

El problema del mal moral en la constitución del mejor mundo posible. Justificación de la elección divina y afirmación de la responsabilidad humana a partir de la *Teodicea* de G. W. Leibniz

The problem of moral evil in the constitution of the best possible world. Justification of the divine election and affirmation of human responsibility from the Theodicy of G. W. Leibniz

“Recibido el 12 octubre de 2017, aceptado el 12 de noviembre de 2017”

Gustavo Adolfo Valencia Buitrago*

Resumen

Para resolver la imposibilidad lógica de sostener como verdadera la existencia de un Dios bueno, omnipotente y la presencia del mal, se analiza inicialmente el concepto leibniziano sobre el mejor mundo posible. Con tal noción, se argumenta que grandes bienes dependen de la necesaria posibilidad del mal moral, prevista por Dios desde la región de las verdades eternas y, sin la cual, sería imposible la composición completa del mundo más perfecto. Idea controversial, cuando se piensa en la existencia de otros mundos, e incluso en uno donde los hombres sólo

* Filósofo de la Universidad Pontificia Bolivariana. Este artículo presenta el resultado final de la investigación que sirvió de trabajo de grado para optar al título en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana.

podiesen obrar el bien. En segundo lugar, se aborda la noción de libertad unida al libre albedrío, al parecer contradictoria cuando Leibniz admite la futurición de las acciones humanas. No obstante, apoyándose en los términos de contingencia y necesidad, logra saltar de un determinismo absoluto a un determinismo libre, salvando la libertad humana y la omnisciencia divina. Para finalizar, se evidencia la culpabilidad del hombre en la perpetración del mal, debida a las necesidades que surgen de sus límites, en cuyo caso se exime a Dios de ser su responsable, aun cuando sea la fuente de su permisión y la causa de las limitaciones.

Palabras clave: Leibniz, mejor mundo posible, libertad, determinismo libre, virtualidad monadológica.

Abstract

To solve the logical impossibility to hold as true the existence of a good, omnipotent God and the presence of evil, the Leibnizian concept about the best possible world is analyzed initially. With such a notion, it is argued that great goods depend on the necessary possibility of moral evil, foreseen by God from the region of eternal truths and, without which, would be impossible the complete composition of the most perfect world. Controversial idea, when it is thought about the existence of other worlds, and even in a world where men would act good only. Secondly, it is studied the notion of freedom linked to free will, apparently contradictory when Leibniz admits the futurition of human actions. However, leaning on the terms of contingency and necessity, achieve to jump from an absolute determinism to a free determinism, saving human freedom and divine omniscience. Finally, the culpability of man in the perpetration of evil is evidenced, due to the needs that arise from his limits, in which case God remains exempted from being responsible, even when is the source of his permission and the cause of the limitations.

Keywords: Leibniz, best possible world, freedom, free determinism, monadological virtuality.

Introducción

El interrogante que envuelve el presente escrito surgió de una lectura descuidada de la obra *Discurso de*

Metafísica de Leibniz, según la cual se pensaba –a través de algunos conceptos expuestos por el autor– la posibilidad de imputar el origen del mal a Dios sin destruir su omnipotencia y

bondad. Esta idea, al parecer contradictoria y que es la hipótesis del texto a seguir, fue tomando solidez en la medida que la investigación avanzaba y se hacía una lectura reposada de algunas obras del pensador alemán, especialmente los *Ensayos de Teodicea*, *Monadología* y nuevamente el *Discurso de Metafísica*.

Una de las dificultades que atenta con lo que se desea demostrar es lógica. Al parecer es imposible elaborar una justificación de Dios que le exculpe de la presencia del mal moral en el mundo, al menos desde una concepción monoteísta en la que se le atribuye omnipotencia y absoluta bondad. La formalización de esta dificultad en el pensamiento occidental fue planteada por Epicuro, quien logró evidenciar la dificultad lógica de sostener como verdaderas las siguientes premisas: Dios es todo poderoso, Dios es absolutamente bueno, el mal existe en el mundo¹. Esta paradoja, hace manifiesto que sólo dos de las tres premisas en cuestión pueden ser verdaderas al tiempo: si Dios es omnipotente, pero no quiere eliminar el mal, la absoluta bondad predicada de él carece de sentido (sólo tienen concomitancia la primera y la tercera premisa); si es absolutamente bueno y quiere eliminar el mal, pero no tiene poder para

hacerlo, hay que admitir entonces que es un ser limitado (únicamente habría correspondencia entre la segunda y la tercera premisa); y si es omnipotente y además absolutamente bueno, el mal no debería existir; sin embargo, es lo único de lo que se tiene certeza, al menos desde lo empírico, dimensión a partir de la cual su evidencia es más radical que la existencia divina².

Frente a este problema, Pierre Bayle, pensador del siglo XVII defensor del cristianismo, admitió en su *Diccionario histórico y crítico* (1697) la imposibilidad racional de conciliar la existencia del mal moral con la concepción de un Dios bondadoso y omnipotente. En este sentido, promovió un acercamiento a Dios por medio de la fe, exponiendo que desde la razón es imposible conocer los misterios divinos. De igual manera, algunas religiones monoteístas como el judaísmo y el cristianismo parecen olvidar no pocas veces el indispensable vínculo que existe entre fe y razón, remitiéndose solamente a interpretaciones teológicas cuando se desea hablar de Dios. Sus argumentos se quedan anclados en los linderos de la fe, pero nunca consiguen resolver los problemas religiosos de una manera racional. El esfuerzo de la religión en esta dirección es dotar de esperanza y consuelo a un

¹ Gabriel Andrade, “Dos perspectivas sobre el problema del mal: La Teodicea de Leibniz y Cándido de Voltaire,” *Revista de Filosofía*, no. 64 (2010): 28.

² Rüdiger Safranski, “Capítulo 1”, en *El Mal o el drama de la libertad*, trad., Raúl Gabás (Barcelona: Tusquets Editores, 2005), 254.

mundo inmerso en la desesperación, aun cuando le sea imposible encontrar respuestas satisfactorias.

Leibniz, descontento con el dualismo existente entre fe y razón, piensa en un Dios, que sin prescindir de la concepción cristiana que obliga a creer en su omnipotencia y bondad, pueda ser sometido al tribunal de la razón: el Dios de los filósofos. Para el pensador de Leipzig, en oposición a Bayle, la razón es el instrumento del cual debe servirse la fe para encontrar respuesta a los interrogantes místicos. Para hablar de la justificación racional de Dios como creador bondadoso del mundo ante la presencia del mal, Leibniz hace uso del neologismo *teodicea* (théos: Dios y diké: justicia)³. En su obra magna y única publicada en vida conocida con ese nombre⁴, hace un intento sin parangón, cargado de genialidad, por conciliar la presencia del mal en el mundo y la libertad humana con la omnisciencia, omnipotencia y bondad de Dios. Esta gran obra, además de ser enriquecida por el conocimiento filosófico de los antiguos, especialmente Aristóteles, la tradición escolástica y pensadores de su época

como Descartes, Spinoza, Bayle, Hobbes, entre otros, posee un gran contenido histórico de las religiones, en el que se destacan su vasto conocimiento del cristianismo, las ideas judaicas de Maimónides, el particular pensamiento monoteísta de Zoroastro, los fundamentos del maniqueísmo, etc.

En la justificación elaborada por Leibniz el origen y la presencia del mal en el mundo no consiguen empañar la omnipotencia y bondad de Dios, si se tiene en cuenta que su permisión está ligada con lo mejor. Esta idea, desarrollada de una manera parcial en el *Discurso de Metafísica* (1686) y llevada a su culmen veinticuatro años después en la *Teodicea* (1710), es el fundamento en el que Leibniz se sostiene para resolver la paradoja planteada inicialmente; idea bastante controversial y una salida simplista si no se analiza en toda su magnitud. Voltaire en su libro *Cándido*, por ejemplo, hace una cruda sátira al pensador alemán, donde ridiculiza su optimismo y es que, parece ilógico pensar que un mundo donde se viven tantas atrocidades es el mejor de los mundos posibles. La crítica de Voltaire —comprensible después del terremoto que convirtió en escombros y cenizas a la ciudad de Lisboa el 1 de noviembre de 1755⁵—, es poco asertiva, ya que Leibniz en ningún momento evade que en el mundo acaezcan innumerables sufrimientos; su idea de

³ Concha Roldán Panadero, *Leibniz: En el mejor de los mundos posibles* (Buenos Aires: Bonallettera Alcompas, 2015), 91.

⁴ El título completo es *Ensayos de Teodicea: Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. En adelante se utilizará la abreviación *Teodicea* para hacer referencia a esta obra.

⁵ Safranski, *El Mal o el drama*, 262.

ligar el mal a lo mejor es simplemente una respuesta lógica y filosófica que se hace a la petición de principio de un Dios absolutamente bueno y omnipotente. De quitarse uno de tales atributos, como en la concepción deísta de Voltaire, o desde cualquier otra perspectiva, puede aceptarse la indiferencia, arbitrariedad o falibilidad divina en la creación del mundo. Leibniz, sin embargo, defiende con una astucia insospechada, la creencia monoteísta de Dios profesada por el cristianismo, doctrina que se torna bastante problemática cuando se intenta salvar la omnisciencia divina, sin destruir la libertad humana.

Una vez bosquejados los problemas esenciales que atentan contra la teodicea, el presente escrito se impone como objetivo defender la propuesta elaborada por Leibniz a partir de algunos conceptos fundamentales de su filosofía. En el primer apartado titulado *Compatibilidad de la bondad divina con la presencia del mal moral en el mundo*, se intenta justificar la elección de Dios del mejor de los mundos posibles, sin destruir la noción monoteísta en la que se le atribuye omnipotencia y absoluta bondad. En el segundo – *Conciliación entre la omnisciencia divina y la libertad humana*– evidenciar al menos un requisito que hace necesaria la permisión del mal moral en el mundo, y de forma paralela, salvar la

libertad del hombre admitiendo la omnisciencia divina. Para cerrar la investigación y dar respuesta a la hipótesis, con el tercero y último apartado llamado *Razón, necesidad y circunstancias: responsabilidad humana en el origen del mal*, se pretende demostrar –si es posible hacerlo– la culpabilidad del hombre en la perpetración del mal moral, aun cuando se admita que su raíz se encuentra en Dios.

El olvido de la religión cristiana de la defensa leibniziana de Dios, es otro de los aspectos que han motivado la presente investigación. Es triste saber que una doctrina tan bella y provechosa, rara vez sea tenida en cuenta por la teología, que parece siempre contentarse con argumentaciones vacías y nada útiles para el conocimiento de lo místico. El desacuerdo de Leibniz con algunos dogmas de la Iglesia romana no es un motivo válido para que su pensamiento sea marginado. Debe recordarse ante todo que era un pensador cristiano que, si bien sometió siempre a Dios al tribunal de la razón, nunca prescindió de él en su sistema. Su defensa teísta es un intento extraordinario y baluarte de cualquier justificación que quiera hacerse a la creencia en un Dios omnipotente, omnisciente y bondadoso. No tener presente su teodicea, es no hacer justicia a su amor, devoción y esmero por alcanzar la verdad divina.

1. Compatibilidad de la bondad divina con la presencia del mal moral en el mundo

El argumento fundamental con el cual inicia y en el cual se sostiene la justificación de Dios elaborada por Leibniz, es la prueba ontológica elaborada por san Anselmo en su *Proslogion*, citada de forma somera en el comienzo del *Discurso de Metafísica* para referirse a Dios como el *ser absolutamente perfecto*⁶. En su *Teodicea*, intenta hacer una definición impletiva, desde la cual se puedan determinar todos los atributos que han de pertenecerle; establece que Dios debe ser *la primera razón de todas las cosas y, por tanto, la causa necesaria y eterna en la cual se da el ensamblaje completo de las cosas contingentes*, es decir, las que desde la experiencia *no tienen nada en ellas que haga necesaria su existencia*; acto seguido añade que, Dios debe poseer unas razones específicas que lo hayan llevado a fundar el orden del universo de la manera en que lo hizo y, de esta forma, que su inteligencia *debe ser en todo modo infinita y absolutamente perfecta en poder, en sabiduría y en bondad*⁷. Todos estos

atributos hacen referencia en primer término a un Dios que actúa de una manera perfecta, *no solamente en sentido metafísico sino también moralmente hablando* y, en segundo lugar, al conocimiento que el hombre puede intuir de Dios cuando está lo suficientemente informado e iluminado acerca de sus obras ya que, contrariamente, no podría *encontrarlas excelentes y totalmente conformes a cuanto se hubiera podido desear*⁸. Las dos apreciaciones consignadas son claves para entender gran parte de lo expuesto por

⁶ Gottfried Wilhelm Leibniz, “Discurso de Metafísica”, en *G. W. Leibniz*, trad. Alfonso Castaño Piñán (Barcelona: Orbis, 1983), 65, §1.

⁷ Gottfried W. Leibniz, *Ensayos de Teodicea: Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, trad., Aurora Freijo Corbeira, Ángel Hernando Domingo y Enrique Romerales Espinosa (Madrid: Abada, 2015), 233. 235, §7.

⁸ Leibniz, “Discurso de Metafísica”, 65, §1. Los atributos de Dios pueden ser ciertamente conocidos por la razón humana, que sólo se diferencia de la razón divina en los límites que posee. Esta estrecha relación muestra la capacidad reflexiva que el hombre tiene para acercarse al Creador. No obstante, su conocimiento es muchas veces tentativo, pues los límites hacen que no pueda acceder completamente a los misterios de la divinidad. Rensoli Laliga lo explica bien cuando dice: “Dios, la ‘mónada de mónadas’ leibniziana, es una sustancia que posee, a un nivel concebible, pero intrínsecamente incomprensible para el hombre, inteligencia –y por tanto sabiduría–, bondad, justicia, poder y ubicuidad. Todo ello en un grado absoluto, de modo tal que, en el racionalismo leibniziano, la condición mística de estas características se explica por su infinito nivel de complejidad y profundidad, análogo al del entendimiento humano, pero lejano hasta ser inalcanzable a causa de su grado, del nivel supremo que ocupa en la escala del ser, pero no antitético en relación con el entendimiento humano, pues uno y otro responden a lo que Leibniz entiende como razón” (Rensoli Laliga, Lourdes. “El mal como parte del orden universal según Leibniz”, *A parte rei 18* [sin datos]: 3, consultado 15 julio, 2017, <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/mal.pdf>).

Leibniz en el *Discurso* y la *Teodicea*. La primera, presenta un Dios que desde una sabiduría suprema e infinita posee razones suficientes para obrar de la manera en que lo hace; la segunda, impone una exigencia al hombre, quien no debe admitir de una manera indiferente que lo acontecido es bueno simplemente porque Dios lo hizo, sino que mediante una profunda reflexión de todo lo preenvuelto en su noción, apercibido monadológicamente desde su interior, gracias a la experiencia y la razón, debe inclinarse a pensar en los motivos que Dios tuvo para que todo fuese como es. Esta reflexión debe centrarse en la consideración e intelección de toda la creación, siendo ella el reflejo del carácter divino⁹.

Es difícil, sin embargo, aceptar que un Dios tan perfecto haya creado un mundo donde el mal se manifiesta tan evidentemente, y más difícil aún, aceptar que sea el mejor de todos. Si la absoluta perfección es la esencia del carácter divino, debería negarse de forma total que en su naturaleza pueda estar contenida la maldad y, por consiguiente, que tal defecto se encuentre en la creación. Surgen dos cuestiones a responder en lo que se sigue del presente apartado: ¿qué determina a Dios a crear este mundo?, ¿cómo llegar a la conclusión de que un mundo con mal es el mejor de todos?

⁹ Leibniz, "Discurso de Metafísica", 66, §2.

Lo primero que se debe tener en cuenta es la prioridad del entendimiento divino sobre la voluntad. Esta condición establece que "la voluntad sólo interviene para crear, esto es, producir fuera del entendimiento, las cosas cuyas ideas posee eternamente"¹⁰. Para Leibniz, antes de hacer uso de su voluntad, Dios debe elegir uno de entre todos los mundos posibles presentes previamente en su entendimiento. Por medio de su sabiduría:

los penetra, los compara, sopesa los unos frente a los otros, para estimar sus grados de perfección o de imperfección, lo fuerte y lo débil, el bien y el mal... Y el resultado de todas estas comparaciones y reflexiones es la elección del mejor de entre todos estos sistemas posibles, que la sabiduría hace para satisfacer plenamente a la bondad [...] de donde se deduce necesariamente que lo que ha sido elegido a aventajado en bondad a lo que no ha sido elegido, y que, por consiguiente, es lo mejor de todos los posibles¹¹.

La inclinación hacia lo mejor no es algo que compela a Dios, *pues su elección no hace imposible lo que es distinto de lo mejor*; debido a que su libertad está *exenta no sólo de coac-*

¹⁰ Ramiro Rodríguez Beltrán, "Mal, libertad y progreso en la teoría de la condenación de G. W. Leibniz," *Tabula Rasa*, no. 2 (2004): 287.

