

La tesis leibniziana del mejor de los mundos posibles: Significado y consideraciones

PAUL RATEAU

Universidad de París 1 – Panteón-Sorbona

— I 183

Resumen: ¿Qué es lo que hace, según Leibniz, que se pueda decir que nuestro mundo es el mejor posible? Varias interpretaciones, no siempre posibles de conciliar, se han propuesto. Sería el mejor porque en ese mundo las criaturas razonables obtendrían la mayor felicidad, o por cuanto realizaría la mayor cantidad de ser y realidad a nivel total, o incluso porque sería el que asocia las leyes más simples con los fenómenos más ricos y variados. El objetivo de este artículo es mostrar que lo mejor ha de comprenderse en el sentido del método de *Formis optimis*, es decir, como lo que remite, en un género dado, a la forma más determinada, la cual es a la vez única y la más racional. Así, la perfección del mundo no resulta de que concentraría la mayor cantidad de esencia y bien (perfección cuantitativa), sino de que constituye el orden más inteligible, donde cada cosa, sin ser forzosamente la más perfecta en sí misma, contribuye no obstante a la armonía universal, a saber, a la unidad

de una multiplicidad que cumple mejor los fines divinos (perfección cualitativa).

Palabras clave: mundo, mejor mundo posible, *Formis optimis*, perfección, mal, teodicea.

Leibniz's Thesis on the Best of Possible Worlds: Meaning and Considerations

Abstract: For Leibniz, what makes our world be the best? Several interpretations not always compatible have been proposed. It would be the best, insofar as it would maximize the happiness of reasonable creatures, or insofar as it would achieve the largest quantity of being and reality as a whole, or insofar as it would combine the simplest laws with the richest and most varied phenomena. The aim of this paper is to show that the best is to be understood in the sense of the method de *Formis optimis*, as what refers, for a given sort of things, to the most determined form, which is both unique and the most rational one. Thus, the perfection of the world does not result from its containing the largest quantity of essence and of good (quantitative perfection), but from its forming the most intelligible order, in which every single thing, without being necessarily the best in itself, nevertheless contributes to the universal harmony, that is to the unity of a manifold fulfilling the divine ends in the best possible way (qualitative perfection).

184 |

Key-words: world, best possible world, *Formis optimis*, perfection, evil, theodicy.

*Acaso cada hormiga que pisamos
Es única ante Dios, que la precisa
Para la ejecución de las puntuales
Leyes que rigen Su curioso mundo.
Si no fuera así, el universo entero
Sería un error y un oneroso caos.
Jorge Luis Borges, Poema de la cantidad*

En su artículo “Leibniz on the Problem of Evil”, Michael Murray (1998/2013) recuerda las tres principales interpretaciones de la tesis leibniziana del mejor mundo posible, retenidas y discutidas por los comentaristas: 1) el mejor mundo es aquel en el cual se obtiene la

mayor felicidad, es decir, la mayor virtud, entre las criaturas razonables; 2) el mejor mundo es aquel que contiene la mayor cantidad de esencia; 3) el mejor mundo es aquel que contiene la mayor variedad de fenómenos producidos por las leyes más simples.

Cada una de estas interpretaciones está textualmente fundada, pero ninguna parece ser suficiente, por sí misma, para caracterizar el mejor mundo posible. Aunque no sean forzosamente excluyentes entre sí, no siempre es fácil conciliarlas ni compatibilizarlas con otras declaraciones de Leibniz. La proposición 1) se apoya en dos argumentos: i) el motivo de la Creación es para Dios compartir su bondad y comunicarse a seres susceptibles de responder a su amor (véase *Théodicée*: § 228); ii) los espíritus, las criaturas más excelentes, hechas a su imagen y que son “como de su linaje”, son los más capaces de servir a su gloria, de modo que su felicidad debe ser “su principal designio” (véase *Discourse de métaphysique*: § 36). Sin embargo, 1) se contradice con el § 120 de la *Théodicée*, que niega que “la felicidad de las criaturas razonables [sea] la única finalidad de Dios”. La caracterización de lo mejor por el máximo de cantidad de realidad o esencia producida (proposición 2) permite pensar nuestro universo como el mundo que comporta la mayor perfección (meta)física y moral.¹ No obstante, descansa sobre una definición muy restrictiva de la perfección (únicamente cuantitativa), si consideramos esta vez el § 213 de la *Théodicée*, que la hace consistir también en la cualidad y en cierta relación entre el todo y las partes.

I 185

En cuanto a la proposición 3), que Rescher considera como la que representa el pensamiento de Leibniz de manera más fiel (véase Rescher 1981), tampoco es seguro que sea la expresión más exacta y rigurosa. Lejos de otorgar el sentido definitivo de su concepción del mejor mundo, constituye más bien, en nuestra perspectiva, una formulación, un ensayo de transposición en términos malebranchistas. Puesto que, en verdad, sopesar la riqueza de los efectos con la simplicidad de las leyes opone lo que Leibniz tiene por perfectamente solidario e incluso inseparable en la evaluación de lo mejor. Contrariamente a lo que defiende Malebranche, las vías no son exteriores al mundo que reglan, sino que son parte de él, de modo que su perfección resulta de la consideración de los medios y de los fines tomados juntos.

Además de las dificultades propias de cada una de estas tres definiciones del mejor universo, se presenta el problema de la compatibilidad entre ellas. Ciertos comentaristas (como Rescher y Rutherford, aunque por vías diferentes) creyeron poder conciliar las proposiciones 2) y 3). En cambio,

¹ La perfección moral no es sino la perfección física con respecto a los espíritus. Véase *De rerum originatione radicali*, GP VII: 306.

Leibniz reconoce explícitamente que 1) y 3) son susceptibles de entrar en conflicto. La exigencia de diversidad y variedad impone en efecto grados en la naturaleza y la perfección de las criaturas, excluyendo de este modo un mundo constituido solamente de seres racionales, virtuosos y bienaventurados (véase *Théodicée*: § 124). Pero la contradicción no se detiene ahí. Se extiende a la proposición 2), si consideramos que crear un mundo compuesto exclusivamente de espíritus (que son las criaturas más excelentes), dándoles a todos la felicidad y la virtud (es decir, tanto la perfección física como moral), habría sido una manera de hacer advenir a la existencia el máximo de realidad y esencia...

La paradoja es entonces la siguiente: decimos que nuestro mundo es el mejor posible, aun cuando su finalidad primera no sea ni la felicidad de las criaturas razonables, ni la realización, en valor “absoluto”, de la mayor cantidad de ser y perfección. No es tampoco el mejor porque se reduzca a un compromiso entre, por una parte, la simplicidad de las leyes requeridas para crearlo y conservarlo, y, por otra, la riqueza de los fenómenos obtenidos por tales leyes, como si las vías pudieran concebirse independientemente de los fines y entrar en conflicto con ellos. ¿Entonces en qué sentido lo es? El universo creado es el más perfecto posible porque constituye la única *forma óptima*, llamada también *la más determinada*, y porque remite a una perfección de orden cualitativo antes que cuantitativo. La consideración de estas dos características esenciales (determinación y cualidad) lleva a reinterpretar la noción de armonía de una manera que, como veremos, permite conciliar las tres proposiciones susodichas.

