

Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Postgrado
Departamento de Filosofía

“LOS FUNDAMENTOS DE LA FELICIDAD SEGÚN LEIBNIZ”

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía, mención Metafísica.

Estudiante:

Andrés Vidal D.

Profesor patrocinante: Jorge Acevedo

Profesor co-patrocinante: Jaime Sologuren

Santiago, Septiembre, 2010.

Dedicatoria . . .	6
AGRADECIMIENTOS . . .	7
I. INDICE. . .	8
II. INTRODUCCIÓN: DIFERENCIA E IDENTIDAD ENTRE LOS TÉRMINOS FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFÍA DE LEIBNIZ. . .	9
1. De las cualidades lógicas de la razón. . .	9
a. lo verdadero y lo existente. . .	9
b. lo inteligible o pensable es la razón de la unidad o sujeto. . .	10
c. de las esencias o posibles. . .	10
d. la sustancia como razón de singularidad y la noción completa. . .	12
e. La sustancia como razón de lo simple y la mónada. . .	13
2. Cualidad moral de la razón. . .	14
a. la diferencia en la mónada: el caso de los espíritus o almas racionales. . .	15
b. de “la esencia posible” a “la esencia divina”. . .	16
c. Dios: “regio idearum” o la región “de lo esencial”. . .	18
III. DE LA FELICIDAD Y LA DETERMINACIÓN DE SUS FUNDAMENTOS. . .	20
1. Felicidad en la armonía y en el placer. . .	20
a. definiciones de felicidad en Leibniz. . .	20
b. el placer es sensación de perfección. . .	21
c. de la excelencia del placer. . .	22
d. la preeminencia del pensar y de la sabiduría en asuntos de felicidad. . .	24
2. Fundamentos de la felicidad conforme a requisitos y a finalidades. . .	25
a. razón y divinidad. . .	25
b. de la necesidad y su modalidad moral o feliz. . .	26
c. libertad y su requisito mínimo, la contingencia. . .	27
d. de la verdad y la belleza. . .	28
IV. LA RAZÓN SUBORDINADA Y LA IDEA DE DIOS. . .	31
1. Metafísica o teología natural. . .	31
a. “Dios” es “uno” y perfecto. . .	31
b. el amor a Dios. . .	34
c. no puede haber oposición posible entre razón y fe . . .	35
2. “Teología revelada”: historia y finalidad de la ley. . .	37
a. de la autoridad o el saber “revelado”. . .	37
b. la noción legislativa de Dios: Tomás de Aquino. . .	38
c. de la naturaleza íntegra y corrupta del hombre. . .	39
d. La ley antigua y la ley nueva. . .	40
3. El “bien común” y la santidad en la idea de Dios. . .	42
a. la religión o el conocimiento público de la verdad. . .	42
b. la evidencia de la gracia es la fe. . .	44
c. lo divino, el mito y la historia: la doctrina de los dos principios. . .	46
IV. LIBERTAD Y LEY: APROXIMACIÓN A LA ÉTICA DE LEIBNIZ. . .	50
1. Justificación piadosa-teológica del individuo. . .	50