¹¹ Leibniz, *Ensayos de Teodicea*, 513, §§225 y 226.

ción, sino incluso de necesidad; pero esto, solamente si se hablase de una necesidad metafísica, pues *sí es una necesidad moral que el más sabio esté obligado a elegir lo mejor*¹². Metafísicamente Dios hubiese podido elegir otros mundos, incluso el peor de todos¹³; pero moralmente, está obligado a elegir el mejor, porque su bondad no le permite lo contrario. Esta necesidad no destruye su electividad pues “Dios elige entre los posibles, y por eso mismo elige libremente y no está compelido. No habría elección ni libertad alguna si no hubiese más que una sola

¹² *Ibid.*, 517, §230.

¹³ Tal mundo, como posible, pudo haber existido y de hecho existe en la región de las verdades eternas. Dios pensó en él, únicamente para descartarlo; pensó en él porque tenía que pensar en todas las opciones posibles, para determinarse finalmente por la mejor. Miguel García-Baró hace una breve reflexión sobre este mundo cuando dice: “Nosotros pensamos muchos males que, gracias a Dios, no ocurren. Dios mismo piensa eternamente todos los mundos peores que éste, e incluso ha de pensar el peor de los mundos posibles: un infierno de caos y perversidad que, gracias a Dios, queda relegado a no tener para siempre más realidad que ésta de subsistir, como posibilidad ideal, continuamente a título de objeto de la inteligencia infinita. Es, por cierto, una idea tremenda, esta de que Dios tenga que sufrir, por ser quien es, el espectáculo eterno de la máxima maldad posible, que, además, debe su existencia fundamentalmente a la inteligencia de Dios, porque lo que sólo es posible, es como inteligible” (García-Baró, Miguel. “El ruido y el silencio en torno a Dios”, en *De Estética y Mística* [sin datos]: 93, http://www.paideiapoliteia.com.ar/docs/investigacion/de_estetica_y_mistica.pdf (Consultado 28-08-2017)

opción posible”¹⁴. Dicha manera de proceder no hace que los decretos de Dios carezcan de una libertad absoluta, ya que “estar compelido moralmente por la sabiduría y estar obligado por la consideración del bien *es ser libre*, es no estar compelido metafísicamente”¹⁵. Con tal argumentación el filósofo alemán hace evidente que:

[...] existe libertad en el autor del mundo, aunque hace todas las cosas de un modo determinado, ya que actúa según el principio de la sabiduría o de la perfección. La indiferencia resulta sin duda de la ignorancia y cuanto más sabio es alguien tanto más se ve determinado hacia lo más perfecto¹⁶.

Leibniz clarifica así, que la libertad más pura es la que no está exenta de la necesidad del bien; que solamente se es libre cuando la voluntad es movida por el entendimiento a realizar lo más pleno. En este sentido, Dios se encuentra determinado en acto a ejecutar la libertad pura y, por tal motivo, no puede “estar indeterminado sea en lo que fuere: no podría ignorar, no podría dudar, no podría suspender su juicio; su voluntad está siempre resuelta, y ella no podría estarlo sino por lo me-

¹⁴ Leibniz, *Ensayos de Teodicea*, 523, §235.

¹⁵ *Ibid.*, 525, §237.

¹⁶ Gottfried Wilhelm Leibniz, “Sobre la originación radical de las cosas”, en *G. W. Leibniz: Escritos filosóficos*, ed., Ezequiel de Olaso (Madrid: A. Machado Libros, 2003), 545.

lor”¹⁷. La libertad de Dios no consiste “en la indeterminación de la elección, sino en la plena determinación racional”¹⁸; en su caso, no puede hablarse de libre albedrío, ya que siempre hace uso de su libertad para escoger lo más perfecto. ¿Qué es lo más perfecto?

Cuando Leibniz habla de realidad, está hablando de la cantidad de perfección impresa por Dios a las criaturas. En este sentido, las criaturas poseen mayor realidad cuanto más participación tienen de las perfecciones divinas, de las cuales, Dios es la única causa. De ahí, que Leibniz responda a Bosses en la *Teodicea*: “si por realidad no entendemos más que perfecciones o realidades positivas, Dios es la sola causa verdadera de ello”¹⁹. La existencia de las cosas se determina por la cantidad de realidad que tienen, es decir, por el grado de perfección que comparten con el Creador. Esta relación es bien explicada por Leibniz cuando dice:

Todas las cosas posibles, es decir, todas las que expresan una esencia o realidad posible, tienden con igual derecho a la existencia en proporción a la cantidad de esencia o de reali-

dad, es decir, en proporción al grado de perfección que implican: pues la perfección no es más que la cantidad de esencia²⁰.

Un mundo es más real o posee más cantidad de esencia, cuando las criaturas que lo componen tienen mayor participación de las perfecciones divinas. De ahí que Leibniz concluya que “la perfección, o sea, el grado de esencia (por el cual es componible el mayor número de cosas), es el principio de la existencia”²¹. De esta idea se deduce que sólo puede existir aquel mundo que posea las esencias con mayor cantidad de perfección y que al mismo tiempo sean composibles, es decir, el mundo actual²². Estas esencias, denominadas por Leibniz *mónadas*, son *como un espejo de Dios; o bien, de todo el universo*²³, aunque lo expresen de distintas formas y según

²⁰ Leibniz, “Sobre la originación radical”, 543.

²¹ *Ibid.*, 545.

²² El mejor mundo posible, como lo sintetiza Torralba haciendo referencia a Leibniz, “es el que tenga mayor perfección, mayor cantidad de esencia. Dios aplica una ‘cierta matemática divina’ con la que encuentra el mejor de los mundos posibles. Lo que hace es medir las esencias o, lo que es lo mismo, la realidad de esos mundos, porque algo es más real cuanto mayor perfección tenga. No hay que olvidar que la combinatoria de los mundos posibles es previa a la decisión creadora de Dios y que, por tanto, el mundo elegido por Dios es el posible componible óptimo” (Torralba, “La racionalidad práctica según Leibniz”, p. 719).

²³ Leibniz, “Discurso de Metafísica”, 74, §9.

¹⁷ Leibniz, *Ensayos de Teodicea*, 637, §337.

¹⁸ José María Torralba, “La racionalidad práctica según Leibniz: análisis del determinismo en la elección moral,” *Anuario Filosófico* 36, no. 3 (2003): 721.

¹⁹ Leibniz, *Ensayos de Teodicea*, 643, referencia a la nota del §392.

sus grados de perfección. Las mónadas ordinarias o desnudas, que poseen percepción sin conciencia (las plantas), y las sensitivas, en las que las percepciones aparecen ligadas a la memoria y la conciencia (los animales), son espejos vivientes del universo; las almas racionales, espíritus o mónadas humanas, que pueden elevarse al conocimiento de las verdades necesarias y eternas y, por tanto, de Dios, además de ser imágenes del universo, son el espejo de la divinidad misma²⁴.

El conocimiento de las verdades necesarias y eternas y sus abstracciones, son lo que lleva a las mónadas humanas a los actos reflexivos concernientes al *yo*, es decir, el conocimiento de ellas mismas; pero también las lleva a los actos reflexivos sobre aquello que las supera. La evidencia de esto según Leibniz es que el hombre, pensando en sí mismo, *en el ser, en la substancia, en lo simple y en lo compuesto, en lo inmaterial y en Dios*, logra darse cuenta de que aquello limitado en él, en Dios no tiene límites²⁵. Dios se encuentra en la cima de la gradación monadológica, posee todas las perfecciones manifiestas en la naturaleza *en el grado más soberano*²⁶. Distintamente “los demás seres participan

de sus perfecciones, pero todos están introducidos en la imperfección, pues todos son limitados”²⁷. El término límite, empleado por el filósofo alemán, debe entenderse como la diferencia definitiva entre Dios y las criaturas, de la que reflexivamente parten los espíritus para contemplar la absoluta perfección de Dios, que “no es otra cosa que la magnitud de realidad positiva tomada en sentido exacto, dejando de lado los términos o límites en las cosas que los tienen. Donde no hay límites, es decir, en Dios, la perfección es absolutamente infinita”²⁸. La diferencia o límite de la que habla Leibniz es sólo una: *el mal metafísico*, el que se refiere a “la imperfección que toda realidad distinta de Dios posee esencialmente, y que la hace susceptible de sufrir el mal. Este mal puede ser moral en los seres dotados de libertad (la culpa, el pecado, los errores), y físico en todos los demás (dolor, sufrimiento y todas las penurias que afectan de manera sensible)”²⁹. Con la expresión mal metafísico, se subraya la limitación orgánica ligada al *status* ontológico de la criatura. Esta aclaración es necesaria, pues Leibniz no dice en ningún

²⁴ Gottfried Wilhelm Leibniz, “Monadología”, en *Tres textos metafísicos*, ed., Consuelo Gaitán (Bogotá: Norma, 1992), 72 – 75.

²⁵ *Ibid.*, 75, §30.

²⁶ Leibniz, “Discurso de Metafísica”, 65, §1.

²⁷ Ana Fernández Pérez, “Relación entre los conceptos de privación y negación y el mal metafísico en la filosofía de G. W. Leibniz,” *Ágora -Papeles de Filosofía-* 14, no. 1 (1995): 159.

²⁸ Leibniz, “Monadología”, 77, §41.

²⁹ Fernández, “Relación entre los conceptos,” 158 (Lo puesto en paréntesis no pertenece al texto referido).

momento que la finitud sea un mal en sí, un mal por no poseer la perfección divina. La finitud es, en este sentido, una negación de la perfección de Dios, teniendo en cuenta que *el mal es sólo la privación, no la mera negación*³⁰.

La limitación originaria es la manera en que Leibniz prueba que en el *continuum* de seres de la nada hasta Dios, no podría existir otro ser absolutamente perfecto, otra deidad con sus mismos atributos, otro motor inmóvil *sine qua non* existiese todo³¹. Sin esta limitación, sería imposible distinguir a *los seres de Dios y unos seres de otros*³², debido a que *todas las cosas serían no solamente infinitas sino también idénticas entre sí*³³. En *Monadología*, Leibniz lo explica claramente cuando dice “que las perfecciones de las criaturas proceden de la influencia de Dios, pero sus imperfecciones provienen de su propia naturaleza, incapaz de existir sin límites. Pues en esto se distinguen de Dios”³⁴.

Para dilucidar esta cuestión, Leibniz toma los conceptos de privación y negación empleados por Tomás de Aquino quien identifica ser con bien,

³⁰ *Ibid.*, 157.

³¹ Leibniz, *Ensayos de Teodicea*, 263, §31.

³² Fernández, “Relación entre los conceptos”, 158.

³³ Albert Heinekamp, “Los conceptos de Realitas, Perfectio y Bonum Metaphysicum en Leibniz,” *Revista de Filosofía y Teoría Política*, no. 33 (1999), 81.

³⁴ Leibniz, “Monadología”, 78, §42.

y mal con ausencia de ser o ausencia de bien debido a la naturaleza de cada ser³⁵. Con esta connotación puede decirse que la limitación orgánica del hombre no es una privación con respecto a la naturaleza eterna de Dios y, en este sentido, no puede ser considerada como un mal, ya que su naturaleza es la temporalidad y por negación no es eterna. Distintamente el ejercicio del mal moral, se da como una privación del bien que sí es inherente a la naturaleza del hombre otorgada por Dios; por tanto, el hombre que actúa mal, carece por privación y no por negación, del bien perteneciente a su naturaleza. De esta manera queda claro que la “simple falta de un bien es una negación, y la ausencia de un bien debido a la naturaleza de un ser es una privación”³⁶. La diferencia ya esclarecida hace que pueda decirse que Dios niega a las criaturas de su naturaleza eterna para que no sean iguales que él,

³⁵ Fernández, “Relación entre los conceptos”, 157.

³⁶ *Ibid.*, 157. En el transcurso de su escrito, Ana Fernández explica que dicha distinción se torna ambigua en la obra leibniziana, debido a que en muchos fragmentos se habla indiferentemente de privación y negación para hacer referencia a la limitación original. Hecha esta aclaración, dichos términos, deben entenderse como se han explicado hasta el momento. Además, Leibniz es insistente en que la realidad sólo recibe perfecciones de Dios, y por tal motivo, no hay nada en ella imperfecto; lo que lleva a determinar que el uso de los conceptos privación y negación son referidos por el autor alemán en el mismo sentido que el Aquinate.

pero no las priva de su bondad, para que puedan obrar con perfección. ¿Por qué entonces aparece el mal moral?

La limitación originaria o mal metafísico es lo que hace que todas las criaturas estén atadas al mal físico como algo inherente a su naturaleza debido a la temporalidad; pero por otro lado, hace que las criaturas racionales queden expuestas al mal moral. Es ineludible que una realidad limitada orgánicamente sea susceptible de daño, de corrupción y demás alteraciones físicas debido a su carácter contingente, pero extraer de la finitud los males morales, no debería ser algo estrictamente necesario. Desde esta perspectiva, el límite marcado con la finitud sólo debería distanciar a las mónadas humanas de Dios en un sentido temporal, no moral. Esta objeción se hace más fuerte en las palabras de Zoroastro cuando expone:

[...] el principio infinitamente bueno debía crear al hombre, no solamente sin el mal actual, sino también sin la inclinación al mal; que Dios, habiendo previsto el pecado con todas sus consecuencias, debía impedirlo; que debía determinar al hombre al bien moral y no dejarle fuerza alguna para encaminarse hacia el crimen³⁷.

Este planteamiento se hace bastante problemático si se piensa que Dios pudo elegir otros mundos e incluso

uno donde el mal no existiese; lo que supondría falibilidad, un actuar erróneo o simplemente arbitrario e indiferente. En este sentido, Zoroastro parece tener razón cuando señala que un mundo sin mal moral sería mucho mejor. Ante esta dificultad, es necesario recordar que la suma libertad de Dios consiste en la elección de lo más perfecto, definición desde la cual Leibniz responde:

Crear que Dios obra en alguna cosa sin tener razón alguna de su voluntad, además de parecer imposible, es una opinión poco adecuada a su gloria; supongamos, por ejemplo, que Dios escogiese entre A y B, tomando A sin tener ninguna razón para preferirla a B; yo diría que esta acción, por lo menos, no es nada loable; pues toda alabanza debe estar fundada en alguna razón, que aquí no se encuentra *ex hypothesi*. En cambio, yo opino que Dios no hace nada por lo que no merezca ser alabado³⁸.

Con *el principio de no contradicción y de razón suficiente* se precisa que el orden de las cosas no puede ser de otra manera, que el universo entero carecería de armonía si su desarrollo no fuese el dispuesto por Dios, que si en el mundo faltase el menor mal “ya no sería este mundo, que, tenido todo en cuenta, ha sido encontrado el mejor por el Creador que lo ha elegido”³⁹. Desde esta argumentación no cabe

³⁷ Leibniz, *Ensayos de Teodicea*, 421, §155.

³⁸ Leibniz, “Discurso de Metafísica”, 67 – 68, §3.

³⁹ Leibniz, *Ensayos de Teodicea*, 237, §9.

“juzgar que Dios, por algún mal moral de menos, trastocaría todo el orden de la naturaleza”⁴⁰. Si bien es cierto que su voluntad antecedente —la que precede a la creación y *mira cada bien aparte en tanto bien*— no quiere permitir el mal; su voluntad consecuente lo hace, estableciendo que el mundo sólo puede ser perfecto en virtud de ese mal, sin el cual tendrían que sacrificarse grandes bienes. De esta manera *el éxito pleno e infalible pertenece únicamente a la voluntad consecuente*, en la medida en que *Dios quiere antecedentemente el bien y consecuentemente lo mejor*⁴¹; siendo lo mejor, un mundo donde existe la posibilidad del mal moral. Dios faltaría a su “perfección, si no siguiera el gran resultado de todas sus tendencias al bien y si no eligiera aquello que es absolutamente lo mejor, a pesar del mal de culpa que allí se encuentra incluido por la suprema necesidad de las verdades eternas”⁴². La permisión del mal moral es, en este sentido, una consecuencia cierta de un deber indispensable; su exclusión sería un error que hubiese impedido a Dios la consolidación del mejor de los mundos. Con ello Leibniz garantiza que “Dios posee una razón mucho más poderosa y mucho más digna de Él para tolerar los males. No solamente extrae de ellos bienes mayores, sino

que además los encuentra ligados con los mayores de todos los bienes posibles; de suerte que sería un defecto el no permitirlos”⁴³. Lo expuesto hasta el momento puede ser resumido mediante las seis premisas que Eugenio Bulygin en su artículo *Omnipotencia, Omnisciencia y Libertad*, utiliza para hacer un análisis lógico del argumento Leibniziano:

- (1) Si Dios es omnipotente, puede crear cualquier mundo posible.
- (2) Si Dios es omnisciente, sabe cuál es el mejor de los mundos posibles.
- (3) Si Dios es bueno, elige siempre la mejor alternativa.
- (4) Dios es omnipotente, omnisciente y bueno.
- (5) Dios ha creado este mundo.
- (6) Este mundo es el mejor de los mundos posibles⁴⁴.

La omnipotencia, omnisciencia y suma bondad divina, entrañan la razón suficiente que ha movido a Dios a escoger el mundo que conocemos. Cualquier otro orden que no reuniese sus características “hubiera resultado indigno del amor, el saber y el poder divinos, fuertemente vinculados”⁴⁵. Como bien lo expresa García-Baró:

⁴⁰ *Ibid.*, 357, §118.

⁴¹ *Ibid.*, 253, §§22 - 23.

⁴² *Ibid.*, 255, §25.

⁴³ *Ibid.*, 381, §127.