186 |

1. El establecimiento de la tesis de la creación del mejor universo posible: la vía “negativa”

La tesis de la existencia del mejor mundo posible es establecida en los párrafos 7 y 8 de la *Théodicée* por un razonamiento que mezcla la prueba *a priori* y la prueba *a posteriori* o *ab effectu* (por el efecto). Comporta dos momentos principales. El primer momento es *regresivo* (§ 7): parte de la constatación empírica de la existencia del mundo, entendido como “el agregado entero de las cosas contingentes”, para remontar a su razón primera, necesaria y eterna, Dios. Efectuando en cierto modo el camino inverso, el segundo momento es *deductivo* (§ 8): parte esta vez de la consideración *a priori* de las perfecciones de este Ser supremo (cuya existencia ha sido probada *ab effectu*, por la existencia contingente del mundo), para volver al mundo y concluir que debe ser el mejor posible. El razonamiento en su conjunto puede resumirse de la siguiente manera: 1. Hay un mundo cuya contingencia apela a un ser necesario como origen último. 2.

Este ser necesario, llamado Dios, es tal que debe poseer un entendimiento infinito (abrazando todos los mundos posibles), una voluntad por completo buena (que elige uno de ellos) y una potencia sin límites (que lo realiza). 3. De este ser necesario absolutamente perfecto solo puede seguirse lo mejor (según una necesidad que Leibniz calificará de moral y no de absoluta). 4. Nuestro mundo, por cuanto es el que existe o el que ha sido elegido, es el mejor mundo posible.

Esta deducción no es evidentemente estricta, sin la cual el mundo sería una emanación necesaria y Dios no sería libre. El universo creado es contingente por tres razones. La primera es *metafísica*, porque este mundo no lleva en sí mismo la razón de su existencia; la segunda *lógica*, porque una infinidad de otros mundos eran posibles; la tercera *moral*, dado que la elección de Dios es libre, Él podía traer a la existencia otro universo, e incluso abstenerse de crear alguno. Si sabiduría, bondad y potencia son atributos necesarios de la Divinidad (pertenecen a su esencia de modo que Dios dejaría de ser Dios si le faltara alguno de ellos), de la conjunción de ellos no se sigue un efecto necesario:² “Ahora bien esta suprema sabiduría, unida a una voluntad que no es menos infinita que ella, *no pudo sino* (*n’a pu manquer de*) elegir lo mejor” (*Théodicée*: § 8). La obligación a lo mejor se expresa bajo la forma de una doble negación, como una imposibilidad moral de hacer otra cosa que ello. Al emplear la expresión “*no pudo sino*,” Leibniz subraya que el constreñimiento (interno) que se ejerce sobre Dios no es aquí de orden lógico, sino moral, que opera sobre su voluntad y no sobre su entendimiento. La elección de lo mejor no es necesaria de un modo absoluto o metafísico, al punto que cualquier otra elección implicase contradicción. De esto no resulta menos que un deber propiamente indispensable (*Théodicée*: §§ 24, 25), que Dios no puede no cumplir so pena de pecar, pues “habría algo que corregir en las acciones de Dios, si hubiera un medio de obrar mejor.”

I 187

Aquí se presenta negativamente la obligación, como un imperativo que Dios no podría derogar sin contravenir a su sabiduría (es decir, sin contradecirse a sí mismo), y no, como en otros pasajes, en su vertiente positiva, como esa necesidad moral, “feliz” (según la expresión agustiniana), por cuanto se sigue de la sabiduría y la bondad (*Théodicée*: §§ 174, 175), que mueve a la voluntad hacia el bien de un modo infalible y, lejos de ser contraria a la libertad, la hace perfectamente libre.³ ¿Por qué presentar bajo esta forma negativa la determinación divina a lo mejor? Porque el contexto

² La tesis según la cual del Ser necesario no se sigue forzosamente lo necesario ha sido establecida desde la *Confessio philosophi* (véase 1982: 113 ss., trad. de Olaso).

³ Véanse *Abrégé*, VIII, GP VI: 385 y quinto escrito a Clarke: § 7, GP VII: 390.

es polémico. La insistencia sobre la imposibilidad moral de hacer lo contrario de lo mejor antes que sobre la necesidad moral de seguirlo es, para Leibniz, una manera de destacar más claramente lo que lo separa de “quienes creen que Dios habría podido obrar mejor”⁴, como es el caso de Malebranche, pero también en cierto sentido de Tomás de Aquino.

El oratoriano considera que el mundo podía ser creado mejor, pero este añadido de perfección no habría podido obtenerse sin perjudicar la simplicidad y la uniformidad de las leyes (*Traité de la nature et de la grâce* I, I: § 14). El universo creado es el más perfecto posible *relativamente* a las vías divinas (que, ellas y solamente ellas, son las mejores *absolutamente* hablando). Esta posición viene a distinguir el objeto sobre el cual se ejerce la potencia divina (el mundo) del modo de actuar de Dios (las vías), como ya lo hacía Santo Tomás, afirmando del primero que puede ser siempre mejor,⁵ pero del segundo que no puede serlo.⁶ Así, según el sentido dado al término “mejor,” se dirá que “el universo no puede ser mejor de lo que es, si se lo toma como constituido por las cosas actuales; a causa del orden muy apropiado atribuido a las cosas por Dios y en lo que consiste el bien del universo” pero también que “Dios podría hacer otras cosas, podría ampliar aquellas que ha hecho; y así tendríamos otro universo mejor” (*Suma teológica*, I Parte, Q. 25, art. 6, S. 3).

188 | Leibniz rechaza tal distinción. Para él, lo mejor designa indisociablemente la manera divina de actuar, su modo operativo y el objeto de la elección, el resultado de la acción, es decir, el universo juzgado como el mejor entre todos los demás. Pues las vías son parte integrante de la obra, los medios son en sí mismos fines⁷ y las leyes de un mundo no son separables del mundo que rigen. Dios no podía obrar mejor, de otra forma habría fallado. Ahora bien, como Dios es infalible, hay que reconocer entonces que no podía obrar mejor, porque no había nada mejor que hacer, porque no hay nada mejor que lo mejor. La objeción es entonces la siguiente: ¿cómo se puede afirmar la perfección en el orden de lo finito? ¿No es verdad que en lo creado, nada es tan perfecto que no sea posible concebir algo aún más perfecto, y así al infinito? (véase *Discourse de métaphysique*: § 3). La posición tomista permitía evitar la dificultad reconociendo, en el caso del mundo,

⁴ Véase el título del § 3 del *Discourse de métaphysique*.

⁵ *Suma teológica*, I Parte, Q. 25, art. 6, S. 1: “cualquiera sea una cosa dada, Dios puede siempre hacerla mejor”.

⁶ *Suma teológica*, I Parte, Q. 25, art. 6, S. 1: “Dios no puede obrar mejor de lo que obra; pues no puede hacer nada con más sabiduría y bondad”.

⁷ Véase *Théodicée*: § 208. *Notes sur Bayle, Grua*: 492: “Creo que hay que comprender las vías mismas en la obra, pues los medios que Dios elige son en sí mismos fines tanto como se puede, a fin de que se produzca el mayor bien que sea posible”.

la posibilidad de una progresión indefinida en lo mejor, y reservando solo a Dios la perfección absoluta (perfección absoluta de su ser y de su modo de actuar, cualquiera sea el grado de perfección del mundo creado). Dado que rechaza esta solución, Leibniz se debe probar que hay un mejor absolutamente único, que lo más perfecto no es contradictorio con lo finito y que admitirlo en el orden de lo creado no se reduce a identificarlo con la perfección divina, ni a hacer del mundo otro dios.