a. Lutero y el cuestionamiento de la autoridad. . .	50
b. convicciones luteranas en Leibniz: “la gracia suficiente en la persona”. . .	52
2. La voluntad perezosa y los “raciocinios engañosos”. . .	55
a. Lutero y el valor de la penitencia o de la “abstención sensible”. . .	55
b. la razón es responsable de la voluntad. . .	57
c. sobre la dirección de la voluntad. . .	59
d. de “los pensamientos sordos”. . .	61
3. ¿Qué es “lo mejor” para la voluntad? Dos visiones: Leibniz y Montaigne. . .	61
a. en torno al cuidado de la voluntad. . .	61
b. la virtud moral de la caridad. . .	64
c. de la utilidad del bien común y de la esperanza. . .	66
d. cuestionamiento a la sabiduría. . .	67
4. Hay libertad conforme a la armonía o en la observación voluntaria de la ley. . .	71
a. la libertad <i>debe</i> ser componible con toda otra cualidad. . .	71
d. del acto voluntario y la veleidad. . .	72
c. la sierva libertad o la visión legislativa del acto libre. . .	74
d. la realidad anímica de la libertad. . .	77
VI. DEL ORDEN Y CUALIDAD DE LO BELLO. . .	78
1. La belleza como reconocimiento e imitación. . .	78
a. verdad, belleza y armonía se corresponden. . .	78
b. la concepción de lo bello consiste en una re-creación . . .	79
c. la belleza es razón de orden. . .	79
2. De la belleza fundada en la evidencia de lo inteligible. . .	81
a. la belleza en las matemáticas y en las ciencias empíricas. . .	81
b. belleza en la lógica. . .	82
c. la evidencia como expresión de la necesidad, en tanto, requisito de la felicidad. . .	83
3. Acerca de las bellas artes y de las letras en particular. . .	84
a. usos y función metafísica de la obra de arte. . .	84
b. particular uso de las letras. . .	86
c. de la fuerza de la voluntad o el acicate de la acción libre. . .	88
d. el espíritu debe encontrar la satisfacción en sus cualidades esenciales. . .	90
4. La belleza moral y la felicidad: del fin del acto libre. . .	91
a. Aristóteles: concepción trágica de la acción o de la vida. . .	91
b. partes de la tragedia según la poética aristotélica. . .	92
c. de la excelencia ética de la tragedia. . .	93
d. la noción de Leibniz del fin de la acción. . .	94
e. el objeto del arte de la escritura es ético. . .	96
f. el fin del acto es siempre justo. . .	98
VII: CONCLUSIÓN. . .	100
1. Concepción de la felicidad en Leibniz: razón, religión y belleza. . .	100
a. metafísica y revelación: desde ambas modalidades del conocimiento Leibniz piensa principalmente la felicidad. . .	100

b. de la modalidad de lo verdadero en la belleza en particular. . .	102
2. En torno a la “noción completa” y a “lo singular”. . .	104
a. la singularidad de lo existente. . .	104
b. noción completa en el ánimo. . .	104
c. de la justificación del acto en la obra de arte. . .	105
d. noción infinita e inconclusa: no hay fin del acto. . .	109
3. Reflexiones finales acerca de la felicidad. . .	110
a. breve comentarios a las definiciones de felicidad. . .	111
b. advertencia contra los placeres espirituales. . .	112
c. breve comentario a la determinación racional del acto. . .	113
d. ¿es la finalidad de toda acción la felicidad? . .	114
BIBLIOGRAFÍA . .	117
Fuentes primarias. . .	117
Fuentes Secundarias. . .	117

Dedicatoria

a mi madre, con amor...

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar agradezco a mi padre, Alejandro Demián. Sin el apoyo de éste, no hubiese sido posible ni iniciar ni terminar este proceso de estudios de posgrado. En segundo lugar agradezco al profesor guía de esta tesis, don Jaime Sologuren, por la preocupación constante y rigurosa con la que afrontó su labor, y por la excelente disponibilidad que tuvo para asumir la fatigosa tarea de revisar, comentar y criticar, una y otra vez, todos los contenidos del texto, dándole, gracias a ello, mayor coherencia y claridad a este mismo. Asimismo, agradezco al profesor Jorge Acevedo, por aceptar amablemente ser el patrocinador oficial de este trabajo de titulación. Por último, también quisiera agradecer, en particular, a Pedro Musalem, Andrés Muñoz y a Luís Felipe Oyarzún, amigos y colegas, con los que en más de una ocasión tuve la preciada oportunidad de discutir las temáticas puestas por escrito aquí, y con los que además, comparto la afición de hablar de lo más digno e indigno de ser pensado.

I. INDICE.

II. INTRODUCCIÓN: DIFERENCIA E IDENTIDAD ENTRE LOS TÉRMINOS FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFÍA DE LEIBNIZ.

1. De las cualidades lógicas de la razón.

a. lo verdadero y lo existente.

Lo primero que nos interesa dar cuenta aquí es el criterio de verdad que establece esta filosofía. Para cumplir con este objetivo es preciso identificar cuál es el requisito fundamental que permite decir que algo es, en efecto, verdadero. Podemos empezar ésta búsqueda, definiendo la noción opuesta a la verdad, que es la falsedad. Lo falso se manifiesta en la contradicción de lo pensado. Hay contradicción, cuando no hay coherencia interna en la intelección, y este defecto no permite que esta clase de “concepción” goce de inteligibilidad, lo que quiere decir también que no se puede concebir “unidad” alguna a partir de ella.