⁴⁴ Eugenio Bulygin, “Omnipotencia, Omnisciencia y Libertad”, *Crítica X*, no. 28 (1978): 34.

⁴⁵ Rensoli, “El mal como parte del orden”, 6.

...no es la mera lógica lo que ha hecho a Dios crear este mundo nuestro tan malo, tan deficiente según tantas apariencias. Y si no es la lógica, o bien Dios ha obrado según su puro capricho, o bien Dios ha tomado en consideración, antes de la creación, el valor de todos los mundos posibles y, una vez examinado cada detalle de cada uno de ellos, ha resuelto, naturalmente, ya que sólo un mundo podía lógicamente ser creado, dejar a los demás en el limbo de Su inteligencia y poner en la realidad aquel en el que menos mal moral y menos dolor hay, junto con la más bella simplicidad de las leyes y la más rica y gozosa variedad de sus consecuencias desplegadas en acontecimientos⁴⁶.

Frente a las drásticas consecuencias que se desprenden del mal moral es difícil sin embargo pensar que el mejor de todos los mundos, creado por un Dios absolutamente perfecto, esté a la merced de barbaries, genocidios y masacres como las ocurridas en Auschwitz, en el Gulag, en las dos grandes guerras mundiales y en tantos acontecimientos que azotan continuamente a la humanidad como violaciones, asesinatos, injusticias, demagogia, etc. Al hombre le es difícil aceptar las consecuencias que se derivan de la presencia del mal moral en el mundo. De su exigua capacidad de comprensión se desprenden todos los reclamos

y lamentos que le llevan a pensar en la posibilidad de un mundo mejor, en el error de Dios al elegir éste o incluso en su inexistencia a raíz de tantas desgracias. Leibniz, haciendo referencia a Maimónides dice “que la causa de su extravagante error es que se imaginan que la naturaleza no ha sido hecha más que para ellos, y que no tienen en cuenta lo que es distinto de su persona; de lo que infieren que cuando sucede alguna cosa en su contra, todo marcha mal en el universo”⁴⁷. Para el filósofo alemán es un error pensar que el universo ha sido constituido solo para la felicidad y bienestar de la especie humana, y mucho más, que por los efectos de su maldad sea alterada la armonía del conjunto. Su presencia, sin embargo, debe tener una *razón suficiente* por la cual Dios la ha permitido y sin la cual el universo no sería perfecto. Leibniz hace uso de un ejemplo artístico para explicar esta relación:

Contemplemos un cuadro muy bello, cubrámoslo con un velo, de manera que quede libre sólo una pequeña parte. Entonces, aunque se observe muy atentamente esta porción, incluso si nos acercamos al máximo, no aparecerá más que una confusa mancha de colores puestos al azar y sin arte. Pero al retirar el velo, sin embargo, y contemplar el cuadro entero desde un punto de vista conveniente, se verá que lo que parecía embadurnado a ciegas en el lienzo, el autor de

⁴⁶ García-Baró, “El ruido y el silencio”, 93.

⁴⁷ Leibniz, *Ensayos de Teodicea*, 557, §262.

la obra lo ha ejecutado con la mayor destreza⁴⁸.

El mal de una parte –en este caso el que se desprende de los seres humanos– no puede destruir la perfección del todo, pero al mismo tiempo, el todo no puede ser perfecto sin la discordancia de la parte; de manera que la belleza y perfección de la obra creada sólo puede ser contemplada cuando se observa su totalidad⁴⁹, algo que al hombre desde su entendimiento limitado se le escapa. Si el hombre pudiese ver con la visión que Dios lo hace, sabría que es un error juzgarle por los males que ocurren en la pequeña fracción de realidad que hasta el momento se le ha iluminado. Y es que precisamente:

⁴⁸ Leibniz, “Sobre la originación radical”, 548.

⁴⁹ En la V objeción del *Compendio sobre la Controversia*, Leibniz ratifica su postura de concebir el universo como un todo perfecto, sin importar los males que se desprenden de las limitaciones humanas. En un conciso argumento expone: “Dios es la causa de todas las perfecciones y, en consecuencia, de todas las realidades, cuando se las considera como puramente positivas. Pero las limitaciones o las privaciones resultan de la imperfección original de las criaturas, que [...] hace que incluso el mejor plan del universo no pueda recibir más bienes y no pueda estar exento de ciertos males, pero que deben redundar en un bien mayor. Estos son algunos desordenes de las partes, que revelan maravillosamente la armonía del todo, lo mismo que ciertas disonancias, empleadas como es necesario, producen la más bella armonía” (Roldán Panadero, *Leibniz: En el mejor de los mundos*, 97).

La porción de la parte del universo que nosotros conocemos se pierde prácticamente en la nada en comparación con lo que nos es desconocido pero que, no obstante, tenemos razones para admitir, y así también, no estando todos los males que se nos pueden reprochar más que en esta casi nada, puede que todos los males tampoco sean más que una casi nada en comparación con los bienes que hay en el universo⁵⁰.

A la razón limitada del hombre se le escapa entender la grandeza y majestuosidad contenidas en la inmensidad del universo, muchas veces incluso en sus detalles ínfimos. Miguel García-Baró con una peculiar tonalidad poética, hace notar esta carencia cuando dice:

¡Qué abundancia, en cambio, en el sentido de cada mínima cosa que existe! En la gota de rocío, analizada por una inteligencia que pudiera atender hasta a la última brizna de sentido allí contenida, está resonando presente la historia toda del mundo. Lástima, tan sólo, que seamos capaces de una cantidad exigua de penetración, seguramente compensada en el conjunto del universo por la que otras inteligencias poseerán. No creamos que es el hombre el fin y la cima de la creación. Lo más verosímil, mirando el cielo estrellado sobre nuestras cabezas, es que la vida de Dios pueda ser participada en muchas formas muy superiores a la

⁵⁰ Leibniz, *Ensayos de Teodicea*, 249, §19.

humana. La idea del mal nos abruma tanto más cuanto más tontamente estamos convencidos de ser las únicas criaturas racionales y capaces de Dios en todo el orbe⁵¹.

El mismo Leibniz reconocía la pequeñez del hombre y del planeta Tierra comparados con la porción del universo conocida ya en su época:

Hoy, se atribuyan o no se atribuyan límites al universo, es preciso reconocer que existe un número incontable de globos, tan grandes como el nuestro y más, y que tienen tanto derecho como este a tener habitantes racionales, aunque no se siga de ello que estos sean hombres. Nuestro globo no es más que un planeta, es decir, uno de los seis satélites principales de nuestro sol; y como todas las estrellas fijas son también soles, se ve cuán poca cosa es nuestra tierra en relación con las cosas visibles, ya que no es más que un apéndice de uno de entre estos soles⁵².

En cuanto al mal físico, no sólo es difícil aceptar las desgracias que ocurren por la maldad de algunos hombres, sino también las que se producen por las fuerzas de la naturaleza. Voltaire fue el crítico más acerbo de Leibniz después del aterrador terremoto de Lisboa acontecido el primero de noviembre de 1955, día de la festividad

de todos los santos, en el que murieron cientos de personas asistentes al culto —tras la destrucción de treinta iglesias— y miles de habitantes más del resto de la ciudad⁵³. En su *Poema sobre el desastre de Lisboa* y en su libro *Cándido o el optimismo*, se opone completamente a la idea leibniziana sobre el mejor de los mundos posibles. Su objeción se fundamenta en una descripción de todos los acontecimientos dolorosos y aberrantes que azotan al mundo, a partir de los cuales concluye la lejana posibilidad de que este mundo sea el mejor. ¿Qué decir frente a esta crítica?

No es algo trivial que los seres humanos con el pasar del tiempo hacen cada vez un peor uso de la naturaleza, ultrajándola y relegándola incluso de su entorno. El hombre incurre en mal moral no solamente cuando atenta contra la vida y bienestar de sus congéneres, sino también cuando violenta y somete la naturaleza, pensando únicamente en los beneficios que pueden extraerse para él. Contaminación, deforestación, uso indebido de recursos minerales, hídricos, explotación animal y vegetal; son tan sólo algunos de los usos nocivos que desgarran constantemente la vida del mundo. La naturaleza ha debido ser dotada por Dios de una cierta inteligencia que le lleva a resistirse, a responder ante los abusos que el hombre hace de ella, no como

⁵¹ García-Baró, “El ruido y el silencio”, 94.

⁵² Leibniz, *Ensayos de Teodicea*, 249, §19.

⁵³ Safranski, *El Mal o el drama*, 262.

una especie de venganza, sino como un instinto de protección, de defensa. Las catástrofes naturales que al parecer son algo arbitrario y desproporcional, la mayor parte de las veces tienen una explicación racional, siendo el hombre en no pocas ocasiones el gran responsable de ellas. Si la humanidad hiciera un uso debido de la razón, no solamente evitaría ciertos males morales, sino también algunos males físicos, en este caso los que se generan por el abuso que se hace del planeta (la ciencia hoy día puede muchas veces incluso prevenir las catástrofes naturales y encontrar remedio a casi todas las enfermedades). Los males producidos por efectos ambientales deben ayudar al hombre a comprender que la naturaleza también reclama su espacio, que el mundo no ha sido creado solo para él, que en el plan divino todas las mónadas son importantes (sobre los males morales con los que el hombre atenta contra otros hombres se hablará en el tercer apartado).

Ante la incapacidad parcial de comprender lo incomprensible –sin renunciar nunca a su búsqueda–, al hombre no le queda otra alternativa que recurrir al *principio de razón suficiente*, pues sólo con él puede llenar “el abismo entre lo posible lógico, es decir lo no-imposible y lo contingente, es decir, aquello que podría ser de otra manera”⁵⁴. Para entender la grandeza

del plan general del universo hay que dar finalmente un salto de fe sin prescindir nunca de la razón, con la cual poco a poco se van desvelando sus misterios y dimensiones. En este sentido, la razón suficiente que el hombre tiene para aceptar que este mundo sea el mejor de todos y no pueda ser de otra manera –incluso con el mal físico y moral que lo golpean– es que Dios siendo omnipotente, omnisciente y absolutamente bueno lo ha creado:

Ocurre lo mismo en cuanto al gobierno de Dios: lo que podemos ver de él hasta aquí no es un fragmento suficientemente grande para reconocer en él la belleza y el orden del todo. De este modo, la naturaleza misma de las cosas conlleva que este orden de la ciudad divina, que nosotros no vemos todavía acá abajo, sea un objeto de nuestra fe, de nuestra esperanza y de nuestra confianza en Dios. Si hay algunos que juzgan esto de otro modo, tanto peor para ellos; pertenecen a los descontentos del Estado del más grande y mejor de todos los monarcas, y hacen mal en no aprovechar las muestras que él les ha dado de su sabiduría y de su bondad infinita para hacerse conocer, no solamente como admirable, sino también como digno de ser amado allende todas las cosas⁵⁵.

la teología (Paris: Seuil, 1994), 14, <http://www.pensamientopenal.com.ar/system/files/2014/12/doctrina38821.pdf> (Consultado el 16- 08-2017)

⁵⁵ Leibniz, *Ensayos de Teodicea*, 395, §134.

⁵⁴ Paul Ricoeur, *El mal: desafío a la filosofía y a*

No es fácil sin embargo tener confianza en Dios cuando se viven calamidades y desgracias, y menos cuando se tiene una fe débil. La razón en este sentido debe ser el soporte del que se sirve el hombre para trascender todo tipo de sufrimientos. Leibniz estaba totalmente en acuerdo con Descartes cuando este dijo que “incluso en medio de los más tristes accidentes y los más fuertes dolores, se puede estar siempre contento, con tal de que se sepa usar la razón”⁵⁶. En el mundo –pensaba el primero– se han conocido hombres con una sabiduría tan elevada “que saben sacar provecho de los favores que Dios les ha dado, que se consuelan fácilmente de sus desgracias y que incluso sacan provecho de sus propias faltas”⁵⁷. Los seres humanos –apoyándose en la razón– podrían entender en la mayoría de situaciones la utilidad que puede extraerse de las adversidades, aunque muchas veces se requiera tiempo para ello. La ceguera y la vejez que para muchos pueden ser desgracia, para Borges fueron germen de tranquilidad y nueva sabiduría. En un bello poema titulado *Elogio de la Sombra* el gran escritor argentino se ufana de la desdicha diciendo:

*La vejez (tal es el nombre que los otros le dan)
puede ser el tiempo de nuestra dicha.*

⁵⁶ *Ibid.*, 547, §255.

⁵⁷ *Ibid.*, 555, §261.

*El animal ha muerto o casi ha muerto.
Quedan el hombre y su alma.
Vivo entre formas luminosas y vagas
que no son aún la tiniebla.
Buenos Aires,
que antes se desgarraba en arrabales
hacia la llanura incesante,
ha vuelto a ser la Recoleta, el Retiro,
las borrosas calles del Once
y las precarias casas viejas
que aún llamamos el Sur.
Siempre en mi vida fueron demasiadas
las cosas;
Demócrito de Abdera se arrancó los
ojos para pensar;
el tiempo ha sido mi Demócrito.
Esta penumbra es lenta y no duele;
fluye por un manso declive
y se parece a la eternidad.
Mis amigos no tienen cara,
las mujeres son lo que fueron hace ya
tantos años,
las esquinas pueden ser otras,
no hay letras en las páginas de los libros.
Todo esto debería atemorizarme,
pero es una dulzura, un regreso.
De las generaciones de los textos que
hay en la tierra
sólo habré leído unos pocos,
los que sigo leyendo en la memoria,
leyendo y transformando.
Del Sur, del Este, del Oeste, del Norte,
convergen los caminos que me han
traído
a mi secreto centro.
Esos caminos fueron ecos y pasos,*

*mujeres, hombres, agonías, resurrecciones,
días y noches,
entresueños y sueños,
cada ínfimo instante del ayer
y de los ayeres del mundo,
la firme espada del danés y la luna del persa,
los actos de los muertos,
el compartido amor, las palabras,
Emerson y la nieve y tantas cosas.
Ahora puedo olvidarlas. Llego a mi centro,
a mi álgebra y mi clave,
a mi espejo.
Pronto sabré quién soy*⁵⁸.

El hombre sabio no busca en Dios la culpa de sus desgracias y tampoco deja que su vida se arruine por ellas. Su razón es el soporte que le ayuda a trascender, a buscar siempre una respuesta que le consuele ante el sufrimiento, la angustia y la desesperación. Leibniz sostuvo a lo largo de su vida –sin hacer referencia a las desdichas, pero realzando el poder de la sabiduría– que “la felicidad no consiste en el disfrute de los placeres contingentes, sino en seguir las lecciones de la sabiduría, que es la ciencia de la felicidad o tranquilidad del alma”⁵⁹; algo que

⁵⁸ Jorge Luis Borges, *Borges: Poesía Completa*, (Bogotá: Random House Mandatori, 2011), 333 – 334.

⁵⁹ Lourdes Rensoli Laliga, “Maimónides y Leibniz: la razón y el mal,” *Revista de Humanidades* 15-16 (2007): 88.

él, Borges y tantos otros hombres elevados, seguramente pudieron alcanzar.

2. Conciliación entre la omnisciencia divina y la libertad humana

Que en la región de las verdades eternas “haya una infinidad de mundos posibles, que el mal entre en la mayor parte de ellos y que incluso el mejor de todos lo contenga”⁶⁰, es la evidencia de la posibilidad de otros mundos en los que no era necesaria la permisión del mal, mundos en los que el actuar humano sería perfecto según las pretensiones de Zoroastro. Surge nuevamente el interrogante: ¿por qué no escogió Dios un mundo sin mal?

Hasta el momento se ha justificado la elección del mundo realizada por Dios, en la cual la permisión del mal es un requisito *sine qua non* podrían obtenerse grandes bienes, pero nunca se ha precisado a qué bienes se está haciendo referencia. Al hombre, limitado por su condición temporal, se le hace difícil comprender estas cuestiones; no obstante, por medio de su intelecto, puede apercibir al menos uno de estos bienes: *El libre albedrío*. El conocimiento de este grandísimo bien resuelve el interrogante planteado. Dios permite el mal en el mejor de los mundos, para no limitar en absoluto al hombre, para que su voluntad sea independiente, al igual que sus

⁶⁰ Leibniz, *Ensayos de Teodicea*, 251, §21.

pensamientos, deseos y acciones. Es en este sentido, en el que la libertad de elección supone un bien mayor. Si Dios hubiese determinado al hombre a obrar sólo el bien, no existiría el mal moral, la actuación del hombre en el mundo sería perfecta; pero al mismo tiempo, estaría privada del libre albedrío. Sin este atributo los hombres serían como muñecos, no existiría una voluntad independiente y tampoco la espontaneidad, ya que todas las voliciones, pensamientos y acciones estarían marcadas por una tendencia específica. Dios sería como un virtuoso programador que logra ordenar todos los pensamientos de los hombres, según lo que él mismo está pensando. En un mundo así, la humanidad estaría determinada a pensar con los pensamientos divinos⁶¹. La necesidad absoluta de hacer el bien elimina completamente el libre albedrío. Torralba lo explica cuando hablando de la teoría del deber leibniziana dice: “cuando el agente posee el derecho de actuar, entonces es libre porque puede elegir entre actuar o no; en cambio, cuando algo se le impone como una obligación *—la necesidad de actuar bien—*, no hay elección posible”⁶². Sobre esta cuestión, son aún más esclarecedoras las palabras de Kolakowski:

El mal moral, *malum culpae*, es un inevitable resultado de la presencia del libre albedrío humano... el creador había calculado que un mundo poblado de seres razonables y dotados de libre albedrío, y por tanto capaces de hacer mal, produciría una mayor cantidad de bien que un mundo cuyos habitantes fueran de hecho autómatas, programados de tal modo que nunca pudieran hacer mal alguno (y que de seguro, aunque Leibniz no lo dice explícitamente, tampoco podrían hacer el bien, ya que llamamos buenos, por lo regular, los actos que se realizan por elección, pero no los que se efectúan bajo apremio)⁶³.