Una vez más, la argumentación va a mezclar consideraciones *a priori* y razones *a posteriori*, prosiguiendo la “vía negativa” por el empleo de un razonamiento por el absurdo (es necesario que exista un mundo mejor, *si no...*). Ya no se trata solamente de decir que el mundo debe ser el mejor, si no Dios, que no puede obrar mal, no lo habría elegido; sino además que debe ser el mejor, si no Dios no habría podido hacer la elección, porque toda elección habría sido imposible. La afirmación según la cual existe el más perfecto de los universos posibles es la conclusión a la que llega necesariamente quien quiere evitar dos contradicciones: una *moral*, la de un Dios que ha fallado, otra *lógico-metafísica*, la de un Dios que no puede simplemente elegir en ausencia de lo mejor, y entonces no crea nada. La perfección del Ser supremo (razón *a priori*) excluye todo error o falta, la realidad de nuestro mundo (argumento *ab effectu*) prueba sin duda que hubo una elección, y entonces que un mundo mejor se distingue entre la infinidad de los posibles.

I 189

Como en Matemáticas, cuando no hay en absoluto *máximo* ni *mínimo*, ni nada en fin distinto, todo se hace igualmente; o cuando esto no se puede, no se hace nada en absoluto: podemos decir lo mismo en lo que respecta a la sabiduría perfecta, que no está menos reglada que las Matemáticas, que si no hubiera el mejor (*optimum*) entre todos los mundos posibles, Dios no habría creado ninguno (*Théodicée*: § 8).

La existencia de un único mejor mundo es establecida por el empleo conjunto de un razonamiento por el absurdo y del principio de razón suficiente. En efecto, se pueden contemplar tres hipótesis.⁸ La primera (A) consiste en proponer que todos los mundos posibles son iguales en perfección, de modo que no se puede considerar ninguno como el mejor (la infinidad de los mundos, superpuestos entre sí, podría ser representada con la figura de un paralelepípedo infinito de sólo cuatro caras); la segunda (B) consiste en pensar que son todos desiguales en perfección, pero que no

⁸ Advertimos que estas hipótesis suponen que se haya admitido previamente la tesis de la infinidad de los mundos posibles y no la existencia de un solo mundo posible (el que existe).

obstante ninguno es el mejor, ya que es siempre posible concebirlos más perfectos (la progresión va al infinito, siguiendo la forma de una pirámide sin cúspide ni base); la tercera (C) consiste en afirmar que todos difieren efectivamente en perfección, pero que hay uno que, siendo único, puede ser considerado a justo título el mejor de todos (la progresión va al infinito en lo imperfecto, pero alcanza un límite en lo perfecto: la pirámide tiene una cima, pero no tiene base⁹). Leibniz establece (C) mostrando la contradicción que habría en sostener (A) o (B), dada la naturaleza perfecta de Dios, el principio de razón, y el hecho que constituye la existencia de un mundo (el nuestro).

Si (A) fuera verdadera, es decir, si hubiera otros mundos posibles iguales al nuestro en perfección, o si todos fueran perfectamente equivalentes, Dios no habría tenido ninguna razón para crear este antes que otro. Sin estar más inclinado hacia uno que otro, esto es, en situación de perfecto equilibrio e indiferencia, los habría producido a todos (lo que es imposible tanto *lógica*¹⁰ como *moralmente*¹¹) o no habría producido ninguno. El principio de razón excluye toda elección inmotivada o arbitraria. La existencia efectiva del mundo prueba que hubo elección, y así que hay diferencia entre los universos posibles, entre los cuales uno se distinguía como el mejor.

190 | La hipótesis (B), según la cual no habría simplemente un mundo mejor, sino una progresión infinita en lo más perfecto, es igualmente indefinible, al menos por dos razones. Por una parte, se sigue que en cualquier caso Dios hubiese obrado mal al crear, si es verdad que “un bien menor es una especie de mal, si obstaculiza a un bien mayor” (§ 8). Pues cualquiera sea la perfección del mundo que hubiese creado, dado que un mundo aún más perfecto era posible, habría estado siempre, por así decir, en falta, culpable de haber obrado mal no habiendo querido obrar mejor. Puesto que existe un mundo, (B) da la razón a quienes sostienen que Dios habría podido actuar mejor; posición incompatible con su perfección y su gloria. Por otra parte, si no hubiera un mundo mejor que todos los demás, más allá del cual ningún otro aún mejor es posible, Dios no habría, de nuevo, creado nada, “pues es incapaz de actuar sin razón, y eso sería incluso actuar contra la razón” (*Théo-*

⁹ Según la imagen del § 416 de *Théodicée*.

¹⁰ Hay que considerar no solamente que todos los posibles no son compatibles entre ellos (§ 201), sino que el mundo creado es único. Leibniz rechaza, en efecto, la idea de la existencia simultánea (en diferentes lugares) o sucesiva (en diferentes tiempos) de una pluralidad de mundos. Véase *Théodicée*: § 8.

¹¹ Pues entre estos mundos, hay uno donde los justos son condenados y los malvados recompensados por una felicidad eterna. Tales universos, contrarios a la justicia, son incompatibles con la perfección divina. Véanse *Grua*: 300; *GP IV*: 344.

dicée: § 196). Su elección habría sido imposible, no porque Él se encontrara en estado de indiferencia (como en el caso de una equivalencia entre los mundos), sino en la incapacidad de querer lo que sea que fuese: toda razón para crear un mundo estaría de inmediato contrarrestada por otra, la de crear un mundo más perfecto, y esta última por una nueva razón otra vez, y así sucesivamente al infinito. Dios no habría producido nada, pues su voluntad habría estado perpetuamente impedida, suspendida: no porque no tuviera ninguna razón para elegir, sino porque ¡habría tenido paradójicamente demasiadas! Así pues, Dios no querría nada porque querría siempre mejor, no haría nada porque podría obrar siempre mejor.

Las condiciones mismas de posibilidad de la elección imponen (C): “Dios o el sabio perfecto elegirán siempre lo mejor conocido y si un partido no fuera en absoluto mejor que otro, no elegirían ni lo uno ni lo otro” (Carta a Coste, 19 dic.1707, GP III: 401). La alternativa es simple: *o bien Dios no crea nada*, porque ningún mundo tiene prioridad sobre los otros y entonces no amerita ser preferido, *o bien crea el mejor*, porque hay un mundo que es el mejor y no puede crear algo menos bueno que él, sin ser pasible de reproche por haber obrado mal, es decir, por haber actuado contrariamente a lo que le dicta la sabiduría. Ahora bien, como existe algo más bien que nada, podemos estar seguros de i) que hay diferencia entre todos los mundos posibles, ii) que hay un mundo mejor que todos los demás, iii) que este es único y concluir, *ab effectu*, iv) que nuestro mundo es precisamente dicho mundo.

I 191

El problema que suscita la afirmación de la existencia de un mejor absoluto fuera de Dios, en el orden de lo creado, permanece sin embargo incólume. Si se requiere un único mejor mundo para que haya elección y, por tanto, creación, queda por responder a la objeción, ya evocada, según la cual nada es tan perfecto que no pueda haber algo aún más perfecto.

Como ya lo indicaba el § 3 del *Discours de métaphysique*, la objeción descansa sobre un error. Si es verdad que el número más elevado, la más grande de todas las figuras o incluso el movimiento más rápido implican contradicción,¹² pues es siempre posible concebir un número aún más elevado, una figura aún más grande, un movimiento aún más rápido; la noción de mundo más perfecto posible, por el contrario, no encierra ninguna imposibilidad, por cuanto la regla de progresión al infinito no se aplica en su caso. De donde el mejor universo posible es como la potencia y la ciencia, que son verdaderas perfecciones, en la medida en que “son susceptibles de alcanzar el grado máximo” (*Discours de métaphysique*: § 1), es decir, susceptibles de ser incrementadas sin contradicción al máximo. La diferencia entre lo que es

¹² Véanse *De mente, de universo, de Deo*, A VI 3: 463; *Discours de métaphysique*: § 1.

maximizable (capaz del máximo) y lo que no lo es reside en la relación entre el todo y las partes.