Sirvámonos del siguiente ejemplo para clarificar y seguir profundizando en lo antes dicho: si pensamos en “un círculo de tres lados”, vemos que no es posible pensar, como unidad, semejante noción, puesto que los términos que la constituyen en su enunciado, se contradicen, y así, hacen imposible la concepción distinta o idéntica de esta proposición. Por consecuencia podemos decir con seguridad que no “existe” el supuesto “círculo de tres lados”, puesto que no es en efecto pensable de modo inteligible, lo que implica decir que esta noción es por lo mismo falsa e inexistente. Sentado esto, estamos en condiciones de constatar la identidad que hay entre “lo verdadero” y “lo existente”.

Lo verdadero y lo existente, es lo pensable, y ello es lo que posee coherencia interna, siendo esta coherencia la razón de su inteligibilidad. La verdad, es en su sentido general, la adecuación del pensamiento consigo mismo, que se logra cuando éste, tomado como sujeto de sí mismo, concibe la multiplicidad de sus percepciones como “unidad”.

Alcances en los términos, que por lo demás han sido ya enfatizados por algunos comentaristas de Leibniz de habla castellana, a modo de ejemplo, nos dice la profesora española Gloria Casanova, “*La coherencia del pensamiento es, desde ese momento, la prueba fehaciente de que éste es verdadero [...] la verdad se define como coherencia lógica entre los conceptos que forman el juicio [...] En efecto, la verdad es lo que puede ser pensado, mientras que lo falso es lo impensable, por ser lógicamente imposible o contradictorio.*”¹ En el mismo texto citado se asimila también la noción de “real” y

¹ Gloria Casanova, *El entendimiento absoluto*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, 181, Universidad de Navarra, España, 2005, p 10

“verdadero” cuando se señala que, *“lo real no es tal en razón de su ser, sino fundamental y primariamente en razón de su pensabilidad.”*²

La dificultad aquí estriba en entender cómo juzgar y distinguir la existencia, o más bien a “los existentes” entre sí. ¿Cuál es la razón que diferencia a unos de otros?, por ejemplo, al ser lógico (como puede ser cualquier concepto o nombre) del ser real sustancial, puesto que ambas nociones pueden ser pensadas en su unidad y, en efecto, ambas pueden ser tenidas como sujetos de sus respectivos predicados, accidentes o afecciones.

Lo común entr ambas nociones, es que en razón de su “inteligibilidad pensable”, pueden por ello mismo considerarse como verdaderas, se sigue de esto también, que toda “idea posible” siendo idéntica solo a sí, manifiesta la razón de su evidencia, en efecto, bajo esta modalidad, que da cuenta de cómo ella, en efecto, existe. Todo lo pensable como unidad, por tanto, posee una capacidad o aptitud para la existencia.

A esto podemos añadir, para empezar a comprender mejor lo señalado hasta aquí, que la existencia, o mejor dicho, “lo existente”, se manifiesta al pensamiento en una infinita escala de grados, y dependiendo del grado de fuerza que se tenga, se es o se pertenece a cierta clase de seres, asunto sobre el cual hemos de profundizar a continuación.

b. lo inteligible o pensable es la razón de la unidad o sujeto.

Toda predicación posible remite o pertenece siempre a un sujeto.³ Así, cuando pensamos en una figura formada por cuatro líneas rectas, de similar longitud, que se unen en sus extremos, podemos decir que comparece en nosotros la idea del cuadrado, y que la disposición señalada de sus líneas son a su vez las propiedades por las cuales definimos la susodicha idea, en este caso, la de cuadrado, que es el sujeto que buscamos significar por medio del ejemplo dado. Así podemos entender “lo uno”, como aquello que es posible de ser definido a partir de las cualidades que expresa.