Algunos autores como John Leslie Mackie postulan, sin embargo, la posibilidad de un mundo creado por Dios en donde los hombres pueden actuar libremente y escoger el bien sin ser compelidos en sus acciones. Según este argumento, es lógicamente posible pensar que el hombre pueda elegir siempre el bien entre distintas alternativas que se le presenten, en cuyo caso, el mal moral no sería un requisito necesario para la libre elección⁶⁴. Bulygin, en su texto ya citado, hace evidente la imposibilidad de la existencia de un mundo como el propuesto por Mackie a través del siguiente ejemplo: “Pérez ha encontrado un portafolio re-

⁶¹ Leibniz, “Discurso de Metafísica”, 100, §29.

⁶² Torralba, “La racionalidad práctica según Leibniz”, 732 (cursiva añadida).

⁶³ Leszek Kolakowski, “Leibniz y Job: Metafísica del mal y Experiencia del mal”, *Letras Libres*, no. 60 (2003): 25.

⁶⁴ John Leslie Mackie, “Evil and Omnipotence,” *Mind, New Series* 64, no. 254 (1955): 209.

pleto de dinero y se ve enfrentado al siguiente dilema: o bien devuelve el portafolio a su dueño (cuyo nombre y dirección conoce), o bien se queda con todo el dinero, lo que le permitirá resolver sus angustiosos problemas económicos”⁶⁵, o bien hace una obra de caridad y lo dona a un orfanato. En esta situación, sólo existe una opción correcta posible, y es que Pérez devuelva el dinero. De igual manera, en cualquier otra circunstancia donde se presenten muchas opciones y sólo haya una correcta, el hombre estaría obligado a elegirla y, por tanto, no tendría libertad de elección.

Surgen dos nuevos interrogantes: ¿no priva Dios de la libertad al hombre al conferirle el libre albedrío que le permite escoger el mal moral?, ¿si la libertad sólo puede dirigirse hacia el bien, no supone ésta un bien mayor? Por un lado, el hombre parece no ser libre; por otro, es libre pero completamente determinado ¿Qué decir frente a esta aparente paradoja?

Las mónadas humanas son un espejo de Dios, pero debido a la limitación temporal, sólo poseen sus atributos en potencia. El intelecto humano, por ejemplo, posee la perfección del intelecto divino, sólo en potencia, debido a que, por su finitud, muchos enigmas del universo se van desvelando únicamente con el despliegue monadológico

co que se da en la conciencia histórica. Cada vez que el intelecto humano accede a los misterios del universo, o en términos leibnizianos, apercibe monadológicamente lo preenvuelto en su noción, se hace potencialmente más perfecto, se acerca más al acto puro del intelecto divino. En el caso de la libertad es diferente ya que Dios determina originalmente a los hombres a hacer el bien, es decir, los dota de una libertad en acto, perfectamente igual a la suya, los crea completamente libres. Sin embargo, debe recordarse que el hombre es un ser contingente, determinado a hacer el bien solamente de forma hipotética y, por tanto, la elección del mal no implica contradicción. Puede decirse entonces que la posibilidad del mal es necesaria para que el hombre no sea determinado en su libre elección, pero su permisión no le quita la libertad, en la medida en que no es Dios la causa de su pérdida, sino el mismo hombre, que, siendo libre, escoge el mal. Como lo cita Leibniz de algunos pasajes de la biblia: “Dios ha hecho al hombre a su imagen (*Gén.* I, 20); lo ha hecho justo (*Ecl.* VII, 29); pero también lo ha hecho libre. El hombre ha hecho un mal uso de esta libertad y ha caído; aunque queda siempre cierta libertad tras la caída”⁶⁶. Puede decirse entonces que el hombre posee primigeniamente la libertad de Dios, pero la va perdiendo potencial-

⁶⁵ Bulygin, “omnipotencia, omnisciencia y libertad”, 38.

⁶⁶ Leibniz, *Ensayos de Teodicea*, 573, §277.

mente con la práctica de las malas acciones.

Aunque Dios determina a las criaturas racionales a obrar el bien, siguiendo la *naturaleza original que se encontraba ya en las ideas eternas*, no hace que la voluntad sea compelida por dicha determinación, dando espacio a una posible elección del mal⁶⁷. La diferencia entre la libertad de Dios y la libertad del hombre es explicada por Leibniz en los siguientes términos:

La prerrogativa de la libertad, que se halla en la criatura, está sin duda eminentemente en Dios; pero eso debe entenderse en tanto que es verdaderamente una prerrogativa y en tanto que no supone una imperfección. Pues poder equivocarse y extraviarse es una desventaja, y tener dominio sobre las pasiones es en verdad una prerrogativa, pero que presupone una imperfección, a saber: la pasión misma, de la que Dios es incapaz⁶⁸.

La posibilidad o no de mantener la prerrogativa de la libertad en las mónadas humanas, hace evidente que la constitución de su alma *está compuesta tanto de percepciones distintas, como de percepciones confusas o pasiones; siendo esto lo que las diferencia de la divinidad*, que solamente posee conocimientos distintos y perfectos. Es en esta oscilación en lo que radica el libre albedrío, en ese

⁶⁷ *Ibid.*, 635, § 336.

⁶⁸ *Ibid.*, 635, §337.

movimiento monadológico entre unas y otras percepciones, que se da una apertura a la elección⁶⁹. La libertad se pierde cuando se elige *el mal en lugar del bien, un mal mayor en lugar de un mal menor, o el menor bien en lugar de un bien mayor*; no obstante, es comprensible esta manera de actuar, pues ante las percepciones confusas o pasiones, el bien se convierte en algo aparente que muchas veces hace fallible la elección⁷⁰. De esta forma, “lo que determina la voluntad a actuar, no es el bien mayor, como se piensa ordinariamente, sino más bien alguna inquietud actual y por lo común, la que es la más apremiante”⁷¹.

La voluntad humana es movida a la elección “por la presciencia o providencia de Dios (la determinación originaria al bien), y también por las disposiciones de la causa próxima [] particular que consisten en las inclinaciones del alma”⁷². La ejecución de un acto es el resultado de dichas inclinaciones, que han de proceder “tanto del lado de las razones como del lado de

⁶⁹ *Ibid.*, 295, §64.

⁷⁰ *Ibid.*, 619, §319.

⁷¹ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, ed., Javier Echeverría Ezponda (Madrid: Editora Nacional, 1983), 213.

⁷² Leibniz, *Ensayos de Teodicea*, 667. 669, §365 (El paréntesis no pertenece al texto citado). El uso de los corchetes vacíos en algunas citas es empleado para marcar el salto de página, recordando que la edición de *Teodicea* aquí referenciada es una edición bilingüe.

las pasiones, lo cual se hace muchas veces sin un juicio explícito del entendimiento”⁷³. Es por ello por lo que la razón es indispensable si quiere alcanzarse la libertad. Como lo indica Torralba, “la inteligencia es el requisito esencial del obrar libre, puesto que saber (en sentido leibniziano) qué es el bien posibilita nuestra libertad”⁷⁴. Leibniz resalta el importante papel de la razón cuando dice:

...las inclinaciones del alma tienden hacia los bienes que se presentan: estas son voliciones antecedentes; la voluntad consecuente, que es su resultado, se determina hacia aquello que afecta al máximo –*lo que supone un mayor bien*– ...Sin embargo, este predominio de las inclinaciones no impide que el hombre sea dueño de sí mismo, siempre que sepa usar su poder. Su imperio es el de la razón: no necesita más que estar listo al punto para oponerse a las pasiones, y será capaz de detener la impetuosidad de las más furiosas⁷⁵.

La libertad plena sólo puede ser conseguida mediante una deliberación profunda ejercida por la razón, que disponga a la voluntad hacia la consecución del verdadero bien. Cuando el hombre alcanza el conocimiento de

⁷³ *Ibid.*, 281, §51.

⁷⁴ Torralba, “La racionalidad práctica según Leibniz”, 735.

⁷⁵ Leibniz, *Ensayos de Teodicea*, 625, §326 (curativa añadida).

lo más perfecto, su realización se convierte en una necesidad moral que le inclina sin compelerlo. Para explicar cómo se da tal proceder, Leibniz recurre a las nociones de espontaneidad e inteligencia elaboradas por Aristóteles. Para el filósofo griego, la espontaneidad es la inclinación actual y apresurada a realizar una u otra acción, y la inteligencia, la suspensión del juicio que hace detener a la impetuosa espontaneidad emanante de las voliciones; en otros términos, la espontaneidad hace referencia al principio de actuación carente de reflexión que se encuentra en cada agente, y la espontaneidad unida a la inteligencia, a la profunda reflexión que en última instancia determina la elección, de la cual depende el dominio que se tiene sobre las acciones⁷⁶. Con las nociones aristotélicas se hace manifiesta la diferencia entre acción y libertad, puesto que:

...un ser es tanto más espontáneo cuanto más fluya el acto de su propia naturaleza y cuanto menos alterado se vea por las cosas externas, y es más libre cuanto más capacidad de elección tiene, esto es, cuanto más puro reposado sea su discernimiento; la espontaneidad tendría que ver con la potencia y la libertad con el conocimiento⁷⁷.

⁷⁶ *Ibid.*, 265, §34.

⁷⁷ Concha Roldán Panadero, estudio preliminar a *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino* por Gottfried Wilhelm Leibniz (Madrid: Tecnos, 1990): XLVI.

Aunque el alma de todas las sustancias simples esparcidas por la naturaleza posee en sí el principio de sus acciones e incluso de sus pasiones, la libertad es un atributo único perteneciente a las sustancias inteligentes⁷⁸. Es por ello por lo que “el hombre, a diferencia de los animales, sabe por qué actúa, y es más libre en la medida en que más sabe por qué actúa”⁷⁹.

Con la utilización del concepto de libertad planteado por Aristóteles, Leibniz precisa que *cuando falta el juicio en aquel que obra, no hay libertad alguna*; además añade una nueva exigencia, que consiste en la inclinación que motiva al juicio en el momento de obrar, sin la cual el *alma sería un entendimiento sin voluntad*⁸⁰. La elección del hombre, libre o no, nunca podrá consistir *en una indeterminación o en una indiferencia de equilibrio* que le imposibilite preferir entre una u otra cosa⁸¹. Por tanto, debe entenderse que siempre han de existir causas y razones que le inclinen hacia la alternativa elegida; de allí que Leibniz diga que, aunque muchas veces no pueda verse la razón de una inclinación que estimule a *elegir entre dos opciones que parecen iguales, habrá siempre alguna impresión, por imperceptible que sea*, que determine

la elección, sin importar si es buena o mala, o mejor o peor que otra. Con tal postura se descarta la posibilidad de un equilibrio en todas las direcciones, donde la elección sería siempre indiferente⁸². Al eliminar la indiferencia de equilibrio, Leibniz asiente “que la voluntad está siempre más inclinada por la opción que elige, pero que no se halla nunca en la necesidad de elegirla”⁸³. Esta mayor inclinación de la voluntad, procedente de las voliciones antecedentes, es lo que hace que la predestinación sea coherente para el pensador alemán en la medida en que se considere que Dios dispone al hombre de la manera más perfecta posible, sin que tal disposición sea necesitante. El filósofo alemán, explica lo expuesto hasta el momento mediante el siguiente ejemplo:

Suponed que tenemos la mayor pasión del mundo (por ejemplo, una enorme sed). Me reconoceréis que el alma puede encontrar alguna razón para resistirse a ella, aunque sólo fuera la de mostrar su poder. De ese modo, aunque no se esté nunca en *una perfecta indiferencia de equilibrio*, y aunque haya siempre una prevalencia de inclinación por la opción que se elija, sin embargo, tal inclinación nunca hace absolutamente necesaria la resolución que se adopte⁸⁴.

⁷⁸ Leibniz, *Ensayos de Teodicea*, 295, §65.

⁷⁹ Torralba, “La racionalidad práctica según Leibniz”, 727.

⁸⁰ Leibniz, *Ensayos de Teodicea*, 265, §34.

⁸¹ *Ibid.*, 265, §35.

⁸² *Ibid.*, 603, §305.

⁸³ *Ibid.*, 273, §43.

⁸⁴ *Ibid.*, 743, apéndice uno, respuesta a la tercera objeción.

Todas las voliciones y acciones dependen enteramente de cada mónada⁸⁵, o en palabras aristotélicas, *una acción es espontánea cuando su principio está en aquel que actúa*⁸⁶. El pensador alemán recurre a su sistema de la *armonía preestablecida*, para dar a entender que en el curso de la naturaleza puede notarse de forma indudable que *cada sustancia es la causa única de todas sus acciones*, voliciones y pensamientos, en la medida en que se encuentran exentas de la influencia física de otras sustancias, *exceptuando el concurso ordinario de Dios*, que las determina en todo momento a alcanzar la libertad⁸⁷. Este concurso de Dios consiste en otorgar continuamente a las mónadas humanas lo que hay de real en ellas, es decir, lo que comporta perfección. Lo imperfecto procede de la limitación original o mal metafísico, perteneciente por negación a todas las criaturas desde la región de las verdades eternas.

⁸⁵ Leibniz llama conato al impulso o fuerza activa y espontánea desde la cual cada mónada realiza sus acciones. Ese conato, es lo que concede autonomía a todas las sustancias, respecto de cualquier influencia externa. En las criaturas racionales, el conato está unido al juicio, que siempre oscila entre percepciones confusas y distintas, es decir, entre el bien y el mal. Cuando la razón, hace uso del conato para elegir el bien, la mónada tiende al perfeccionamiento que ha sido dispuesto por Dios.

⁸⁶ *Ibid.*, 601, §301.

⁸⁷ *Ibid.*, 599, §300.

La concepción de libertad del hombre, expuesta hasta el momento, perdería todo sentido si se admitiese la presciencia divina, es decir, el conocimiento omnisciente o futurición de todas las acciones de las mónadas humanas. Leibniz parece contradecirse y dar espacio a esta problemática, cuando afirma que la noción completa de cada mónada, es decir, la que contiene todos los acontecimientos pertenecientes a su pasado, presente y futuro, es conocida por Dios desde la región de las verdades eternas. Este planteamiento se evidencia en el siguiente fragmento del *Discurso de metafísica*:

Dios, en cambio, viendo la noción individual o haecceidad de Alejandro, ve en ella al mismo tiempo el fundamento y la razón de todos los predicados que pueden decirse de él verdaderamente, como, por ejemplo, que vencería a Darío y a Poro, hasta conocer en ella a priori si murió de muerte natural o envenenado, cosa que nosotros no podemos saber más que por la historia. Cuando se considera bien la conexión de las cosas, puede decirse que hay desde siempre en el alma de Alejandro restos de lo que le ha sucedido y señales de todo lo que le ocurrirá, e incluso huellas de todo lo que pasa en el universo, aunque sólo pertenezca a Dios el conocerlas todas⁸⁸.

⁸⁸ Leibniz, “Discurso de Metafísica”, 73, §8.

La idea de noción completa destruye el libre albedrío, determinando al hombre a realizar aquello que ha sido previsto por Dios desde siempre; la libertad se transforma en algo quimérico, ya que las acciones del hombre acontecen en virtud de lo que Dios conoce anticipadamente; la elección entre el bien y el mal se desvanece debido a que no depende del hombre, sino de la idea que Dios ha pensado de él. Someter las acciones a la previsión infalible de Dios es una postura desconcertante, pues entierra al hombre en un profundo fatalismo del cual no queda escapatoria. Esta nueva dificultad atenta fuertemente contra la bondad divina, pues de admitirse la futurición absoluta, debe admitirse un determinismo sin libertad, que obliga al hombre a proceder según lo que ha sido establecido primigeniamente en su noción; así, quien obra mal, queda imposibilitado para hacerlo diferente.

Al concebir un determinismo sin libertad, queda anulado de forma definitiva el argumento del origen del mal como privación, pues al menos a las mónadas humanas predestinadas a obrar el mal, les sería impresa en su naturaleza tal inclinación. De este modo, no es pertinente insistir más en que Dios dispone a todas las mónadas de la manera más perfecta posible, a no ser que se asienta, que la disposición al mal es también una perfección, en la medida en que su cumplimiento se convierte en algo positivo para la

realización del plan general del universo. Conforme a lo planteado, puede atribuirse a Dios el origen del mal, no en un sentido peyorativo, sino como el medio utilizado para desplegar un bien mayor. Si se consiente esta opinión, puede decirse, por ejemplo, que el acto de traición de Judas fue perfecto y necesario para la salvación de los hombres, al mismo tiempo que útil para el universo.