Dos casos se presentan al respecto. O bien la perfección del todo (o de la colección) deriva enteramente de la perfección de las partes que lo componen. Entonces, un todo no puede decirse nunca el más perfecto, puesto que cualquier otro que comprenda un mayor número de partes o partes más perfectas será forzosamente superior a él (y, por la misma razón, otro podrá ser aún más perfecto, y así al infinito). O bien el carácter óptimo del todo (o de la colección) no viene de la perfección de sus partes, sino de lo que es considerado por sí mismo y en sí mismo. El todo no resulta de las partes, sino que es, por el contrario, anterior a ellas.¹³ Se lo puede considerar esta vez como el mejor, no simplemente con respecto a otros inferiores, sino absolutamente hablando, por razones intrínsecas, ya que es insuperable en su género. Los ejemplos frecuentemente utilizados por Leibniz provienen de la geometría. El círculo es la más perfecta de las figuras regulares planas, porque es aquella cuya circunferencia es la más extensa (*capacissima*),¹⁴ como lo es el triángulo equilátero en su género, ya que es la figura trilátera que abarca mayor superficie (*Tentamen anagogicum*, GPVII: 278). Se puede evocar también a los espíritus, los más perfectos de todos los seres creados, porque “ocupan menor volumen, es decir, [...] son los que menos se estorban” (*Discourse de métaphysique*: § 5).

192 |

Estos ejemplos prueban la existencia de mejores absolutos en el orden de lo finito. Es posible afirmar a la vez que el círculo es la más perfecta de las figuras y no obstante que no se encontrará nunca una figura concreta (ni siquiera un círculo por muy grande que sea) que no pueda ser superada en tamaño, o aunque el espíritu sea la más excelente de las criaturas, no hay sin embargo ningún ser creado que no sea susceptible de progresar siempre en perfección, o de ser superado por otro más perfecto que él. La distinción entre perfección *absoluta* y perfección *relativa* (que pueden, pues, coexistir en el mismo sujeto, considerado el más perfecto en su género al mismo tiempo que perfectible en sí mismo), y la consideración de la relación entre el todo y sus partes, o de un modo más exacto, en el caso del mundo,¹⁵ entre una colección y sus componentes, permiten responder a quienes cuestionan la posibilidad de producir lo mejor, alegando que algo más perfecto es siempre concebible.

—

¹³ Véase *De origine rerum ex formis*, A VI, 3: 520.

¹⁴ Véanse *Elementa verae pietatis*, A VI, 4-B: 1362; carta a Molanus, abr. 1677, A II 1: 478, 479.

¹⁵ Que no podría constituir un todo propiamente hablando.

Respondo que lo que se puede decir de una Criatura o de una sustancia particular, que siempre puede ser superada por otra, no debe ser aplicado al universo, el cual, como ha de extenderse a toda la eternidad futura, es un infinito (*Théodicée*: § 195).

El error es juzgar que lo que vale para la parte vale también para todo el conjunto y que de lo finito a lo infinito la consecuencia es correcta. Lo que se entiende como lo mejor, no es cierto estado, un momento o una parte cualquiera del mundo, sino el universo mismo considerado como la *Universitas creaturarum*,¹⁶ la totalidad de las cosas, de las criaturas y de sus eventos, en todos los tiempos y en todos los lugares. Esta colección, agregado o conjunto de todos los existentes se extiende al infinito, no solamente en el tiempo, sino también en el espacio, puesto que “hay una infinidad de criaturas en la menor porción de materia, a causa de la división actual del *Continuum* al infinito” (*Théodicée*: § 195).¹⁷

Sin embargo, no hay que equivocarse. No es porque el mundo sea infinito que es el mejor posible, sino que por ser infinito, su perfección no puede ser evaluada de la misma manera que la de una cosa finita, la cual es siempre superable por otra más perfecta. Un infinito solo puede compararse a otro infinito. Nuestro mundo no es el más perfecto posible porque, repitámoslo, es un infinito, sino porque es el mejor con respecto a otros infinitos, es decir, a otros mundos igualmente posibles. En el género “universo”, nuestro mundo es la forma más perfecta, como lo es el círculo en el género “figura plana regular”; con esta diferencia notable: mientras que en el caso del círculo, aunque sea el mejor en su género, es siempre posible encontrar uno más grande, porque es una figura *finita* (un círculo de un diámetro mayor es siempre concebible), en el caso de nuestro mundo, no solamente es el más perfecto en su género, sino que es imposible encontrar otro que lo supere desde el punto de vista de sus dimensiones o extensión, porque es *infinito*.

El universo, tomado en su infinitud, puede ser considerado así como el mejor posible, en un sentido que no es simplemente relativo, *secundum quid* (con respecto a todos los demás que son inferiores a él en perfección) sino absoluto, *secundum se* (en sí mismo), sin que ello suponga hacerlo un dios.¹⁸

I 193

¹⁶ Según la fórmula del § 15 de *Causa Dei*.

¹⁷ Sobre la concepción leibniziana del mundo, veáse Rateau 2011: 35-58.

¹⁸ Sobre este punto, veáse la refutación de los argumentos de Diroys en los §§ 200, 202 de la *Théodicée*.

2. Lo mejor como la forma más determinada: la vía “positiva”

Leibniz no se contenta evidentemente con razonamientos por el absurdo (la vía “negativa”) para sentar la tesis de la existencia del mejor mundo posible y apartar posiciones rivales y objeciones. Si nos atenemos al plan teórico y *a priori*, haciendo abstracción de los índices del orden y perfección universales extraídos de la experiencia, o incluso de los argumentos diversos en favor de la prevalencia de los bienes sobre los males a nivel global,¹⁹ encontramos en la *Théodicée*, si no pruebas positivas, en todo caso una definición del mejor mundo que permite identificar ciertas características fundamentales.

Como lo ilustran las comparaciones extraídas de la arquitectura, de los juegos, de la geometría o incluso de la óptica, lo mejor debe ser entendido como lo que responde mejor a una finalidad dada, habida cuenta de las condiciones (terreno, materia, espacio, tiempo) disponibles. Resulta de la combinación de medios para un fin, de modo tal que estos medios sean los empleados de la mejor manera y que el fin sea el mejor realizado. La estimación de la relación vías/efectos nos remite a Melebranche, del que Leibniz afirma, justamente sobre este punto, que el sistema se reduce al suyo (véase *Théodicée*: § 208). La aproximación no es, sin embargo, más que superficial y sin duda, ante todo, táctica, en la polémica con Bayle.²⁰ No solamente porque, tal como vimos, Leibniz no separa los medios y los fines, sino porque lo mejor tiene para él un significado por completo particular. Se lo entiende en el sentido del método de *Formis optimis*, esto es, el método introducido por el filósofo de Hanover para superar el de *maximis et minimis*, utilizado en matemáticas desde Fermat. Lo mejor designa *lo más determinado* (y por ende lo más “determinante” para la voluntad divina), que es lo más inteligible, lo más racional y único.

En efecto, no es un azar que la noción de óptimo sea introducida en el § 8, en el contexto preciso de una comparación con el cálculo de los *maxima et minima*. Este cálculo se emplea para determinar el o los punto(s) donde la función de una variable x (x perteneciendo al conjunto de los números reales) da el/los valor(es) más grande(s) o más pequeño(s) posible(s) con relación a su ley de variación. Se trata de “buscar las ordenadas máximas o mínimas de una curva dada, lo que es un corolario del método común de las tangentes”. Ahora bien, en el caso de *Formis optimis*, el problema es

¹⁹ Dependen de lo que hemos llamado la parte defensiva supererogatoria de la *Théodicée*. Véase Rateau 2008: 477-492.