Ahora, se podría objetar que esta razón de “unidad”, poseyendo en sí misma cierto tipo de elementos más simples, no sería convincente decir que son efectivamente “uno” en razón de esta multiplicidad que representan estas supuestas “partes” (como podrían ser las líneas del cuadrado). Pero lo que cabe decir es que lo que constituye a la unidad es, más bien, la identidad que guarda una determinada noción consigo misma, lo que no implica que en la tarea de dar cuenta de las razones, en este caso, de lo idéntico, se exprese una cierta multiplicidad, mas ésta misma le pertenece genuinamente, que por lo demás la expresa siempre desde sí. La “unidad”, pensada en estos términos, es justamente la razón de lo múltiple. Todo lo que es uno, es por lo mismo sujeto.

Así tenemos que el llamado “principio de identidad”, debe considerarse como requisito de todo juicio verdadero, y por lo mismo, se trata de una condición necesaria. Esto nos permite sostener por derivación, que el sujeto, es también necesario para la constitución de toda verdad, de todo ser posible, de toda existencia.

c. de las esencias o posibles.

² *Ibíd.*

³ Sobre el concepto de verdad pensado como inherencia del predicado en el sujeto ver: G W Leibniz, “Cinco Escritos de Leibniz”, *Revista de Filosofía*, 3 pp. 51-83, Universidad de Chile, Santiago, 1962 y del mismo filósofo, “Carta de Leibniz a Arnauld 14 de julio de 1686, *Correspondencia con Arnauld*, Losada, Buenos Aires, Argentina, 2005.

Leibniz, sostiene que la esencia es razón de posibilidad.⁴ Sin embargo, dada su definición, parece difícil desembozar con claridad que se quiere decir por esencia cuando se dice que es “una razón de posibilidad”. A este respecto, algunos comentaristas han propuesto asimilar la noción de “esencia” con la de “posible”.⁵ Si llevamos a cabo la asimilación propuesta podemos pensar que por medio del análisis de “lo posible”, conoceremos de mejor manera qué es o cuál es la “esencia”.

Ser posible, podemos añadir, es el requisito mínimo para la existencia de algo. Para comprender lo que se acaba de decir, debemos establecer en primer lugar una distinción entre lo que ocurre dentro del orden de lo que podemos llamar “la realidad”.

Dijimos ya, que todo lo pensable participa de la verdad y de la existencia, pero ambas nociones, se expresan en una infinitud de grados en las llamadas “esencias” o “seres posibles”. Así, en ellas, pasa que unas son más existentes que otras en la medida que poseen mayor cualidad en su verdad, es decir mayor razón de su singularidad. Sentado esto, la primera distinción que cabe constatar aquí es la que hay entre lo “meramente posible” con la llamada existencia “fáctica o actual”. Digamos en primer lugar que resulta difícil determinar nítidamente los límites entrambos órdenes.

Para afrontar este problema nos hemos servido de un concepto que propone el profesor Ángel Luis González, llamado “los futuribles”. Estos son un cierto tipo de posibles que en un tiempo futuro podrían acceder a la actualidad, pero que sin embargo, nunca lo harán no bien gocen de cierta coherencia interna en la concepción de su intelección. De lo posible, o llamado también lo “irreal inteligible” (como los futuribles) se comenta que es: *“una idea compleja en la cual se articulan un concepto positivo y otro negativo. El concepto positivo es en ella el de lo posible en general, el de lo dotado de la radical aptitud o capacidad para existir [...] es negativo por el modo de concebir”*.⁶

Podemos añadir a lo dicho, que una de las privaciones o “el concepto negativo” que manifiesta todo “futurible” (que es una modalidad particular de lo posible) es justamente su falta o carencia de razón suficiente. En este caso, si toda vez se es en lo actual, es decir dentro del predominio del tiempo presente, es ineficiente existencialmente todo futurible, pues decimos de ellos que “aún no han sido”, pues por lo mismo, no son capaces de alcanzar la razón suficiente para dar el salto cualitativo hacia la existencia fáctica. Este último ámbito, por su parte, constituye aquel grado que se distingue de lo “meramente posible”, o de lo “irreal inteligible”, entre una de sus razones por gozar de actualidad temporal.⁷

Ahora, que esta clase “de posibles” no existan actualmente, no les resta por ello toda la existencia, pues todo posible la posee necesariamente. Por esta razón pueden ser llamados esencias, ya que poseen siempre la cualidad de ser, es decir, de existir. Son razón de unidad, y por derivación, seres verdaderos. En este sentido, es cierto decir que todo posible, así como toda esencia, existen necesariamente.