Desde esta visión determinista no hay razón en juzgar que alguien sea bueno o malo, puesto que, las gracias y virtudes, al igual que los males, son una imposición de Dios correspondiente a su sabiduría y la finalidad contenida en cada acción humana. El pensamiento de Leibniz, entendido de esta forma, es como expresa Baruzi: bastante *optimista para el universo*, pero muy *pesimista para el individuo*⁸⁹. Como lo expresa de forma fuerte García-Baró:

La idea de que el mal diabólico y el dolor que aniquila por desesperación sean, en última instancia, instrumentos que usa Dios para sus fines amorosos es una blasfemia, es el pecado contra el Espíritu. De la presencia indudable, evidentísima, de estos fenómenos en el mundo no se debe, sin embargo, extraer la consecuencia de que, como quedan al margen de Dios, prueban inmediatamente que Dios no existe. La negación de Dios ante el espectáculo del mal terrorífico

⁸⁹ *Ibid.*, 124, nota 39.

co e incomprensible es infinitamente peor teología que su afirmación, sobre todo, que su afirmación precisamente porque estamos confrontados con esta clase de mal⁹⁰.

Concluir, sin embargo, que el pensamiento leibniziano propone un determinismo radical, es no haber comprendido en absoluto lo que el autor alemán quiere dar a entender con su idea de libertad. Es menester pues hacer un giro de tuerca que permita ajustar su pensamiento de una manera precisa.

Para evidenciar la diferencia entre un determinismo absoluto y un determinismo libre, es necesario volver al concepto de noción completa de las mónadas, que, desde la presciencia divina, parece destruir la distinción entre *las verdades contingentes y necesarias*, al mismo tiempo que imponer una fatalidad absoluta no sólo en las acciones humanas, sino *en el resto de todos los acontecimientos del mundo*⁹¹. Esta dificultad, según Leibniz, es una mala comprensión que se hace sobre la presciencia y al mismo tiempo sobre lo contingente y lo necesario, de ahí que exponga que las *necesidades absolutas* o verdades necesarias son aquellas *cuyo contrario es imposible o implica contradicción*, es decir, que no son *el efecto de una elección libre*;

distintamente, las *necesidades hipotéticas* o verdades contingentes, son aquellas previstas por Dios solamente como posibles, es decir, determinan la actuación de los hombres, pero su contrario no implica contradicción, al ser el efecto de una elección libre⁹². Las *necesidades hipotéticas* poseen por tanto dos dimensiones: la primera, el decreto libre de Dios *que establece hacer siempre lo que es más perfecto*, disposición sellada virtualmente en cada mónada desde la idea eterna que Dios tiene de ellas; la segunda, fijada con relación a la naturaleza humana, *es que el hombre haga siempre (aunque libremente) lo que le parezca lo mejor*⁹³. En esta segunda dimensión, puede inclinarse por algo bueno, que ciertamente no es lo más perfecto con relación a lo dispuesto primigeniamente en su noción; pero también, inclinarse por algo malo, haciendo uso de su libre albedrío. Plásticamente podría hablarse de un hombre talentoso por naturaleza para la música, que con práctica y dedicación, cultiva y potencia las capacidades de las que ha sido dotado. No obstante, en algún momento e inesperadamente, decide renunciar a tal práctica y dedicarse a otra actividad, aun sabiendo que no posee las mismas cualidades que lo hacían ser destacado en el ámbito musical. Bajo otras elecciones, podría

⁹⁰ García-Baró, “El ruido y el silencio”, 101 – 102.

⁹¹ Leibniz, “Discurso de Metafísica”, 78, §13.

⁹² Leibniz, *Ensayos de Teodicea*, 267, §37.

⁹³ Leibniz, “Discurso de Metafísica”, 80, §13.

renunciar a la música y dedicarse a una vida de placeres y sobresaltos, a una vida caritativa entregada al servicio de los enfermos, a malos negocios, a robar, y así, infinitesimalmente, un sin número de posibilidades, que, dependiendo del caso, lo acercarán o alejarán de las perfecciones dispuestas en su noción. *Ex hypothesi*, sería imposible que ello aconteciera, pero al hablarse de un ser contingente, la elección de lo mejor no es algo necesario, de modo que actos opuestos no implican contradicción.

En todo caso, parece imposible “salvar la libertad de un ser cuyas acciones todas las conoce Dios desde toda la eternidad –y además– las ha escogido al elegir nuestros seres, en los cuales estaban ya comprendidas necesariamente”⁹⁴. Desde esta perspectiva la diferencia establecida entre verdades absolutas y contingentes parece quedarse finalmente en el terreno de lo aparente. ¿No es posible entonces conciliar la omnisciencia divina con la libertad humana?

Para Leibniz, Dios no puede tener ideas parciales de las mónadas debido a su entendimiento perfecto. Por tal motivo, al concebirlas, compara y sopesa la infinitud de posibilidades existenciales abarcadas en ellas, con el fin de estimar que acciones entrañan la mayor perfección que les es posible. Tal conocimiento le permite determi-

nar a cada una siempre a la realización de lo mejor sin que, por ello, les imponga una necesidad absoluta, pues como se dijo antes, la elección entre un posible y otro, aunque posea una inclinación, siempre será hipotética en las criaturas contingentes. La diferencia entre *necesidades absolutas* y *necesidades hipotéticas* no es sólo aparente, antes bien, marca el paso de un determinismo absoluto a un determinismo libre.

¿En qué consiste un determinismo libre? Al crear un individuo, Dios conserva la virtualidad completa que contiene todas sus posibles acciones. Esta conservación de su naturaleza es lo que garantiza su individualidad y diferencia, no obstante, a medida que transcurre su temporalidad, los posibles infinitesimales se van reduciendo con cada acción que se ejecuta, sin que por ello se destruya su esencia, es decir, el resto de posibilidades que ya han sido previstas desde la región de las verdades eternas. La omnisciencia divina consiste, por tanto, en conocer y conservar todos los posibles infinitesimales entre los cuales se puede elegir y el resultado de cada posible elección *a posteriori*, pero no determina la elección libre que el hombre hace siempre de cada posible. Leibniz lo explica bien cuando dice:

Los decretos de Dios tienen un orden entre sí. Y cuando se atribuye a Dios, con razón, la inteligencia de los razo-

⁹⁴ *Ibid.*, 123 – 124, nota 39 (resaltado añadido).

namientos y de las conclusiones de las criaturas, de tal suerte que todas sus demostraciones y todos sus silogismos le son conocidos y se encuentran de manera evidente en Él, se ve que hay, en las proposiciones o verdades que Él conoce, un orden de naturaleza sin que haya ningún orden o intervalo de tiempo que le haga avanzar en conocimiento y pasar de las premisas a la conclusión⁹⁵.

La infinitud de posibles contenidos en cada mónada debe seguir un orden de naturaleza conforme el desarrollo temporal de la vida. Aunque la omnisciencia divina conoce de forma absoluta cada uno de los actos posibles ejecutables por la mónada, no determina la elección, siempre actual, contingente, espontánea y muchas veces libre de uno de esos posibles. Si bien Dios conoce antecedentemente la infinitud de posibles, no puede anticiparse a la elección, no conoce el futuro de las acciones, ya que el instante en que se elige, excluye toda prioridad de tiempo; así, la presciencia divina aun conociendo todos los posibles y conservando los restantes que se desprenden de cada acto, no conoce con exactitud cuál ha de ser la elección tomada en el presente continuo y en el porvenir. Leibniz garantiza de esta manera que “ni la futurición en sí misma, por cierta que sea, ni la previsión infalible de Dios, ni la predeterminación de las

causas, ni la de los decretos de Dios destruyen *la contingencia y libertad que le ha sido dada al hombre para disponer de la elección*”⁹⁶.

3. Razón, necesidad y circunstancias: responsabilidad humana en el origen del mal

En el relato del génesis, Dios aparece como un creador bondadoso del mundo, en donde la humanidad es su culmen. El primer hombre, Adán, es recto, ha sido dispuesto para hacer el bien; sin embargo, haciendo uso de la razón y el libre albedrío (atributos solamente concedidos al hombre), decide espontáneamente y de manera errónea, escoger el mal. Esta elección hace que se pierda el estado de gracia en el cual se encontraba el mundo (paraíso), y por consecuencia, que aparezcan un sin número de males. El mal cometido por Adán, denominado pecado original, se extiende a todos los hombres, confiriéndole un carácter hereditario, ciertamente biológico, ya que “sólo a partir de la reproducción natural, en la medida en que el hombre procede del hombre y todos los hombres de Adán, todos los pecados proceden de allí, y no de otro modo”⁹⁷. San Pablo

⁹⁵ Leibniz, *Ensayos de Teodicea*, 695, §389.

⁹⁶ *Ibid.*, 281, §52 (la cursiva es una variación del texto original).

⁹⁷ Luis Fernando Cardona Suarez, “La transformación leibniziana de la doctrina del peccatum originale,” *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 51, no. 129 -131 (2012): 406.

hace manifiesta esta responsabilidad y su carácter hereditario cuando dice: “por un hombre entró el pecado en el mundo y, por el pecado, la muerte; y así la muerte alcanzó a todos los hombres, puesto que todos pecaron” (Rom 5, 12). La doctrina del pecado original cumple así la función de teodicea, en tanto le es imputado al hombre el origen y continuidad del mal. Esta imputación exime a Dios de ser su autor y al mismo tiempo destruye la postura maniquea que plantea el origen de todo a partir de dos principios⁹⁸. La teodicea de Leibniz admite al igual que el relato del génesis, un mundo donde todo lo creado por Dios es perfecto, sin importar las limitaciones que lo revisten. En este sentido, el mal moral se encuentra ausente del mundo en un comienzo, su origen sólo puede acaecer como una privación de la perfección que es inherente a la creación. Aun con estas semejanzas, Leibniz se aleja del creacionismo bíblico en dos aspectos fundamentales:

1)- Para el autor alemán, antes de la caída en el pecado ya existía el mal metafísico; limitación original que *aparta al mundo de la condición de paraíso*, motivo por el cual, la aparición de los males no es la consecuencia del pecado imputado a Adán⁹⁹. Se admite entonces la necesidad del mal físico y la necesi-

ria posibilidad del mal moral desde antes de la creación del mundo, es decir, desde la región de las verdades eternas. Como bien lo argumenta el filósofo alemán “la verdadera raíz de la caída... se encuentra en la imperfección o debilidad original que ha hecho que el pecado se encuentre en la mejor de las series posibles”¹⁰⁰. Leibniz rechaza con ello, la idea de un estado terreno perfecto semejante al paraíso, y también, el carácter hereditario del pecado. Cualquier ser humano en el mundo pudo pecar inicialmente, sin ser una consecuencia de los errores cometidos por Adán y Eva; de hecho, *había planes posibles en los que los primeros padres no pecarían* y por ende, su pecado no era necesario¹⁰¹. Dios no impone al hombre el mal físico y moral tras su primera caída en el pecado; tales males se derivan de las limitaciones, siendo una consecuencia natural de ellas¹⁰². El rechazo a esta doctrina se debe también a la idea de la condenación de niños y personas inocentes pertenecientes a otros credos religiosos o al cristianismo,

⁹⁸ *Ibid.*, 405.

⁹⁹ *Ibid.*, 409 - 410.

¹⁰⁰ Gottfried Wilhelm Leibniz, “Vindicación de la causa de Dios según su justicia conciliada con sus demás perfecciones y el conjunto de sus acciones”, en *G. W. Leibniz: Escritos filosóficos*, ed., Ezequiel de Olaso (Madrid: A. Machado Libros, 2003), 633, §79.

¹⁰¹ Leibniz, *Ensayos de Teodicea*, 521, §233.

¹⁰² *Ibid.*, 381, §126.

que morían sin ser bautizados (idea aceptada por pensadores como san Agustín)¹⁰³.

- 2)- Para evitar la inclusión de posturas maniqueas, Leibniz asiente que el mal moral emerge como la consecuencia de un uso erróneo del libre albedrío y la razón, de manera que:

No hay diablo o demonios, ni poderes sobreempíricos o malignos y fuerzas extrañas que dominen o determinen el propio acto humano. Sin el seductor demoníaco que exculpa del pecado, el individuo es ahora el único actor verdadero del mal en el mundo y de sus consecuencias. Sólo las acciones de los hombres, las intenciones de la acción y las actitudes son el lugar y el origen del mal moral, y nada más¹⁰⁴.

Si se tiene en cuenta que el hombre es el espejo de la divinidad, es difícil responsabilizarlo de la presencia del mal moral en el mundo. Sin embargo, debe recordarse que es un ser limitado, carente de la perfección absoluta que sólo es posible en Dios. La humanidad es susceptible a equivocarse, a extrañarse, a dejarse llevar por las pasiones; aun cuando se disponga racionalmente a alcanzar la perfección para la cual ha sido dispuesta. Como se dijo antes, la libertad, que es un acto puro en Dios, en el hombre es solamente una prerrogati-

va, que de no ser mantenida, evidencia las imperfecciones que se desprenden de su naturaleza limitada. El hombre, a diferencia de Dios, experimenta necesidades que de no ser suplidas, pondrían en riesgo su existencia en el mundo. Vivencia alegrías, satisfacciones, sufrimientos, angustias; su humanidad acierta, alcanza verdad, pero también duda, erra, destruye; padece físicamente bienestar, dolor y muchas otras sensaciones; se ilusiona, proyecta y alcanza distintas metas, pero también se frustra; ama, desprecia... piensa, siente y vive el mundo en infinitud de dimensiones (racional, religiosa, estética, mística, empírica, lírica, trascendental, cognitiva, etc.). De las experiencias y dimensiones de la vida nacen todas las necesidades humanas y, de la razón limitada que busca suplirlas, surgen por privación los deseos, las pasiones, las percepciones confusas y todas aquellas imperfecciones que se alejan de las prerrogativas divinas. No se afirma en ningún momento que las necesidades sean males, pero sí que todo mal se desprende de ellas cuando la razón es utilizada sin inteligencia, cuando la razón se deja llevar por una espontaneidad sin reflexión, una espontaneidad sin libertad. Sobre esta temática, en conformidad con lo planteado por William King en su libro *Sobre el origen del mal*, Leibniz expone:

...el hambre y la sed aumentan el placer que encontramos al ingerir alimentos. El trabajo moderado es un ejercicio agradable de los poderes del animal; y el sueño es así mismo

¹⁰³ Cardona, "La transformación leibniziana", 408.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 410.

agradable de un modo totalmente opuesto, al restablecer las fuerzas con el reposo. Pero uno de los placeres más vívidos es aquel que induce a los animales a la propagación. Habiéndose Dios preocupado de proveer que las especies fuesen inmortales, puesto que los individuos no habrían de serlo aquí abajo, ha querido también que los animales tuviesen una gran ternura para con sus pequeños, hasta el punto de ponerse en peligro para su preservación. *Del dolor y la voluptuosidad nacen el temor, la codicia y las demás pasiones comúnmente útiles, si bien sucede accidentalmente que a veces se vuelven hacia el mal*¹⁰⁵.

Las pasiones, provenientes de las experiencias, son el lugar donde la razón puede extraviarse y encaminarse hacia el mal moral. Para que no hubiese posibilidad de que ello pasase, para que el hombre no incurriera en error alguno, Dios tendría que haberlo hecho sin pasiones, “habría debido privarle de los sentidos o hacerle sentir de otra manera que, mediante los órganos, es decir, no habría habido hombres”¹⁰⁶. Las pasiones y la razón, no son algo negativo sino la esencia misma de la humanidad, los atributos que la engrandecen:

Si Dios no hubiera otorgado la razón al hombre no habría ningún hombre

¹⁰⁵ Leibniz, *Ensayos de Teodicea*, 795, §10 del tercer apéndice.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 797, §11 del tercer apéndice.

en absoluto, y Dios sería como un médico que matase a alguien para impedir que cayese enfermo. Podemos añadir que no es la razón la que es perjudicial en sí, sino el defecto de razón. Y cuando la razón se emplea mal razonamos bien respecto a los medios, pero no razonamos lo suficiente sobre el fin, o sobre el mal fin que nos proponemos. De este modo, es siempre una falta de razón lo que produce una mala acción¹⁰⁷.

Las limitaciones humanas, unidas a las vivencias y el sentido que se construye de ellas, son lo que hace necesariamente posible la aparición del mal moral. De la experiencia en el mundo y las necesidades que se manifiestan puede decirse entonces que:

...si la materia no es fuente del mal –*al ser una manifestación de la perfección divina*–, es al menos condición para que sobrevengan los males: la enfermedad y la muerte ocurren por ella, y asimismo los impulsos instintivos y ambiciones que, satisfechos sin orden, generan males morales y, desde el punto de vista religioso, graves faltas¹⁰⁸.

Una concepción científica y más actual como la de Hans Blumenberg, no dista completamente de lo que se ha expuesto hasta el momento sobre la estrecha relación existente entre la razón

¹⁰⁷ *Ibid.*, 845, §27 del tercer apéndice.