²⁰ Dada la simpatía de este último por las tesis del oratoriano.

inverso en cierto modo: “lo que se busca es la curva misma, que debe cumplir óptimamente una condición dada” (GMV: 334) Aquí es preciso encontrar la curva que responde a ciertas condiciones asignadas (por ejemplo, un plano inclinado, puntos a unir, el tiempo de recorrido, etc.) y no determinar coordenadas a partir de una curva dada. Es pues la curva misma la que debe presentar una propiedad de máximo. Los problemas geométricos a resolver son de otro orden que aquellos, puramente cuantitativos, tratados por el cálculo de los *maxima et minima*. El método puesto a punto por Leibniz permite pasar de la cantidad a la cualidad (*maximum aut minimum praestantibus*) y se revela particularmente útil “en las aplicaciones de la Geometría a la Mecánica y a la naturaleza: en efecto, consiste en elegir, entre todas las figuras posibles, aquella que cumpla mejor cierta condición” (GMV: 347).

La resolución del problema de la curva catenaria, de la braquistócrona, pero también el cálculo de trayectorias ópticas, muestran la fecundidad de este método e ilustran el principio según el cual la vía más simple, la más fácil no es forzosamente la más corta. Así la luz, al reflejarse en un espejo cóncavo, sigue el camino más largo. El óptimo puede ser un máximo o un mínimo. En todos los casos, remite a *lo más determinado*, a lo más fácil, pues, repitámoslo, el punto de vista no es cuantitativo (entre dos puntos el camino más corto es siempre la línea recta), sino cualitativo (el camino más rápido para ir de un punto a otro puede ser el más largo).²¹

¿Cómo debe entenderse aquí la mayor determinación? Está determinado aquello a partir de lo cual se sigue algo si nada lo obstaculiza (véase *De affectibus*, A VI 4–B: 1426), es decir, si ninguna otra determinación más fuerte se opone a ello. La vía más determinada, única,²² es la que se destaca de las otras por sus propias características, en razón de lo que permite, y por eso mismo se impone. Prima, pero sin que su prevalencia implique una necesidad absoluta ni la imposibilidad de otras vías posibles. La ventaja que presenta, en la medida en que se refiere a cierto fin y no a consideraciones puramente geométricas, remite a una elección, a una selección entre otros posibles, y así a los designios de una causa inteligente. El principio de la vía más simple, es decir, de lo *mejor*, conduce a reintroducir la finalidad que Descartes, y con él todos los grandes representantes de la ciencia moderna, excluyeron de la física. Hace pasar del “reino de la potencia, según el cual todo se puede explicar *mecánicamente* por las causas eficientes” al “Reino de

I 195

²¹ Así la braquistócrona es la curva (equivalente a un arco de cicloide) que permite a un cuerpo pesado ir de un punto a otro en el menor tiempo posible.

²² Esta unicidad es figurada por la reunión de los “gemelos” (o, si se prefiere, en ausencia de gemelos, es decir, de caso simétrico) en el análisis de la reflexión de la luz en un espejo convexo o cóncavo. Véase *Tentamen anagogicum*, GP VII: 275; 2009: 392, trad. de Arana.

la sabiduría, según el cual todo se puede explicar *arquitectónicamente*, o por así decir, por las causas finales” (*Tentamen anagogicum*, GPVII: 273).

La consideración de estas causas finales (sin la cual, según Leibniz, Snell no habría descubierto nunca las leyes de refracción) no tiene solamente un uso *heurístico*, buscando facilitar los descubrimientos (véase *Discourse de métaphysique*: § 22), sino también un alcance *epistemológico*, con respecto al estatus modal de las leyes de la naturaleza, así como *teológico* e incluso *apolo-gético*, puesto que conduce a postular un ser inteligente, dotado de voluntad, en el origen del mundo y destinado a ser admirado por su sabiduría. Para Leibniz, los defectos de la demostración cartesiana de las leyes de la dióptrica por las eficientes delatan una reconstrucción posteriormente inadecuada, que muestra, por ello mismo, que no han sido encontradas por ese medio (lo que hace pesar sobre el autor la sospecha de un plagio encubierto). Descartes fue culpable de un doble error, *metodológico* (al desterrar las causas finales) y, por así decir, *epistemológico*, pues debería haber visto que los fenómenos ópticos no pueden explicarse perfectamente de un modo mecánico (*mechanice*); o en todo caso, que sus leyes dependen de principios superiores, “más sublimes,” irreducibles al mecanismo.

196 |

Si la naturaleza fuera “bruta”, es decir, enteramente regida por una necesidad geométrica o absoluta, nada impondría la prevalencia de la vía más fácil o, de un modo más general, de lo mejor. El ejemplo del triángulo cuya única condición dada fuese la magnitud, muestra bien que solo una naturaleza gobernada por determinaciones “arquitectónicas” produciría un triángulo equilátero (la figura más *determinada*). Una naturaleza regida exclusivamente por determinaciones geométricas no produciría nada en este caso (véase *Tentamen anagogicum*, GP VII: 279). Como todas las leyes de la naturaleza, las reglas de la catóptrica y de la dióptrica son arbitrarias, si se entiende por ello que caen bajo el arbitrio, es decir, bajo la elección de Dios. Pero lejos de ser indiferentes, como lo pensaba Descartes, “tienen su origen en la sabiduría del autor, o en el principio de la mayor perfección, que las hizo elegir” (*Tentamen anagogicum*, GPVII: 272).²³

No es suficiente constatar que las leyes de la naturaleza son contingentes, que habrían podido ser otras, que no son demostrables en sentido estricto, a diferencia de las verdades geométricas cuyo opuesto es contradictorio. Es necesario añadir que no pueden ser enteramente arbitrarias, en tanto son razonables, conformes al orden más perfecto, más bello (razones “abstractas o metafísicas”²⁴) y ajustadas de un modo exacto al mundo en

²³ Véase *Théodicée*, *Discours préliminaire*: § 2.

²⁴ Estas leyes hacen del universo el sistema mejor ordenado y más inteligible, donde se con-

el cual se aplican (razones que se atienen a la naturaleza particular de las cosas creadas y a los efectos producidos). Es esta ausencia de una necesidad absoluta, junto a una conveniencia admirable, lo que constituye ciertamente una de las pruebas más ostensibles de la existencia de un Autor sabio y libre. Estas leyes no pueden explicarse de manera puramente geométrica, por las causas eficientes, porque no dependen solamente del entendimiento de Dios, sino también de su voluntad que contempla ciertos fines. Su institución responde a una necesidad de elección, *moral*, tal que lo contrario implica imperfección,²⁵ y no a una necesidad absoluta, tal que lo contrario implica contradicción.

Es este principio mismo de lo mejor y esta misma necesidad moral de seguirlo (considerada esta vez en su vertiente positiva) que se ponen a la obra en la elección divina del mundo. Así ocurre la determinación del mejor universo como la determinación de la mejor forma posible en el método de *Formis optimis*. Dados ciertos fines (la gloria de Dios, la complacencia que encontrará en su obra, el placer que tendrá al verse amado por criaturas inteligentes) y dadas ciertas condiciones (las cosas tal como son, las esencias increadas, independientes por definición de la voluntad divina, las limitaciones inherentes al orden espacio-temporal), el problema a resolver es el de encontrar la combinación única y más perfecta de seres, eventos y fenómenos. Una vez más, no se trata simplemente de calcular un *maximum*, la mayor cantidad “bruta” de realidad o esencia, incluso la mayor suma de bienes particulares, sino de determinar un *optimum*, es decir, una forma notable, distinta de todas las demás porque cumple mejor el fin contemplado y emplea de la mejor manera los medios para ello.