⁴ Ver G w Leibniz, “El origen radical de las cosas” en *Tratados fundamentales*, Losada, Buenos Aires, 1946

⁵ Ver Consuelo Martínez Priego, “Si es posible, existe: Una aproximación a la noción de posibilidad desde el Absoluto”, 38, 187 – 212, Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, España, 2005.

⁶ Ángel Luis González, “Lo meramente posible”, Anuario Filosófico, 27, pp. 345 – 364, Universidad de Navarra, España, 1994, pp., 348-349

⁷ Acerca de la idea de tiempo en Leibniz, pensada en relación con la noción de eternidad, recomendamos consultar el siguiente comentario: Fernando Haya, “El tiempo y las modalidades en Leibniz”, Anuario Filosófico, 38, 163 – 186, Universidad de Navarra, España, 2005.

Por otra parte, tengamos presente, que la existencia en general, es bastante más vasta que la mera existencia factual. La llamada región del entendimiento tiene por objeto no solamente las percepciones que le provee la “existencia externa, fáctica o sensible”, sino que además el infinito ámbito de “lo meramente posible”, cuya realidad existe solamente en la razón. Y es que en esta última el ser posee una proyección y una manifestación de su posibilidad infinita.

Y en este sentido podemos decir, que es en la razón donde se encuentra “el total de la realidad”, puesto que las ideas que constituyen todo objeto posible tienen por causa la actividad racional misma. Ciñéndonos a estos términos, debemos decir que tanto la verdad como la existencia son, ante todo una cualidad o “un predicado esencial” de la razón. Por esto mismo no debiese llamar la atención que aquéllas se subordinen y dependan de ésta.

d. la sustancia como razón de singularidad y la noción completa.

Cuando pensamos en las llamadas esencias posibles, debemos considerar la pluralidad de ellas; el grado de posibilidad de ser en sus infinitos grados y manifestaciones. Lo común en toda esencia es su posibilidad, fundada en su grado de inteligibilidad, que es la razón de su fuerza y composibilidad. Ahora toda esencia se distingue entre sí, justamente porque unas poseen más denominaciones posibles que otras, siendo las de mayor fuerza las que encierran mayor posibilidad de constatación de su singularidad.

Estas esencias han de poseer por lo mismo mayor existencia, lo que implica decir también que son portentos de mayor perfección, noción que Leibniz, definió como “enaltecimiento del ser”⁸. Ahora, las que dan el salto de la región de “lo meramente posible” hacia la actualidad, no se les llama simplemente “esencias posibles”, sino que más precisamente, “sustancias”.

Toda sustancia, posee una noción completa. La noción completa de la sustancia se define y determina en razón no solamente de sus cualidades, sino que también en consideración de sus predicados o accidentes existenciales.

Ahora, los predicados son una modalidad útil que sirve para dar mayor razón de “lo singular” entre lo efectivamente existente, y esto es plausible de comprender, puesto que buscar la singularidad en las cualidades esenciales como pueden ser la unidad, pensada como “yo”, o la racionalidad como atributo genérico distintivo de las almas libres, más que auxiliar la noción de lo idéntico o lo singular, la confunde y oscurece, pues tal cualidad es común, en este caso, a toda sustancia espiritual.

El aporte que hace la noción completa entonces, es que contempla la totalidad de los accidentes contingentes que padece la sustancia en su calidad de existente para dar cuenta de la distinción real que se manifiesta en ella. Así la esencia singular de Alejandro el Grande, no se define solamente en su potencia de pensar y de ser idéntico a si mismo, sino que también en que fue Rey y que conquistó Persia, por su parte Cesar, fue lo que fue, porque también cruzó el Rubicón, etc.⁹

Por medio del conocimiento de los predicados concebimos de forma más inteligible lo que es efectivamente ser “uno”. Deleuze, a este respecto, considera que la noción completa

⁸ Ver G W Leibniz, “De la felicidad”, *Escritos filosóficos*, Charcas, 2003, Madrid, España, p., 457

⁹ Ver G W Leibniz, “Discurso de Metafísica” § VIII, *Tratados fundamentales*, *op cit.*

es el gran aporte que Leibniz hace a la idea de sustancia, pues gracias a ella, se puede profundizar más aún en la razón que hay en la individualidad.¹⁰