¹⁰⁸ Rensoli Laliga, “Maimónides y Leibniz”, 79 (cursiva añadida).

y las necesidades humanas. Según lo expresa Andrés Felipe López, haciendo referencia a este autor, biológicamente hace millones de años el hombre debía haberse extinguido; pero las fuerzas a las que se hizo para sobrevivir no fueron fuerzas medioambientales, sino antinaturales: las fuerzas de la razón. Desde ese momento la vida del hombre empieza a depender de la razón como anti-naturaleza bajo la cual se produce el punto de inflexión en su evolución. La razón aparece así como autarquía, como una revolución continua, que garantiza la perdurabilidad del hombre en el tiempo frente la hostilidad del mundo. De esta manera, la razón queda ligada a las necesidades que llevaron al hombre a resistirse a la extinción. Su vulnerabilidad y miedo a condiciones climáticas, depredadores, la escases de alimentos y demás circunstancias amenazantes de la vida, fueron los motivos para que la raza humana, poco adaptativa a las adversidades de la naturaleza, encontrara en la razón el soporte para prevalecer y destruir cualquier riesgo eminente que le amenazare. La razón aparece con la conciencia, para dar respuesta a las necesidades humanas, individuales y comunitarias. Sin embargo, de su nacimiento desligado de la conciencia, se desprenden diversas patologías, vividas también a nivel personal y colectivo¹⁰⁹. Ejemplo de ello son la co-

¹⁰⁹ La síntesis elaborada sobre la condición autárquica de la razón y su nacimiento de las ne-

dicia, la envidia, la cólera, la soberbia, las ansias de poder y de riquezas, que en última instancia pueden traducirse como males morales. Así, la razón despojada de conciencia, se convierte en el origen paradójicamente antinatural del mal moral (ya que trasciende lo biológicamente dado).

Esta concepción, coincide ciertamente con la concepción monadológica, en la medida en que admite que el mal moral se desprende de la razón, como una respuesta a las necesidades humanas, provenientes de una falsa constitución del sentido del mundo. El mal moral no es algo biológico inherente a la naturaleza del hombre, sino el resultado de su falta de conciencia o de reflexión. No obstante, para Leibniz, la razón no es un atributo adquirido –sean cuales fueren los motivos de su acaecimiento–, sino más bien una perfección tallada por Dios para cada mónada humana desde su noción originaria.

Cuando Aristóteles habla del alma humana, la compara con una *tabula rasa*, que sólo empieza a ser tallada a partir de la experiencia del mundo. Con esta postura sostiene que no existe nada en el entendimiento que no

cesidades humanas, como evasión de una extinción inminente, fue tomada del §22 titulado *Antropogénesis, vulnerabilidad y mundo físico*, perteneciente al libro *Vida humana fenomenológica. Cuatro estudios sobre Edmund Husserl*, de Andrés Felipe López.

sea dado por los sentidos¹¹⁰. Leibniz, en contraposición al pensamiento del estagirita, afirma que el alma originalmente posee inclinaciones y disposiciones virtuales, que determinan ciertamente su desarrollo existencial. Para ello, hace uso de la siguiente metáfora:

Por eso prefiero utilizar la comparación con una piedra de mármol que tiene vetas, mejor que una piedra de mármol totalmente compacta, o tablillas vacías, es decir, lo que los filósofos llaman tabula rasa. Pues si el alma se pareciese a dichas tablillas vacías, las verdades estarían en nosotros como la figura de Hércules está en un mármol, siendo así que a dicho mármol le es completamente indiferente recibir esa figura o cualquiera otra. Mas si en la piedra existiesen vetas que marcasen la figura de Hércules con preferencia a otras figuras, dicha piedra estaría más determinada a ello, y de alguna manera Hércules estaría como innato, aun cuando hiciese falta tomarse trabajo para descubrir esas vetas, y para limpiarlas mediante el pulimento, quitando lo que les impide aparecer. Y así es como las ideas y las verdades nos son innatas, en tanto inclinaciones, disposiciones, hábitos o virtualidades naturales, y no como acciones, aun cuando dichas virtualidades estén siempre acompañadas por algunas acciones, a menudo imperceptibles, que responden a ella¹¹¹.

Las ideas innatas están contenidas en cada mónada humana de una forma virtual desde su condición primigenia (no sólo las virtualidades posibles que configuran la sustancialidad de cada una, sino también el conocimiento del universo entero). Tales ideas sólo pueden ser apercibidas mediante un uso correcto de la libertad y la razón, que disponga a cada mónada a conseguir el *telos*, la perfección deseada por Dios para ellas.

Para explicar la virtualidad monadológica concebida por Leibniz es pertinente hacer una analogía entre Dios y Miguel Ángel Buonarroti, artista que llegado a la vejez, había alcanzado la perfección en la ciencia de la escultórica. Su última obra, inconclusa, empezada pocos días antes de su muerte, recibió el nombre de *Pietà Rondanini*. En ella pueden observarse las disposiciones que empezaban a configurar lo que seguramente hubiese sido el culmen de la obra artística del gran genio italiano. La *Pietà Rondanini* no es un simple trozo de mármol inacabado o mal tallado; cada marca que Miguel Ángel alcanzó a cincelar es virtualmente una perfección de la figura que el gran artista había pensado plasmar. El contorno, apenas delimitado, hace que cada espectador tenga que imaginarse el *telos* de la obra.

Dios, a semejanza de Miguel Ángel, es como “un buen escultor, que no quiere hacer con su bloque de mármol más que aquello que juzgue como me-

¹¹⁰ Leibniz, “Discurso de Metafísica”, 98, §27.

¹¹¹ Leibniz, *Nuevos ensayos*, 44.

por”¹¹². Es por ello que en cada mónada talla cuidadosamente y con precisión las disposiciones que él sabe son las más perfectas. No obstante, al igual que el artista italiano, deja su obra inconclusa, esperando que sean las mismas mónadas las que den forma a cada escorzo y puedan alcanzar el *telos* que el concurso divino hace latente en ellas en todo momento. La talla de todas las mónadas tiene en común dos disposiciones: la libertad y la razón. Ambas les son concedidas por Dios para que en el transcurso de su vida puedan apercibirse de las virtualidades más perfectas, aquellas que entrañan su *telos*. No es sin embargo una cuestión fácil, pues como se ha dicho hasta el momento, la razón es limitada y vive en una constante incertidumbre entre percepciones distintas y confusas; de su elección depende el mantenimiento de la libertad. ¿De qué manera tienen que obrar entonces las mónadas para alcanzar la perfección?

Deben obrar conforme *la voluntad presuntiva de Dios*, es decir, tratando con todas las *fuerzas de contribuir al bien general y particularmente al ornato y perfección* de lo que esté relacionado con ellas¹¹³. Al concurrir al bien que conocen, se dirigen presuntamente a lo que suponen es lo mejor, siendo precisamente eso lo que Dios desea, aunque muchas veces no pue-

dan alcanzarlo. En tal caso, no consiguieren lo que creían era su *telos*, pero en ningún momento dejan de obrar dirigiendo su voluntad hacia el bien absoluto¹¹⁴. Cuando ello ocurre, es porque Dios quiere que lleguen a un bien mayor, desconocido y difícil de entender, pero revestido de perfección, su verdadero *telos*¹¹⁵. Dios, como artista supremo, desea que las mónadas alcancen la perfección mediante todas las acciones que realizan; sin embargo, la falta de receptividad de estas o, en otros términos, su falta de aperccepción monadológica –que se desprende de la limitación original– es la causa de los defectos que hay en sus acciones¹¹⁶.

Las disposiciones otorgadas por Dios a cada mónada entrañan una razón suficiente que determina su finalidad en el mundo. La potencialidad de esas disposiciones ha de tender siempre al bien en general; debe dirigirse

¹¹² Leibniz, *Ensayos de Teodicea*, 383, §130.

¹¹³ Leibniz, “Discurso de Metafísica”, p.68, §4.

¹¹⁴ Acerca de este bien absoluto que al hombre urge conocer y alcanzar, y que le mueve a vivir correctamente, dice García-Baró: “Y es que la inexistencia del bien perfecto en el mundo, evidencia de todas las evidencias, exige absolutamente que exista el bien perfecto fuera del mundo. No se puede saber con certeza insuperable, como de hecho lo sabemos, que nada en el mundo es lo bastante bueno, más que sí, además de que poseamos nosotros algún conocimiento sobre esto absolutamente bueno, ello existe en realidad; porque el anhelo del bien absoluto es imposible si no está, justamente, dirigido al mismísimo bien absoluto” (García-Baró, “El ruido y el silencio”, 115).

¹¹⁵ Leibniz, *Ensayos de Teodicea*, 289, §58.

¹¹⁶ *Ibid.*, 261, §30.

siempre hacia la perfección que le conviene y la *suprema perfección está en Dios*¹¹⁷. No obstante, puede darse el caso contrario, es decir, tender hacia lo que menos conviene, pulverizando las cinceladas divinas, apartándose por privación de las perfecciones previstas para su naturaleza. Esta relación es bien explicada por Heinekamp cuando dice:

... a partir de los presupuestos del sistema leibniziano se puede decir que toda mónada tiene una finalidad propia, es decir aquella que le ha sido dada por el orden y armonía del todo [...] En la medida en que las sustancias han realizado el telos, Leibniz las llama reales; en tanto estén lejos de este cometido, pueden ser llamadas no-reales. Dado que no existe la perfección específica que una especie determinada de cosas debería poseer, todo lo que le quita perfección... todo non-ens, toda negatio, no es solamente una imperfección, sino una privación¹¹⁸.

Cuando las mónadas humanas carecen de reflexión, de conciencia y de inteligencia quedan imposibilitadas de percibir el concurso divino, pierden de vista el bien general, se oponen al *telos* para el que han sido dispuestas y muchas veces dirigen su voluntad hacia la consecución de fines destructivos, que opacan de forma considera-

ble la perfección del mundo y ponen en tela de juicio la bondad y omnipotencia divina. En este sentido, dejan de ser espejos de la divinidad y se convierten en sus antípodas. A pesar de ello, debido a la limitación original, es comprensible “que las criaturas dotadas de la libre elección se pueden «declinar» lejos de Dios e «inclinarse» hacia aquello que tiene menos ser, hacia la nada”¹¹⁹.

Al elegir Dios el mundo componible óptimo, lo dispone de las mejores circunstancias para que todas las mónadas (desnudas, sensitivas y espirituales) puedan desplegar sus virtualidades en pro de una finalidad. Cada una posee una fuerza interna, un conato que le confiere autonomía con respecto a las demás; sus acciones provienen de ellas mismas y contribuyen al orden previsto por Dios, que Leibniz denomina *armonía preestablecida*. Las diversas funciones desempeñadas por cada mónada –por minúsculas o fútiles que parezcan– favorecen el sostenimiento de dicha armonía, en la cual nada sobra, nada se excluye; todo tiene un sentido, un propósito. Aunque el despliegue monadológico de cada sustancia es individual, sus efectos tienen repercusiones compartidas. El aporte de cada una hace evidente la variedad y multiformidad de labores diseñadas por Dios para el beneficio y perfección del conjunto. De esta ma-

¹¹⁷ *Ibid.*, 263, §33.

¹¹⁸ Heinekamp, “Los conceptos de Realitas”, 80.

¹¹⁹ Ricoeur, *El mal: desafío a la filosofía*, 11.

nera, los despliegues autónomos de todas las mónadas, forman un universo congruente, en el que cada sustancia armoniza con las demás y al mismo tiempo con el creador, que si bien no interactúa de forma directa con ellas, les participa siempre de su concurso. Leibniz, en la *segunda aclaración al sistema de la comunicación de las sustancias*, explica esta relación:

La vía de la armonía preestablecida, por un artificio divino antecedente, el cual ha formado desde el principio a cada una de las sustancias, que al no seguir más que sus propias leyes que han recibido con su ser, cada una se coordina no obstante con la otra como si hubiera una influencia mutua, o como si Dios, yendo más allá de su concurso general, pusiera siempre la mano sobre ellas¹²⁰.

Dios dispone el mundo de distintas circunstancias de manera que cada sustancia pueda alcanzar su *telos*. Los espíritus haciendo un uso adecuado de la razón y la libertad –teniendo presente que están siempre expuestos a padecimientos, errores, confusiones y demás factores que se desprenden de sus límites–, van moldeando su propia existencia, conforme se aperciben en el transcurso natural de sus vidas, de las virtualidades selladas en su noción. Debido a su limitación temporal y la

diversificación de conocimientos contenidos en cada fragmento del universo, a los espíritus se les hace imposible abarcarlo todo; motivo por el cual, deben especializarse en uno o algunos trozos de la totalidad del ser, que sumados unos con otros, constituyen la conciencia histórica que va revelando los misterios del universo, los misterios de la ciencia divina. Aunque los espíritus privilegiados con la razón están en la capacidad de buscar la verdad, no todos han de dedicarse explícitamente a ello. Como se dijo antes, existen multiformes labores y ni una sola carece de importancia, ya que unidas, expresan la perfección prevista por Dios en la armonía preestablecida. Así, por ejemplo, unos se consagran a la música y las artes plásticas con el fin de elevar el espíritu humano a dimensiones sublimes; otros se dedican a las ciencias de la salud, con el fin de mejorar las condiciones de vida, en cuanto a lo fisiológico se refiere; algunos como los filósofos tendrán como labor eterna encontrar la verdad, para sanar las patologías del alma, cada labor realizada habrá de tener un beneficio para la armonía del conjunto. Lo enigmático y controversial en este asunto es que, según Leibniz, unos espíritus son privilegiados con mejores circunstancias que otros, lo que les facilita tener un mejor despliegue en sus disposiciones, estimulándolos hacia la consecución de su *telos*. El filósofo alemán lo expresa así:

¹²⁰ Roldán Panadero, *Leibniz: En el mejor de los mundos*, 76.

Al provocar el plan general del universo (que Dios ha elegido por razones superiores) que los hombres se encuentren en diferentes circunstancias, los que se encuentren en las más favorables a su naturaleza se convertirán más fácilmente en los menos malos, los más virtuosos y los más felices, pero siempre con la ayuda de las impresiones de la gracia interna que Dios les adjunta. Ocurre incluso algunas veces en el transcurso de la vida humana que una naturaleza más excelente consigue menos debido a la falta de cultura [] y de ocasiones. Puede decirse que los hombres son elegidos y clasificados no tanto en atención a su excelencia, sino según la conveniencia que tienen con el plan de Dios, del mismo modo que se puede emplear una piedra menos buena en una construcción o en conjunto porque resulte ser ella la que encaje en un determinado hueco¹²¹.

Tal afirmación no es algo descabellado o salido de la realidad. Podría decirse, por ejemplo, que un hombre nacido en una región pobre de África posee grandes disposiciones físicas para ser un gran tenista, hasta el punto de superar las habilidades de Roger Federer. En el caso del primero, aunque no sea imposible alcanzar dicho cometido, las circunstancias que le rodean hacen supremamente difícil su despliegue; contrariamente, en el caso del tenista suizo, las circunstancias, unidas a sus disposiciones físicas, le potencian a alcanzar la perfección que

ha adquirido para la práctica de dicho deporte. Otro ejemplo: Las circunstancias culturales y riquezas en las que se movió la familia Wittgenstein, fueron importantes —no definitivas— para que Ludwig desarrollara su gran inteligencia y amor por el conocimiento. Un niño campesino colombiano podría tener un potencial intelectual superior al del pensador austriaco, pero por falta de recursos y apoyo, decide dedicarse el resto de su vida a labrar el campo con su padre.

El posible despliegue de las disposiciones de las mónadas, vinculado a lo circunstancial, hace que las determinaciones divinas parezcan injustas; no obstante —y se hace énfasis nuevamente en ello—, para que se dé la armonía del conjunto, lo realizado por unos espíritus es igualmente importante a lo realizado por otros (labrar la tierra no es algo despreciable, es tan necesario como aportar al conocimiento. No es contradictorio pensar entonces que la finalidad del campesino aun teniendo grandes disposiciones para lo intelectual, sea dedicarse a sus labores sencillas en el campo). Las razones “por las que un alma está situada en circunstancias más favorables que otra, están ocultas en la profundidad de la sabiduría de Dios: dependen de la armonía universal. El mejor plan del universo, que Dios no podía dejar de elegir, así lo implicaba”¹²².

¹²¹ Leibniz, *Ensayos de Teodicea*, 339. 341, §105.

¹²² *Ibid.*, 749, primer apéndice, respuesta a la séptima objeción.

Desde esta perspectiva, pero con otro enfoque, podría decirse que existen circunstancias donde algunos hombres son más propensos a desvirtuar la disposición constitutiva de su ser, sin decir con ello que los más favorecidos estén exentos de extraviarse debido a que, en las realidades contingentes, no hay nada que sea absolutamente necesario, pese a que existe una tendencia inclinante. En último término –más allá de lo circunstancial– el buen despliegue monadológico depende del uso que los espíritus hagan de la razón y la libertad. Las circunstancias no determinan los males morales o pecados ejecutados por los hombres, aunque estén estrechamente vinculadas con ellos. Agustín Echavarría, siguiendo el pensamiento leibniziano, dice que Dios no decreta pecados particulares para una cierta sustancia humana por causa de las circunstancias, lo que decreta es “admitir en la existencia una determinada serie de cosas con la cual esa sustancia, con sus pecados, está intrínsecamente conectada”¹²³.