I 197

El *maximum* da cuenta de la potencia, el *optimum* se dirige a la bondad (*Théodicée*: § 227). Mientras la obtención del primero no exige apelar a otras consideraciones que no sean geométricas, o a otra cosa que no sean las causas eficientes, la realización del segundo supone un entendimiento que concibe diferentes posibles y una voluntad que elige lo mejor según una razón inclinante, pero no “necesitante.” Sólo hay y puede haber lo mejor si hay inteligencia, elección y por ende contingencia. Inteligencia, elección y contingencia son los tres requisitos de la libertad (*Théodicée*: § 228). Lo mejor requiere, pues, de la libertad. No es sino *por* una libertad y no puede advenir sin ella.

servan “la misma cantidad de la fuerza total y absoluta o de la acción; la misma cantidad de la fuerza respectiva o de la reacción; la misma cantidad, por fin, de la fuerza directiva” y donde se observa aún la equivalencia de la causa plena y el efecto íntegro (*Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*: § 11; 1982: 603, trad. de Olaso. Véase también *Théodicée*: § 346).

²⁵ “Más o menos como se dice en la jurisprudencia, *quae contra bonos mores sunt, ea nec facere nos posse credendum est.*” *Tentamen anagogicum*, GP VII: 278.

Esta reducción del “problema” del mejor mundo a un caso particular del método de *Formis optimis* podría suscitar una objeción. Si nuestro mundo es el mejor en su género, como lo es en el suyo la curva braquistócrona, entonces habrá que suponer que cada parte del universo debe ser igualmente la mejor, puesto que cada segmento (tan pequeño como se quiera) entre dos puntos cualesquiera de la trayectoria de caída más rápida es igualmente la trayectoria más rápida entre esos dos puntos. Como lo indica Leibniz en el *Tentamen anagogicum*, lo mejor de las formas no está únicamente en el todo, sino también en cada una de las partes, y no estaría en el todo sin ello. Para concluir: “Y así, las partes menores del universo están regladas siguiendo el orden de la mayor perfección; de otro modo no lo estaría el todo” (*Tentamen anagogicum*, GPVII: 272, 273). Ahora bien, acaso el autor no invierte lo que afirma en los §§ 212-213 de la *Théodicée*, donde argumenta que de la cantidad a la cualidad la consecuencia no siempre es correcta.

La parte del camino más corto entre dos extremos es también el camino más corto entre los extremos de esta parte: pero la parte del mejor Todo no es necesariamente lo mejor que se podía hacer de esta parte, puesto que la parte de una cosa bella no siempre es bella, por cuanto puede ser extraída del todo, o puesta en el todo, de manera irregular (*Théodicée*: § 213).

198 |

En matemáticas, tratamos con lo homogéneo, lo uniforme (puntos de un plano, cantidades numéricas), es decir, con lo abstracto y lo ficticio, de modo que lo que vale para la parte vale igualmente para el todo, porque el todo deriva de las partes y hereda, en consecuencia, sus características y propiedades. Ahora bien, el universo está hecho de cosas heterogéneas y concretas, donde ningún ser puede ser idéntico a otro, y donde perfecciones variadas y de grados diversos se encuentran realizadas. La perfección global no podría, pues, medirse en términos de la perfección de las partes, o reducirse a la simple adición de esas perfecciones parciales. ¿Hay una contradicción entre los textos? No, si consideramos, por un lado, que es el método de *maximis et minimis* y no el de *Formis optimis* (que se aplica justamente a la cualidad), el que es directamente contemplado en la *Théodicée*; por otro lado, que el *Tentamen* intenta solamente mostrar que el principio de la perfección no se aplica solo a lo general, sino que “desciende también a lo particular de las cosas y los fenómenos” los cuales están, pues, igualmente reglados del modo más perfecto posible (*Tentamen anagogicum*, GPVII: 272). Ahora bien, la afirmación según la cual la parte de un conjunto perfecto (el universo) no es forzosamente la más perfecta *absolutamente hablando*, considerada en sí misma, y que podría incluso parecer muy imperfecta con respecto a otra posible (que pertenezca a otro universo posible), no quiere decir que esta misma parte no esté reglada y no sea perfecta, esta vez *relativamente hablando*, en tanto que está ligada al mejor universo.

Es importante, no obstante, tener cierta precaución en el uso de las comparaciones matemáticas en metafísica. Conviene siempre ser prudente, en la medida en que los entes matemáticos son solo ficciones y abstracciones. No podrían, por ende, hacer las veces de seres reales. Al insistir en la diferencia entre cualidad y cantidad, Leibniz procura evitar toda interpretación incorrecta de su metafísica y de su teología. Su Dios no es solamente un Dios que calcula, un Dios matemático que, habiendo encontrado la mejor forma posible, la realizaría por así decir automáticamente, *mecanice*. “*Cum Deus calculat et cogitationem exercet fit mundus*”²⁶ (Cuando Dios calcula y ejerce su pensamiento, el mundo se produce). El peligro de tal declaración es evidente: la derivación del mundo a partir del pensamiento divino resulta inmediata y necesaria. El cálculo no hace intervenir ninguna consideración de la bondad, la justicia y, de un modo más general, de las causas finales. Ahora bien, sin una voluntad que elige entre la infinidad de los mundos posibles, nada distinguiría a Dios de la necesidad bruta o del Destino. La matemática divina (*Mathesis Divina*) o el mecanismo metafísico (*Mechanismus Metaphysicus*)²⁷ está entonces incompleto, o más bien es insuficiente e incluso estéril, si no se añade allí una voluntad que se mueve libremente hacia lo mejor.

3. Perfección respectiva y armonía universal

I 199

La vía “negativa” ha permitido establecer que Dios no podía elegir sino el mejor mundo posible, que este es el mundo existente y que es imposible concebirlo aún más perfecto. La vía “positiva” ha permitido definir la naturaleza de este mejor como la forma más determinada y así la más determinante respecto de la voluntad divina. No obstante, permanece el hecho del mal, que es preciso conciliar con la afirmación de la existencia de lo mejor. Leibniz no niega su realidad. La experiencia, a la que ya se recurrió en la primera fase del establecimiento de la tesis, se revela nuevamente útil, esta vez para completarla y precisarla. ¿Qué muestra en efecto? Que lo mejor no es idéntico al bien, que el bien no es siempre lo mejor, ni el mal siempre lo peor. Es forzoso constatar, *ab effectu*, que el mundo más perfecto no es aquel que solamente comporta bien o que contiene la mayor cantidad de bienes particulares (en valor absoluto), ni aquel del que todas sus partes son las más perfectas, tomadas en sí mismas. Ciertamente, un universo sin pecado ni sufrimiento era posible, “pero –Leibniz responde de inmediato– niego

²⁶ Recordemos que se trata de una nota marginal de Leibniz. *Dialogus*, A VI 4-A: 22.

²⁷ Véase *De rerum originatione radicali*, GP VII : 304.

que entonces hubiese sido *mejor*” (*Théodicée*: § 9). Se pueden forjar utopías, imaginar mundos maravillosos donde solo reinaran la virtud y la felicidad, sin embargo, es preciso creer que tales mundos serían “muy inferiores en bien al nuestro” (*Théodicée*: § 10).

