domina su obra tanto holísticamente cuanto, en sus particularidades ínfimas, predomina sin embargo el punto de vista de la totalidad, el cual es quien le permite a Dios conferir perfección a su encomiable y estético cosmos. Suponer a Dios apegado a una parte en detrimento del todo implica proyectar en la naturaleza del Arquitecto del universo las imperfecciones de la frecuentemente delirante y voltaria especie humana.

Debe entonces, a partir de lo anterior, advertirse que subyace en la obra de Leibniz una tensión aparentemente irresuelta entre el noocentrismo y el holocentrismo. En obras como el *Discours de Metaphysique* o la *Monadologie*, Leibniz se compromete con una position noocentrista. El designio último pretendido por Dios merced a su creación, no es otro que la bienaventuranza de la mónada espiritual, o de un copioso conjunto de mónadas espirituales. De acuerdo con la perspectiva de la *Theodicee*, en cambio, el sentido último del cosmos no es otro que expresar la perfección y la bondad divinas. La expresión se consigue mediante la imposición de una forma, *scil.*: la estructura armónica del cosmos. Esta estructura es el orden racional del universo, cuya contemplación proporciona al agente intelectualivo el placer proporcionado a su naturaleza⁶. El placer, en efecto, es el sentimiento de una perfección.

BIBLIOGRAFÍA

Couturat, Louis (Éditeur), *Opuscles et fragments inedits de Leibniz*. Extraits des manuscrits de la Bibliotheque Royale de Hanovre. Georg OlmsVerlagsbuchhand-lung. Hildesheim, 1961 (*Premiere Edition*, 1903).

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Correspondance Leibniz-Clarke. Presentee d'aprees les manuscrits originaux des bibliotheques de Hanovre et de Londres para Andre Robinet*. Presses Universitaires de France, Paris, 1957.

Correspondencia Leibniz-Arnould, Editorial Losada, S. A. Buenos Aires, 1946. Traducción castellana de Vicente P. Quintero.

Discours de Metaphysique. En: G. W. Leibniz, *Philosophische Schriften 1. Kleine Schriften zur metaphysik*. Franzosisch und deutsch herausgegeben und iibersetzt Von Hans Heinz Holz. Insel Verlag. Frankfurt am Main, 1986 (*Erste auflage*: 1965).

Discurso de metafísica. En: *Tres textos metafísicos*, Grupo Editorial Norma. Bogotá, 1992. Traducción de Rubén Sierra M.

Escritos en torno a la libertad, el azar y el destine Selecc., Estudio preliminar y notas de Concha

⁶ Cf., en conexión con esto, *Leibniz and the Rational Order of Nature*, de Donald Rutherford. Cambridge University Press. Cambridge, 1995, p. 3. Pueden consultarse con provecho la Introducción a la obra y su capítulo I: *The Vindication of Divine Justice*.

- Roldán, P. Tecnos. *Clásicos del Pensamiento*. Madrid, 1990. Traducción castellana de Roberto Rodríguez A. y C. Roldán P.
- Monadología*. En: *Tres textos metafísicos*. Norma. Bogotá, 1992.
- Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Alianza Editorial. *El Libro de Bolsillo/Clásicos*. Madrid, 1992. Traducción de Javier Echeverría E.
- Essais de Théodicée sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Préface, discours, première et seconde partie. InselVerlag. Frankfurt A.M., 1986. Zweite auflage. herausgegeben und übersetzt Von Herbert Herring.
- Rutherford, Donald, *Leibniz and the rational order of nature*. Cambridge University Press. Cambridge, 1995.
- Saw, Ruth L., *Leibniz*. A Pelican Book. London, 1954.