Es fundamental tener presente que antes de disponerse a crear el mejor de los mundos, Dios ha considerado “*todas las acciones de las criaturas*, incluso en el estado de pura posibilidad, para formar el proyecto más conveniente”¹²⁴. En tal proyecto, están

contemplados todos los acontecimientos posibles que pueden desplegar los espíritus –tanto positivos como negativos– sin que en ningún caso sea afectada la perfección de la armonía universal. Dios sabía, por ejemplo, la época en la que Judas iba a nacer, sabía que en algún momento de su vida podía encontrarse con Jesús, sabía incluso lo que hubiere pasado en caso de no seguirlo y el abanico de posibilidades que se desprendía de dicha acción, y así sucesivamente con cada elección hasta su muerte. Todas las circunstancias y acciones que envuelven la vida de Judas y que solamente pueden ser ejecutables por él, son conocidas como posibles desde la región de las verdades eternas. Así, por ejemplo, la acción de la traición bajo las circunstancias acontecidas –conocida como verdad de hecho a través de la narración bíblica– sólo podía ser ejecutable por el apóstol y por nadie más. En este sentido, Judas es Judas, porque tal acción existía como posible en su noción eterna; su ejecución o no, no hubiese alterado la sustancialidad de su ser. En otro posible acontecer, podía haber elegido seguir a Jesús y finalmente no haberlo traicionado (lo que determina la sustancialidad de una noción completa son los posibles existenciales ejecutables por ella, que se van desplegando y se transforman en verdades de hecho, en el transcurso natural de su vida).

Independiente de las acciones ejecutadas, sean cuales fueren, y las cir-

¹²³ Agustín Echavarría, *Metafísica leibniziana de la permisión del mal* (Pamplona: Eunsa, 2011), 302.

¹²⁴ Leibniz, *Ensayos de Teodicea*, 309, §78

cunstances que se desprendan de ellas, la armonía universal no se ve nunca alterada; lo que si puede ser alterado, es la virtualidad de algunas mónadas, condicionadas de forma innegable por el acontecer que las envuelve y que se forja en el actuar humano. En este sentido, los espíritus haciendo uso de su libre albedrío y su razón, además de perturbar la virtualidad para la que han sido dispuestos, pueden afectar e incluso destruir la virtualidad de otros. Como bien lo hace notar Paul Ricoeur:

...una causa principal de sufrimiento es la violencia ejercida sobre el hombre por el hombre: en verdad, obrar mal es ante todo, en sentido directo o indirecto, hacer errar a los otros, y por consiguiente hacerlos sufrir. En su estructura relacional -dialógica- el mal cometido por uno encuentra su réplica en el mal sufrido por los otros. Es en este punto de intersección mayor en que el grito del lamento es más agudo cuando el hombre se siente víctima de la maldad del hombre¹²⁵.

Cuando el hombre utiliza su razón y libre albedrío para obrar el mal, pierde la libertad y queda regido por un principio destructivo. Es ahí cuando la virtualidad de algunas mónadas es puesta en peligro e incluso aniquilada. Puede imaginarse, como lo explica Leibniz a:

...dos niños gemelos polacos, uno raptado por los tártaros, vendido a los turcos, conducido a la apostasía, inmerso en la impiedad y muriendo en la desesperación; el otro salvado por algún azar, caído luego en buenas manos para ser instruido debidamente, permeado por las más sólidas verdades de la religión, ejercitado en las virtudes que esta nos recomienda y muriendo con todos los sentimientos de un buen cristiano¹²⁶.

En el caso del primero, la oportunidad de un despliegue existencial óptimo se hace casi imposible. Las circunstancias a las que se ve sometido -responsabilidad de la maldad de algunos hombres- hacen que su vida se arruine alejándole del bien, la verdad y la finalidad para la que ha sido dispuesto. Algunos espíritus son privados incluso de llegar a ser, permaneciendo eternamente en el limbo de la inteligencia divina (cuando una persona es asesinada, no solamente se van su vida, sus logros y sus anhelos; con ella mueren aquellas generaciones que pudieron ser, millares de espíritus llenos de amor para donar, millones de genios cargados de ciencia para iluminar, millares de artistas dotados de magia para crear...). Otro ejemplo con el que se puede evidenciar la responsabilidad humana en la destrucción de las disposiciones de sus congéneres es el de un político, elegido para servir al pueblo,

¹²⁵ Ricoeur, *El mal: desafío a la filosofía*, 4.

¹²⁶ Leibniz, *Ensayos de Teodicea*, 337, §101.

que hace mal uso de unos recursos destinados para la educación de una población campesina. Debido a este suceso, muchos niños que tenían grandes expectativas de vida terminan militando en las filas del paramilitarismo.

Inicialmente podría decirse que Dios dispone las circunstancias para que de una u otra forma las mónadas alcancen su *telos*. No obstante, lo circunstancial óptimo del mundo es condicionado por la maldad de algunos espíritus, en cuyo caso, Dios queda exento de toda culpa y ellos se hacen responsables del mal. Esta circunstancialidad condicionada puede darse a pequeña escala como en los ejemplos anteriores, o a grandes rasgos como sucedió en el Nacional Socialismo impuesto por Hitler o como hoy en día sucede con el Estado Islámico. En el caso del Nacional Socialismo, el dictador alemán creó un nuevo mundo, un contexto donde la virtualidad monadológica de millones de personas quedó borrada, no sólo por los asesinatos cometidos y las vidas ultrajadas, sino también por la demagogia atroz con la que logró convencer al pueblo de seguirle. Hitler se convirtió en el dios de la nación germánica; su voz, era el sonido de la esperanza; sus ideales, los sueños que se debían alcanzar. Como bien lo sintetiza Safranski:

Hitler realizó lo que Kafka presenta en *El proceso* como lo completamente aterrador, a saber: «Que la mentira

se convierte en el orden del mundo».

Los fines supremos que Hitler se propuso —la aniquilación del judaísmo, la sumisión y el exterminio de los pueblos del Este, el cultivo de la raza «aria»— son bárbaros en sí mismos y, medidos con los valores fundamentales de la civilización occidental, son una pura «mentira». Pero, de todos modos, no lo son en el sentido de una inducción intencionada al engaño. Pues precisamente estos fines eran los que Hitler quería conseguir; no había ninguna simulación. Todo medio para ello parecía legítimo, también las mentiras de la demagogia¹²⁷.

La realización del proyecto hitleriano, es la constancia de la participación del hombre en el despliegue del mal moral en el mundo. El dictador alemán pulverizó la disposición monadológica de millones de seres humanos, que siguiendo sus ideales —cuales perros siguen a sus amos— terminaron haciéndose partícipes de barbaries difíciles de concebir, de olvidar, de perdonar. En ciertos contextos en los que la libertad de unos hombres es transformada por la maldad de otros “estaría permitido decir... que es imposible algunas veces no pecar; que la gracia es irresistible; que la libertad no está exenta de la necesidad”¹²⁸.

Un acontecimiento como la *Shoá* —exterminio sistemático de personas ejecutado por los nazis durante la

¹²⁷ Safranski, *El Mal o el drama*, 247.

¹²⁸ Leibniz, *Ensayos de Teodicea*, 577, §281.

segunda guerra mundial—, concebido por una irracionalidad que supera cualquier límite, como la de Hitler, y ejecutado por hombres sin conciencia como el burócrata Eichmann, hace que sea difícil comprender la finalidad que llevó a Dios a producir un mundo donde acaecen tantos males, donde incluso los justos e inocentes tienen que soportar el peso de innumerables desgracias como consecuencia de la maldad de otros. La justicia y misericordia parecen atributos absurdos si se piensa que Dios pudo crear un mundo donde el mal moral no hubiese tenido el permiso de aparecer. ¿Quién no ha pensado muchas veces —cuestiona García-Baró—:

...que este mundo sería mejor si determinados criminales monstruosos, de los que ya sabemos que han terminado su vida en plena realización de sus delitos, no hubieran nacido; o si determinados accidentes que traen una secuela de dolor inconsolable no hubieran tenido lugar? En el momento en que dejamos vagar la imaginación, estimulada por la voluntad de bien, a pensamientos de esta clase, concebimos, apenas conscientemente, la idea de otros mundos posibles, quizá dotados de otras leyes naturales, por la virtud de las cuales las manos de los asesinos fueran detenidas antes de consumir su crimen, al modo en que Dios detuvo el brazo de Abraham sobre el monte Moriá. Muchos otros mundos posibles, quizá infinitos mundos posibles, que no podemos creer ni por un instante que

no hayan sido tenidos en cuenta por la divina sabiduría, cuando la nuestra, bien limitada, es evidentemente capaz de proyectarlos¹²⁹.

Para Leibniz, acciones devastadoras como las realizadas por el Nacional Socialismo —que no eran necesarias en lo circunstancial del mejor de los mundos, pero que Dios había previsto que podían suceder—, son compensadas por la absoluta bondad divina, con beneficios que el entendimiento humano aún no puede comprender. En este sentido una acción mala:

... no se hace buena más que accidentalmente, porque la serie de las cosas y, particularmente, el castigo y la satisfacción corrige su malignidad y recompensa su mal con creces, de tal forma que, finalmente, *se encuentra más perfección en toda la serie que si no hubiera ocurrido este mal; hay que decir que Dios lo permite, pero no lo quiere, aunque concurra a él a causa de las leyes que ha establecido en la Naturaleza y porque sabe sacar de él un beneficio mayor*¹³⁰.

Leibniz no dice nunca, como ironiza Voltaire, que el bien universal sea mayor entre más sean los males particulares que ocurran; “pero la justificación de su existencia le *lleva* a dotarlos de una cierta necesidad: los males

¹²⁹ García-Baró, “El ruido y el silencio”, 93.

¹³⁰ Leibniz, “Discurso de Metafísica”, 72, §7.

de este mundo resultarán ser futuros bienes”¹³¹. Si bien esta respuesta exige finalmente un salto de fe, Leibniz nunca se cierra a la posibilidad de que el entendimiento humano pueda desvelar los beneficios que se desprende de la teleología del mal y como ya se hizo mención en el segundo apartado, uno de ellos es la libertad humana.

Así como han existido monstruos como Hitler, también han existido espíritus buenos, que contrariamente con su obrar, han contribuido al desarrollo existencial de otros, creando contextos y mundos iluminados con verdad, amor y esperanza (un buen padre, un buen maestro, un buen religioso, un buen político, un buen filósofo...). La existencia del mal moral desde el punto de vista expuesto en este apartado sirve como tamiz para determinar qué mónadas son espejos de Dios y cuáles sus antípodas.

3.2 Consideración final: ¿dónde se halla la fuente del mal moral? (Dificultad argumentativa del mal como privación)

Como bien lo hace saber Ana Lucía López, Leibniz va a remitirse a san Agustín con la intención de aclarar que *el mal no es un principio positivo*,

¹³¹ , José María Ortiz Ibarz, “La justificación del Mal y el nacimiento de la Estética. Leibniz y Baumgarten,” *Anuario Filosófico* 21, no. 1 (1988):153 (se ha sustituido el tiempo verbal llevará, por lleva).

sino una privación del Ser, argumentando que el obrar de Dios al dirigirse a lo positivo descarta la posibilidad de su actuación en la creación del mal y, por tal motivo, *si el mal es sólo una privación, no necesita autor*¹³². Desde esta perspectiva ontológica, “el *malum* no tiene entonces una naturaleza propia, sino que nace en relación al bien, pues la naturaleza no es el mal; pero «la pérdida del bien recibió el nombre del mal». Todo lo que llamamos mal no es más que «una privación de lo bueno»”¹³³. Este argumento no es del todo convincente, ya que al menos desde la experiencia no se puede dudar de la presencia del mal moral en un sin número de eventualidades que desgarran constantemente la vida humana. Nicolai Hartmann, muestra la complejidad de admitir el mal moral sólo como ausencia cuando dice:

Existe en el mundo lo imperfecto, lo malo, lo contrario al valor, existe el mal. No es para nada menos real que lo perfecto y el bien. El hombre debe contar con él, no puede quitar del mundo el ser del mal [...] Tampoco ayuda declarar al mal como fútil. No se anula con ello su realidad¹³⁴.

¹³² Ana Lucía López Villegas, “El origen del mal como privación en la filosofía de G. W. Leibniz,” *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 48, no. 123 – 124 (2010):152.

¹³³ Cardona, “La transformación leibniziana”, 406.

¹³⁴ Heinekamp, “Los conceptos de Realitas”, 69.

El mal es una vivencia tan real como el bien, y por ello, es más fácil aceptar su existencia que negarla. Esta dificultad es lo que hace problemático que pueda darse una respuesta sólida —mediante el argumento agustiniano— que logre conciliar la creencia en un Dios bueno y omnipotente con la presencia del mal moral en el mundo. Sobre esta cuestión, Kolakowski acertadamente dice:

Es una verdad trivial que el concepto del mal como pura negatividad no deja de ser una simple deducción de la creencia en un sólo Creador, el cual, además de ser el único, es al mismo tiempo infinitamente bueno. Esto, repito, no es más que una deducción, pero no una cuestión de la experiencia¹³⁵.

La explicación agustiniana parece ciertamente una salida fácil para justificar la bondad de Dios y su no participación en el origen del mal, y es que “no suena nada convincente, para un juicio normal y sano, el que el mal sea una simple ausencia, un fenómeno negativo”¹³⁶. Teniendo en cuenta las dificultades del argumento citado, se harán dos consideraciones finales con las cuales se responde a la hipótesis y al título del presente escrito:

¹³⁵ Kolakowski, “Leibniz y Job”, 24.

¹³⁶ *Ibid.*, 25.

1. Si todo lo creado por Dios se origina de la *nada*¹³⁷ por un decreto *libre*¹³⁸ de su voluntad y es revestido de la mayor perfección posible ¿De dónde surge entonces el mal? ¿Cuál es su causa eficiente? Dos respuestas parciales: a) Dios, siendo la causa formal y eficiente del mundo, no es responsable del mal, pero sí de las limitaciones; de las cuales se desprenden las privaciones físicas para todos los seres y las morales para las criaturas racionales (por un alejamiento y transgresión de las perfecciones inherentes a su naturaleza). b) Todo lo creado por Dios, aunque limitado, es estructuralmente perfecto. El mal moral, sin embargo, debe tener una causa eficiente y paradójicamente parece ser el hombre.

Las consideraciones de *los platónicos, san Agustín y los escolásticos* referentes a este tema son pertinentes, pues manifiestan *que Dios es la causa de lo material del mal, que consiste en lo positivo* (el hombre y las demás criaturas limitadas desde lo orgánico, expuestas a sufrir el mal físico y a ejecutar el mal moral en el caso del

¹³⁷ San Agustín “afirma que de la sustancia de Dios no puede salir más que un dios, y que así la criatura es creada de la nada” (Leibniz, *Ensayos de Teodicea*, 581, §284).

¹³⁸ La creación depende del decreto libre de la voluntad divina, que corresponde al deseo que Dios tiene de comunicarse. Leibniz hace notar esta relación cuando dice: “Respondo que es la bondad la que lleva a Dios a crear, con el fin de comunicarse; y esta misma bondad, unida a la sabiduría, le lleva a crear lo mejor” (*Ibid.*, 515, §228).

primero) y *no en lo formal, que consiste en la privación*¹³⁹. Conforme a este pensamiento los escolásticos afirman que “el bien procede de una causa entera, el mal de alguna carencia; *premisa de la cual concluyen que el mal no posee causa eficiente, sino deficiente*”¹⁴⁰. Exponen así que el hombre es la causa eficiente del bien, en cuanto éste se desprende de todas las perfecciones que le han sido otorgadas por Dios; pero no del mal, que se origina en las privaciones de dichas perfecciones, haciendo que su causa sea deficiente. La argumentación admite que no existe causa eficiente del mal, en la medida en que se desprende de las carencias y defectos del hombre; sin embargo, Dios ha hecho limitado al hombre, lo ha dotado de una naturaleza que carece, siendo precisamente de ella de donde surgen las imperfecciones y necesidades. Los escolásticos deducen que las privaciones son contrarias a la naturaleza que Dios ha conferido al hombre, pero parecen olvidar que ellas se originan de la limitación original que sí le ha sido impuesta por él. De todo lo argumentado en esta primera consideración, puede concluirse que el hombre es la causa deficiente del mal moral cuando por privación, se aparta de la perfección divina; pero al mismo tiempo es su

causa eficiente, debido a la limitación original que, por negación, le aleja de dicha perfección. Cabe resaltar que de la limitación original no se desprende obligatoriamente el mal moral, pero si su posibilidad, que, de ser realizada, convierte al hombre en su único responsable.

2. La fuente del mal como señala Leibniz:

...debe ser buscada en la naturaleza ideal de la criatura en cuanto que esta naturaleza está contenida en las verdades eternas que están en el entendimiento de Dios independientemente de su voluntad. Pues es menester considerar que hay una imperfección original en la criatura antes del pecado, porque la criatura está limitada esencialmente, de lo cual proviene que no podría saberlo todo y que puede engañarse y cometer otras faltas [...] *en el entendimiento divino* se encuentra, no solamente la forma primitiva del bien, sino también el origen del mal: es la región de las verdades eternas que es menester poner en lugar de la materia cuando se trata de buscar la fuente de las cosas. Esta región es la causa ideal del mal, por así decir, al igual que del bien; pero, hablando propiamente, lo formal del mal no tiene causa eficiente, pues consiste en la privación... es decir, en aquello que la causa eficiente no hace¹⁴¹.

¹³⁹ *Ibid.*, 261, §30.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 885, nota 45 de la primera parte (cursiva añadida).

¹⁴¹ Leibniz, *Ensayos de Teodicea*, 251, §20.