En primer lugar, la razón es negativa, extraída de un argumento de hecho, ya conocido: esos mundos sin mal no habrían sido mejores, puesto que no han sido efectivamente elegidos por Dios (quien no podría crear otra cosa que lo más perfecto). A esto se suman dos razones positivas. La primera se relaciona con la definición del mundo. El universo, como cualquier otra serie de cosas posibles, es “todo de una pieza” tal como un océano donde “el menor movimiento [...] extiende su efecto a cualquier distancia, aunque este efecto se haga menos sensible en proporción a la distancia” (*Théodicée*: § 9). La solidaridad de todas sus partes y, asimismo, de todos los decretos divinos con su sujeto (que no forman en realidad sino un solo decreto)²⁸, la relación de todas las sustancias y sus fenómenos hacen que nada pueda ser cambiado sin que ello afectase todo el resto, es decir, sin que ese cambio fabricase otro mundo, necesariamente inferior en perfección al nuestro, puesto que, una vez más, no es el que Dios ha creado. Eliminar del mundo el menor mal o el más insignificante de sus hechos llevaría a concebir otro mundo enteramente diferente: “el cual no sería más este mundo que, contabilizado por entero y bien examinado, fue encontrado como el mejor por el Creador que lo ha elegido” (*Théodicée*: § 9).

200 |

La segunda razón se liga al papel jugado por el mal en la realización del mejor universo. Sin quererlo en sí mismo ni aprobarlo como tal, Dios lo hace servir a sus designios. Es por ello que lo permite, como condición *sine qua non* de un bien superior (en el caso del pecado), e incluso como *medio* para obtenerlo (en el caso del dolor y de la imperfección en general). Sabemos que dos males pueden, uniéndose, anular sus malos efectos e incluso tener un efecto benéfico, como dos venenos producen un remedio, o también que una falta puede tener consecuencias felices. Así cuenta el error de ese general de ejército que conduce, de manera inesperada, a la victoria, o la caída de Adán que nos valió la intercesión de Cristo (*Théodicée*: § 10). Hay que reconocer que “el mejor partido no es siempre el que tiende a evitar el mal, puesto que es posible que el mal esté acompañado de un bien mayor” (*Abrégé*, I: 377). Ciertamente, Dios *puede* sustraer todos los males del mundo, pero no lo *quiere*, por su voluntad consecuente, “porque suprimiría los bienes

²⁸ Sobre el decreto universal único, véanse *Théodicée*: § 84; carta a Coste, 19 dic. 1707, *GP* III: 400.

al mismo tiempo, y suprimiría más bien que mal”²⁹ (*Remarques sur King*: § 27, GPVI: 435).

Retirar el mal del mundo sería en realidad impedir más bien que mal. La observación de la parte considerada, en un primer tiempo, como muy imperfecta cambia entonces... Pues si pudiéramos contemplar el universo entero y compararlo con todos los demás mundos posibles (como Teodoro en el apólogo de la *Théodicée*), veríamos no solamente que no podía hacerse mejor, sino que además no hay nada mejor para desear en lo particular,³⁰ en lo que concierne a cada una de sus partes, en la medida en que cada parte contribuye a su manera al conjunto más perfecto o, en todo caso, está ligada a él de un modo indisoluble.

Lo mejor es más que el bien, porque paradójicamente comprende lo imperfecto, lo menos bueno, el mal. Al pasar del bien a lo mejor, pasamos de la parte al todo y de la cantidad a la cualidad. Es incontestable que un mundo desprovisto de pecado y dolor, constituido solamente por una infinidad de espíritus (los más perfectos de todas las criaturas), a los cuales se les diera toda la virtud y felicidad de que son capaces, comportaría más bienes que el nuestro. Si la perfección no consistiera más que en la mera cantidad de esencia realizada, sería el más perfecto posible, puesto que se asociaría a la mayor perfección metafísica (la de las criaturas ontológicamente más próximas de la Divinidad), a la más elevada perfección moral y física (la beatitud). Ahora bien, hay que pensar que tal mundo, compuesto exclusivamente de bienes, sería sin embargo, o más bien por ello mismo, menos... *bueno*, es decir, en realidad, peor que el nuestro (¡si es verdad que un menor bien es una especie de mal!). Por un lado, porque la adición de todos esos bienes no permitiría obtener esos bienes superiores que no pueden conseguirse más que por intermedio del mal,³¹ y de los que el mundo se vería privado al retirarse el pecado. Por otro lado y sobre todo, porque el término perfección no tiene el mismo sentido según se lo aplique a una totalidad homogénea o a un agregado de cosas heterogéneas.

En el primer caso, el todo resulta de las partes, no es perfecto sino en la medida en que sus partes lo son. Esta perfección, llamada *absoluta*, es propia de las cantidades. En el segundo caso, el todo precede a las partes, es perfecto

I 201

²⁹ Es de este modo que hay que comprender la afirmación paradójica del § 121 de la *Théodicée*: “Permitir el mal, como Dios lo permite, es la mayor bondad”.

³⁰ *Théodicée*: § 125: “No podemos desear tampoco que las cosas vayan mejor, cuando las comprendemos bien: sería un defecto del autor de las cosas, si quisiera cambiar algo, si quisiera excluir el vicio que se encuentra en ellas.”

³¹ El pecado de Adán, ocasión para la Encarnación y la Redención, sirve en cierto modo de ejemplo paradigmático.

en sí mismo y sus partes solo lo son *respectivamente*, en la medida en que contribuyen a su perfección. Esta perfección es de orden cualitativo.³² Mientras que en la cantidad consideramos partes idénticas, indiscernibles, cuyo lugar y ordenamiento son indiferentes, en la calidad, en cambio, consideramos partes diferenciadas cuya naturaleza, orden y disposición son determinantes con relación al conjunto. La relación no es tanto la del elemento con respecto a lo compuesto como la de la condición o medio con respecto al fin. El mundo más perfecto no es, pues, el que acumula la mayor suma de bienes, sino el que consagra la mejor combinación, la armonía de realidades diversas y heterogéneas. “Perfecto” significa, en la parte, *compatible* con el mayor número de cosas,³³ en el todo, lo más *armónico*.

La perfección, a nivel universal, es la armonía de las cosas. Como lo indica la carta de Leibniz a Wolff del 18 de mayo de 1715,³⁴ tiene un sentido a la vez *metafísico* y *epistémico*: es “la conformidad o identidad en la variedad” (fórmula que recuerda la célebre definición de la armonía dada en la *Confessio philosophi*³⁵), y que hace que todas las cosas sean notables y susceptibles de ser consideradas (*observabilitas universalium* y *gradum considerabilitatis*). La perfección remite, desde el punto de vista ontológico, a una relación entre contrarios (uno/múltiple, mismo/diferente) y, desde el punto de vista del conocimiento, a un grado de inteligibilidad, puesto que “el orden, la regularidad y la armonía devuelven a lo mismo” (GB: 172). Para ser posible, basta que sea inteligible, concebible, es decir, que no encierre ninguna contradicción. Pero, para pasar a la existencia, “hace falta una prevalencia de inteligibilidad u orden, puesto que hay *orden* a medida que hay mucho para destacar en una multitud” (Carta a Bourguet, GP III: 558). El mejor mundo es aquel que es el más racional, donde nada se hace en vano o es dejado al azar, donde no hay ningún ser que no cumpla exactamente su papel en el designio divino, ningún hecho que no contribuya en alguna medida, ningún lugar ni tiempo que no sean aprovechados. Un universo donde todo es según el orden y la finalidad, reglado por leyes simples y generales, que no reclama milagros permanentes para paliar la incapacidad de las criaturas, porque obtiene el mejor partido de la naturaleza de las cosas (de lo que *son* y *pueden* por sí mismas) y de las condiciones impuestas por el espacio y el tiempo.

Desde el punto de vista metafísico, la carta a Wolff permite así comprender en qué sentido nuestro mundo realiza la mayor cantidad de esencia.

³² Sobre esta distinción, véase la carta a Wolff, 21 feb. 1705, GB: 19.

³³ O negativamente: lo que obstaculiza menos cosas posibles.

³⁴ GB 172: “*perfectio est harmonia rerum [...] seu consensus vel identitas in varietate*”.