Lo formal del mal se encuentra en la naturaleza ideal de las criaturas, no como algo pensado para ellas, sino precisamente como la privación de lo que ha sido pensado, como lo contrario al diseño perfecto que Dios, con amor infinito, ha tallado para cada una. El mal no encuentra su causa eficiente en Dios, porque las criaturas han sido dispuestas de sus perfecciones para alcanzar su propia finalidad. Sobre esta cuestión Leibniz añade algo definitivo y esclarecedor cuando dice:

La fuente misma del mal... se encuentra en las formas o ideas de los posibles, puesto que tal fuente debe ser eterna y la materia no lo es. Ahora bien, Dios, habiendo producido toda realidad positiva que no es eterna, habría constituido la fuente del mal, si dicha fuente no consistiera en la posibilidad de las cosas o de las formas, única cosa que Dios no ha hecho, puesto que Él no es autor de su propio entendimiento¹⁴².

Lo que Dios ha tallado virtualmente en los espíritus desde su noción ideal, son las disposiciones más perfectas que cada uno puede llegar a moldear. Si bien, el argumento del mal como privación no sirve para quitarle al mal su estatus ontológico, puede servir para señalar que el mal moral es la privación absoluta del bien previsto por Dios para cada espíritu desde su

entendimiento infinito, la destrucción de las disposiciones que escorzan la teleología de cada mónada. Dios ha pensado en el mal desde la región de las verdades eternas, como la privación posible que implica en los espíritus el alejamiento libre y voluntario de las disposiciones hacia las cuales han sido determinados.

Conclusiones

La argumentación de Leibniz sobre el mejor de los mundos posibles, no busca probar la existencia de Dios; lo que intenta, a partir de la hipótesis de su existencia, es que la omnipotencia, omnisciencia y bondad predicadas de él, no sean contradictorias con la presencia del mal moral y la libertad humana. De quitarle o no aceptarse alguno de tales atributos, bien se puede admitir la idea schopenhaueriana de que vivimos en el peor de todos los mundos.

Teniendo en cuenta lo anterior, un primer hallazgo de la investigación aquí descrita es la respuesta que Leibniz hace a la paradoja de Epicuro: Dios es todo poderoso, es absolutamente bueno, *la existencia del mal en el mundo está ligada a lo mejor*. Bajo tal consideración puede decirse que Dios sigue siendo absolutamente bueno y omnipotente, porque permite el mal, sabiendo los beneficios que de él se desprenden, no solamente para el hombre, sino también para la grandeza

¹⁴² *Ibid.*, 687, §380.

del universo. El principio de lo mejor contiene la razón suficiente que ha movido a Dios a crear el mundo; ello no le hace perder la suprema libertad en la medida en que:

...no tiene que elegir el mejor mundo posible en virtud de una necesidad metafísica, de estilo spinozista, sino en virtud de una necesidad moral, esto es, no tiene que elegir el mejor mundo posible porque su opuesto implica contradicción, sino porque su opuesto entraña imperfección en su sabiduría, en su bondad y en su poder: un ser sabio que no actúa sabiamente actúa de manera imperfecta; un ser bueno que no actúa con bondad actúa de manera imperfecta; un ser poderoso que no actúa con poder actúa imperfectamente. Por eso, ha de actuar de manera sabia, buena y poderosa. Y si actúa de manera sabia, conoce lo mejor; si actúa de manera buena, elige lo mejor; si actúa de manera poderosa, produce lo mejor. Lo dice abiertamente la *Mona-dología*: «La causa de la existencia de lo mejor es que Dios conoce en virtud de la sabiduría, elige en virtud de su bondad y produce en virtud de su poder»¹⁴³.

Sin embargo, se podría decir que Dios no está compelido ni siquiera moralmente —así Leibniz no lo indique—. El pensador alemán antepone siempre la sabiduría divina a la voluntad crea-

dora, lo que supone un perfecto conocimiento antes de cualquier elección. Si el hombre que es sabio elige siempre lo que es mejor y lo elige en virtud de sus conocimientos, ahora Dios, siendo la mónada de mónadas, la mónada madre ¿no va a elegir lo que es mejor en virtud de su omnisciente y perfecta sabiduría? Por su omnipotencia Dios podría elegir otros mundos, incluso el peor de todos, pero no lo hace porque su elección se basa en el conocimiento de lo mejor y el conocimiento se antepone al bien y al poder de crear, sin que por ello le restrinja. El poder divino no se deja limitar por la sabiduría, pero se deja guiar siempre por ella. Bajo el principio de lo mejor, puede concluirse entonces que Dios no elimina los males, “porque al mismo tiempo eliminaría los bienes, y que eliminaría más cantidad de bien que de mal”¹⁴⁴.

El hombre desde su entendimiento exiguo —proveniente de la limitación original de la cual Dios ha revestido a las mónadas para que no sean iguales a él— es incapaz de comprender aún todos los misterios depositados en la suprema sabiduría divina; por tal motivo, no logra percibir todas las dimensiones de la teleología del mal. Sin embargo, siendo el espejo de la divinidad, ha sido dotado con la facultad de la razón para ir desvelando poten-

¹⁴³ José Luis Fernández y María Jesús Soto, “Capítulo V: Leibniz”, en *Historia de la Filosofía Moderna* (Navarra: Eunsa, 2006), 139.

¹⁴⁴ Leibniz, *Ensayos de Teodicea*, 845, §27, apéndice 3.

cialmente la mística y ciencia del universo. La porción de razón dada por Dios al hombre para engrandecerlo:

...consiste en la luz natural que nos ha quedado en medio de la corrupción, esta porción es conforme con el todo, y no difiere de la que está en Dios sino como una gota de agua difiere del Océano, o más bien como lo finito de lo infinito. Así, los misterios pueden sobrepasarla, pero no podrían serle contrarios. No se podría serle contrario a una parte sin serlo con ello al todo. Lo que contradice a una proposición de Euclides es contrario a los *elementos* de Euclides. Lo que en nosotros es contrario a los misterios no es la razón, ni la luz natural, ni el encadenamiento de verdades; *es corrupción, es error o prejuicio, es tinieblas*¹⁴⁵.

El segundo hallazgo de esta investigación es precisamente un fruto de la luz natural de la razón que lleva al hombre a desvelar al menos un propósito de la necesaria posibilidad del mal moral: *la libertad unida al libre albedrío*. Sin ella no habría libertad de elegir, el hombre sería como “un autómatas cuyas acciones estuvieran determinadas de antemano... no habría mal en el mundo, pero tampoco habría bien”¹⁴⁶. La idea del mejor de los mundos posibles adquiere validez en la

medida en que se acepte que la libertad unida al libre albedrío –sólo posible con la permisión del mal moral– es un bien mayor que la determinación al bien sin libertad de elección y sin mal. Dios no se ha equivocado al dotar al hombre de tan dichosa libertad, habría faltado a su perfección si no la hubiese elegido, pues “así como un mal menor es una especie de bien, por lo mismo, un bien menor es una especie de mal si ejerce de obstáculo a un bien mayor; y habría algo que corregir en las acciones de Dios si hubiese manera de hacerlo mejor”¹⁴⁷.

La idea de noción completa de las mónadas y la sustentación de un determinismo libre, contienen el tercer hallazgo del presente escrito, mediante el cual se logra salvar la omnisciencia de Dios sin destruir la libertad del hombre: cuando Dios contempla la noción ideal de las mónadas, su sabiduría ve en ellas la infinitud de posibles sobre los cuales pueden desplegar su existencia; es decir, Dios conoce las combinaciones infinitamente infinitas, pero posibles, que resultan de cada acción, sin determinar por ello la elección libre que el hombre hace de uno de esos posibles. Cada posible elegido, depende de los posibles anteriores y determina los siguientes, pero ninguna elección es independiente de los posibles previstos por Dios, o sea, de las alternativas totales que son

¹⁴⁵ *Ibid.*, 191, §61 del Discurso Preliminar.

¹⁴⁶ Bulygin, “Omnipotencia, omnisciencia y libertad”, 36.

¹⁴⁷ Leibniz, *Ensayos de Teodicea*, 235, §8.

virtuales en la noción ideal y de las cuales sólo existe un posible óptimo ejecutable. El determinismo libre se asienta de este modo, en la omnisciencia de Dios que le permite disponer a las mónadas hacia la consecución del mayor bien; este decreto, “no afecta a la libertad, al contrario, supone su mejor uso: no hace que los objetos que Dios no elige sean imposibles”¹⁴⁸. Así, por ejemplo, en la idea que Dios posee de la noción de Hitler, ya se encuentra preenvuelto todo el bien y mal que posiblemente puede llegar a realizar. Si bien, la obligación moral exige a Dios disponerlo hacia la consecución del mayor bien, ello no determina la actuación consecuente de Hitler y el uso que hace de su libre albedrío para escoger el mal. Leibniz lo ejemplifica diciendo: “Adán, pecando libremente, fue visto por Dios entre las ideas de los posibles y Dios decretó admitirlo a la existencia tal cual lo vio; este decreto no cambia la naturaleza de los objetos, no hace necesario lo que era contingente en sí mismo, ni imposible lo que era posible”¹⁴⁹. De esta manera queda claro que Dios aun conociendo la virtualidad de las criaturas racionales, no determina sus pensamientos, voliciones y actos. Leibniz asegura así la libertad monadológica, la actualidad del mundo y la omnisciencia divina. En el mejor de los mundos po-

sibles se “permite reconciliar la previsión y la libertad de la elección divina con la libre decisión de sus individuos apercipientes”¹⁵⁰.

Del buen uso o pérdida de las prerrogativas divinas, especialmente de la libertad, se deduce en último término la responsabilidad humana en la producción del bien o del mal moral. En la medida en que se vive, se siente y se piensa el mundo, nacen las necesidades humanas, y con ellas, la obligación de suplirlas. Cuando la búsqueda de soluciones se hace sin reflexión, sin conciencia, sin una *voluntad presuntiva* que excite a la consecución del bien general y de la verdad absoluta, la razón se vuelve *corrupción, error, prejuicio y tinieblas*, dando origen a todas sus patologías; como diría Husserl, la razón se aberra y se convierte en el soporte del mal. Así, queda claro que la aberración de la razón es la causa próxima del mal; sin embargo, su causa primera y la más remota ha de buscarse en la naturaleza ideal de los espíritus, ha de buscarse en la región de las verdades eternas, como lo opuesto a la perfección para la que han sido dispuestos; opuesto conocido por Dios al hacer parte de la noción completa de las mónadas, pero que depende solamente de la espontaneidad de cada una en el transcurso natural de su

¹⁴⁸ *Ibid.*, 519, §231.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 519, §231.

¹⁵⁰ Hans Poser, “El Bonum como fundamento del querer: La obra de Albert Heinekamp,” *Revista de filosofía y teoría política*, no.33 (1999): 32.

vida; opuesto que además es permitido por Dios, para que cada espíritu tenga un entendimiento independiente, para que sin ser compelidos en sus pensamientos, voliciones y actos, puedan moldear o destruir las disposiciones talladas en su alma.

Se concluye con Leibniz que el entendimiento divino “suministra el principio del mal sin ser empañado por ello, sin ser malo; representa las naturalezas tal y como son en las verdades eternas; contiene en él la razón por la cual el mal es permitido, pero la voluntad no se dirige más que al bien”¹⁵¹. Dios no hace malvado a ningún hombre; el hombre se hace malo a sí mismo cuando por el uso indebido de la razón construye un falso sentido del mundo y abandona la libertad.

Para dar fin a este escrito, se hacen propias las palabras de García-Baró que resumen la actitud que todo ser humano debe tener, cuando busca dotar de sentido a un mundo en el que el sufrimiento, la angustia y el horror, imposibilitan una experiencia mística y verdadera de Dios:

El futuro de las palabras adecuadas y los silencios justos sobre Dios está más bien, precisamente, en las manos de los que se dejan afectar con pasión infinita por el dolor de todos y no olvidan en la acción acompañarla de pensamiento y de diálogo con el

Dios difícil que están descubriendo en las experiencias donde parece que se termina el sentido posible de todas las cosas¹⁵².

¹⁵¹ Leibniz, *Ensayos de Teodicea*, 415, §149.

¹⁵² García-Baró, “El ruido y el silencio”, 102.

Bibliografía

Fuentes de primer orden

- Borges, Jorge Luis. *Borges: Poesía Completa*. Bogotá: Random House Mandatori, 2011.
- García-Baró, Miguel. «El ruido y el silencio en torno a Dios.» En *De Estética y Mística* (sin datos), 87 – 117. http://www.paideiapoliteia.com.ar/docs/investigacion/de_estetica_y_mistica.pdf
- Leibniz, Gottfried W. «Discurso de Metafísica.» En *G. W. Leibniz*, traducido por Alfonso Castaño Piñán, 63 - 125. Barcelona: Orbis, 1983.
- _____. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Editado por Javier Echeverría Ezponda. Madrid: Editora Nacional, 1983.
- _____. «Monadología.» En *Tres textos metafísicos*, editado por Consuelo Gaitán, 69 - 90. Bogotá: Norma, 1992.
- _____. «Sobre la originación radical de las cosas.» En *G. W. Leibniz: Escritos filosóficos*, editado por Ezequiel de Olaso, 541 – 552. Madrid: A. Machado Libros, 2003.
- _____. «Vindicación de la causa de Dios según su justicia conciliada con sus demás perfecciones y el conjunto de sus acciones.» En *G. W. Leibniz: Escritos filosóficos*, editado por Ezequiel de Olaso, 608 - 643. Madrid: A. Machado Libros, 2003.
- _____. *Ensayos de Teodicea: Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Editado por Enrique Romerales Espinosa. Madrid: Abada, 2015.
- López López, Andrés Felipe. «§22 Antropogénesis, vulnerabilidad y mundo físico.» En *Vida humana fenomenológica. Cuatro estudios sobre Edmund Husserl*, 172 - 182. Medellín: Editorial Bonaventuriana, 2015.
- Ricoeur, Paul. *El mal: desafío a la filosofía y a la teología*. Paris: Seuil, 1994. <http://www.pensamientopenal.com.ar/system/files/2014/12/doctrina38821.pdf>
- Roldán Panadero, Concha. «Estudio preliminar.» En *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino de Gottfried Wilhelm Leibniz IX - LXXI*. Madrid: Tecnos, 1990.
- _____. *Leibniz: En el mejor de los mundos posibles*. Buenos Aires: Bonal letra Alcompas, 2015.
- Safranski, Rüdiger. *El Mal o el drama de la libertad*, traducido por Raúl Gabás. Barcelona: Tusquets Editores, 2005.

Fuentes secundarias

- Andrade, Gabriel. «Dos perspectivas sobre el problema del mal: La Teodicea de Leibniz y Cándido de Voltaire.» *Revista de Filosofía*, n° 64 (2010): 25 - 47.
- Bulygin, Eugenio. «Omnipotencia, Omnisciencia y Libertad.» *Crítica* 10, n° 28 (1978): 33 - 55.
- Cardona Suarez, Luis Fernando. «La transformación leibniziana de la doctrina del peccatum originale.» *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 51, n° 129 - 131 (2012): 405 - 412.
- Echavarría, Agustín. *Metafísica leibniziana de la permisión del mal*. Pamplona: Eunsa, 2011.
- Fernández Pérez, Ana. «Relación entre los conceptos de privación y negación y el mal metafísico en la filosofía de G. W. Leibniz.» *Ágora -Papeles de Filosofía-* 14, n° 1 (1995): 157 - 164.
- Fernández, José Luis y María Jesús Soto. «Capítulo V: Leibniz.» En *Historia de la Filosofía Moderna*, 117 - 142. Navarra: Eunsa, 2006.
- Heinekamp, Albert. «Los conceptos de Realitas, Perfectio y Bonum Metaphysicum en Leibniz.» *Revista de Filosofía y Teoría*, n° 33 (1999): 65 - 85.
- Kolakowski, Leszek. «Leibniz y Job: Metafísica del mal y Experiencia del mal.» *Letras Libres*, n° 60 (2003): 24 - 28.

- López Villegas, Ana Lucía. «El origen del mal como privación en la filosofía de G. W. Leibniz.» *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 48, n° 123 - 124 (2010): 149 - 154.
- Mackie, John Leslie. «Evil and Omnipotence.» *Mind, New Series* 64, n° 254 (1955): 200 - 212.
- Ortiz Ibarz, José María. «La justificación del Mal y el nacimiento de la Estética. Leibniz y Baumgarten.» *Anuario Filosófico* 21, n° 1 (1988): 151 - 158.
- Poser, Hans. «El Bonum como fundamento del querer: La obra de Albert Heinekamp.» *Revista de filosofía y teoría política*, n° 33 (1999): 23 - 33.
- Rensoli Laliga, Lourdes. «El mal como parte del orden universal según Leibniz.» *A parte rei* 18: 1 - 9. Consultado 15 julio, 2017. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/mal.pdf>
- Rodríguez Beltrán, Ramiro. «Mal, libertad y progreso en la teoría de la condenación de G.W. Leibniz» *Tabula Rasa*, n° 2 (2004): 287.
- _____. «Maimónides y Leibniz: la razón y el mal.» *Revista de Humanidades* 15-16 (2007): 67 - 97.
- Torrallba, José María. «La racionalidad Practica según Leibniz: análisis del determinismo en la elección moral.» *Anuario Filosófico* 36, n° 3 (2003): 715 - 742.