³⁵ GB 30: “*Similitudo in varietate, seu diversitas identitate compensata*”.

Para Leibniz, la esencia o grado de perfección de una cosa se mide por sus “propiedades armónicas” (GB: 172). La exigencia del máximo de realidad o ser coincide con la exigencia del máximo de armonía a nivel global.³⁶ El mundo que permite traer a la existencia más posibilidad, más esencia no es, pues, el que, por ejemplo, contuviera más individuos o bienes particulares, sino el que comporta más “propiedades armónicas”. Ahora bien, la armonía excluye que solo haya bien en el universo. El exceso de bien sería un mal, produciría una homogeneidad y uniformidad contrarias a la belleza. Si solo hubiera bien, habría menos bien; si solo hubiera bienes mayores, la excelencia perdería su valor:

encontramos que si hubiera solamente virtud, si hubiera solamente Criaturas razonables, habría menos bien. Midas se encontró menos rico, cuando no tuvo más que oro. Además de que la sabiduría debe variar. Multiplicar únicamente la misma cosa, por más noble que pueda ser, sería una superfluidad, una pobreza: tener miles de Virgilibios bien encuadernados en su biblioteca, cantar siempre las arias de la ópera de Cadmus y Hermione, romper todas las porcelanas para no tener más que tazas de oro, llevar solo botones de diamantes, comer solo perdices, beber solo vino de Hungría o Shiras, ¿llamaríamos a esto razón? (*Théodicée*: § 124)

I 203

La riqueza reside en la pluralidad, esto es, desde luego en la cantidad (una sola virtud, una sola especie de criatura, aunque fuera la más noble, sería un defecto), a la vez que en la diversidad, es decir, en la cualidad. Hacen falta grados en la posesión de una virtud y en la perfección respectiva de las sustancias (comprendido en el interior de una misma especie de sustancias, por ejemplo los espíritus³⁷). La armonía requiere esta variación casi infinita, esta heterogeneidad, y no la repetición de lo mismo, aunque fuese lo más perfecto en su género.

El mejor mundo posible, si es el más armónico, constituye entonces una suerte de punto de equilibrio que es también un punto límite. Es una forma notable, única, la más determinada, pues es el mundo que comprende la mayor diversidad posible, más allá de la cual la identidad misma estaría amenazada.³⁸ Es un compromiso entre la búsqueda del máximo de variedad y riqueza en los efectos y la preocupación por la unidad y la similitud:

³⁶ Sobre este punto, véase especialmente Brown 1988: 466, 467.

³⁷ Véase *Théodicée*: § 120.

³⁸ Véase *Elementa juris naturalis* (A VI 1: 479): “*Major harmonia est cum diversitas major est, et reducitur tamen ad identitatem. (Nam non in identitate, sed varietate gradus esse possunt).*”

la armonía es la unidad en la multiplicidad, y es máxima en la mayor multiplicidad; y en especial, cuando algunos elementos aparentemente desordenados son súbitamente reducidos mediante cierta razón admirable al sumo orden. (*Confessio philosophi*, 1982: 107, trad. de Olaso)

La belleza viene de la resolución de esta tensión, en el umbral de la desarmonía universal, que podría venir, o bien del exceso de diversidad (deformidad), o bien del exceso de identidad (uniformidad). La suma armonía es un límite (lo que explica su unicidad): supone la exacerbación de la diferencia, la profusión de lo variado, el despliegue de lo múltiple, al punto límite de la ruptura de la unidad y la identidad. Al mismo tiempo, es esta exigencia de similitud y unidad llevada al punto límite de la supresión de toda diferencia y diversidad. La perfección del mundo no se refiere ya solamente a una cantidad bruta de ser o de esencia realizada, a una perfección *ontológica*, sino igualmente, y quizá sobre todo, a una perfección *cualitativa*, que remite a un orden inteligible a la vez que a un placer, el placer estético del espectador omnisciente que lo contempla.

204 | Las tres definiciones del mejor mundo evocadas en la introducción de este estudio pueden, por lo tanto, conciliarse de la siguiente manera. El universo más perfecto es el que responde de la mejor manera al fin de Dios, que es su gloria y a la que todo otro fin está subordinado. Así, “se puede decir que los hombres son elegidos y dispuestos, no tanto según su excelencia como según la conveniencia que tienen de acuerdo al plan de Dios” (*Théodicée*: § 105). No se elige lo que es mejor en sí, en la parte, sino lo que es más apropiado a la finalidad establecida. Dios quiere la felicidad de los espíritus *tanto como sea posible*, pues tiene en vista la totalidad de las cosas. La perfección del conjunto no se reduce a una mera suma de perfecciones particulares, es decir, a la cantidad de ser y de bien realizados en el mundo. Es necesario añadir en el cálculo global lo que no da cuenta estrictamente de la cantidad, sino de la cualidad: el orden, la relación y la armonía de toda la variedad de cosas que forman el mundo. Nuestro universo es el mejor en un sentido *relativo*, por comparación con los demás posibles, pero también lo es en la medida en que expresa una relación entre medios, condiciones dadas y fines, es decir, en un sentido *absoluto*, en tanto que constituye la forma más determinada, más inteligible y única.³⁹

³⁹ Debo mucho a Griselda Gaiada que ha tenido la generosidad de hacer la traducción de este texto al español. Aquí se le agradece vivamente por su benevolencia y paciencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Aquino, S. T. de**, *Suma teológica*, tomo I, trad. de S. Ramírez, R. Suárez, F. Muñoz (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947).
- Brown, G.** (1988), “Leibniz’s Theodicy and the Confluence of Worldly Goods”, *Journal of the History of Philosophy*, 26: 571-591.
- Leibniz, G. W.** (*A*), *Sämtliche Schriften und Briefe*. Herausgegeben von der deutschen Akademie der Wissenschaften (Darmstadt, 1923; Leipzig, 1938; Berlin, 1950 y prosigue).
- Leibniz, G. W.** (*GB*), *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wölf*, hrsg. von C. I. Gerhardt (Halle, 1860; reimpr. Hildesheim: G. Olms, 1971).
- Leibniz, G. W.** (*GM*), *Die mathematische Schriften*, hrsg. von C. I. Gerhardt, 7 vols. (Berlin: Asher, 1849-1863).
- Leibniz, G. W.** (*GP*), *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C. I. Gerhardt, 7 vols. (Berlin: Wiedeman Buchhandlung, 1875-1890).
- Leibniz, G. W.** (*Grua*), *Textes inédites*, ed. G. Grua, 2 vols. (Paris: Presses Universitaires de France, 1948).
- Leibniz, G. W.** (1982), *Escritos filosóficos*, ed. Ezequiel de Olaso (Buenos Aires: Charcas).
- Leibniz, G. W.** (2009), *Escritos científicos*, ed. Juan Arana (Granada: Comares).
- Malebranche, N.** (1976), *Traité de la nature et de la grâce*, Œuvres complètes V (Paris: Vrin).
- Murray, M.** (1998/2013) “Leibniz on the Problem of Evil”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL = <<https://plato.stanford.edu/entries/leibniz-evil/>>.
- Rateau, P.** (2008), *La Question du mal chez Leibniz : Fondements et élaboration de la Théodicée* (Paris: Honoré Champion).
- Rateau, P.** (2011), “Ce qui fait un monde : Compossibilité, perfection et harmonie”, en *Lectures et interprétations des Essais de Théodicée de G. W. Leibniz* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, Studia Leibnitiana, Sonderhefte 40: 35-58).
- Rescher, N.** (1981), *Leibniz’s Metaphysics of Nature* (Dordrecht: D. Reidel).

I 205

Recibido: 09-2014; aceptado: 06-2015