Así tenemos que la sustancia, se puede distinguir de la esencia posible, en la razón que constata su singularidad. Puesto que aquella a diferencia de ésta ofrece inteligibilidad además en sus predicados existenciales, nociones que pese a pertenecer al llamado orden externo (confuso e inesencial), permiten aun así, proporcionar mayor razón (inteligibilidad) de su singularidad. Los predicados son, en este caso, lo que distingue propiamente a una sustancia. Deleuze a este respecto: *“El atributo expresa una cualidad y designa una esencia; pues bien, Leibniz niega definir al predicado por una cualidad, como también se niega a definir al sujeto existente, incluso <<sub ratione possibilitatis>>, como una esencia.”*

11

Lo que nos interesa, entonces, destacar en este breve examen de la noción completa es la diferencia que se establece entre lo que es una cualidad y lo que es un predicado. La cualidad, podríamos decir, constituye el o los requisitos por los cuales una cosa es lo que es; todo atributo designa una posibilidad o bien una esencia tal como sugiere Deleuze más arriba. Los predicados en cambio son contingentes, y por lo mismo accidentales, y en este sentido, son expresiones “secundarias” de lo existente, puesto que no son causa de ellos ni en éstos están contenidos los fundamentos de la razón suficiente de su existencia. Deleuze define los predicados existenciales con las siguientes palabras: *“son especies de relaciones, son relaciones con la existencia y con el tiempo.”*¹²

El predicado pertenece y se conoce dentro del ámbito de la realidad exterior, en cambio toda cualidad o atributo, pertenece a las verdades eternas y tienen su existencia dentro del orden de la racionalidad, que se diferencia cualitativamente del orden sensible, ya que su naturaleza y realidad pertenecen e interpelan dentro del orden “interno o ideal.”

e. La sustancia como razón de lo simple y la mónada.

De toda definición, según los parámetros de excelencia que el mismo entendimiento establece, se exige que sea lo más simple posible, puesto que lo simple es lo más fácil de comprender, lo más evidente en razón de su perfecta inteligibilidad. Por lo demás todo procedimiento, es tanto mejor cuanto menos gasto produzca, y en efecto ¿para qué hacer con más lo que se puede hacer con menos? Ahora, la noción de sustancia que se ajusta a estas exigencias racionales de simpleza es la mónada.

La mónada, así como toda esencia posible, posee cierto grado de posibilidad, aunque categóricamente mayor que éstas, puesto que, como ya se dijo, existe actualmente. Ahora su singularidad se piensa en razón de la cantidad de realidad efectiva que posea. Esta cantidad, al ser determinada y finita en toda individualidad, le otorga a la sustancia la cualidad de lo singular, así tanto la esencia posible como la sustancia son en su simpleza, un principio positivo de fuerza.

Ahora, desde este punto de vista, la esencia posible con la esencia sustancial son, en cierta medida, asimilables a luz de su semejante definición, mas difieren en el grado en el que se manifiestan sus atributos, pues hay, en efecto una evidente distinción cualitativa,

¹⁰ Ver Gilles Deleuze, *El Pliegue: Leibniz y el barroco*, II, 4, Paidós, Barcelona, España, 1988

¹¹ , *Ibíd.*, p 72

¹² *Ibíd.*

entre la esencia posible y la sustancia, por razones que ya han sido aludidas, mas podemos añadir una más, a saber: que esta última expresa con mayor distinción la composibilidad efectiva que une y vincula a los existentes entre sí, y es en este sentido el lugar donde se da prueba de la realidad de los compositibles.¹³ Digamos que la composibilidad vincula y permite relacionar unas mónadas con otras, pero es menester indicar en qué sentido podemos decir esto.

Cuando por ejemplo buscamos dar razón de algo en particular, muchas veces explicamos este algo o “existente” en base a otro “existente” a modo de constatar su razón antecedente, justamente con el fin de dar cuenta de cómo la posibilidad de un determinado “algo” se hizo así efectiva. Así podemos recurrir a más de una sustancia para dar cuenta de otra. Pero en estricto rigor filosófico, esto no quiere decir que estas razones antecedentes *produzcan* a la sustancia explicada, puesto que toda predicación surge desde un hecho de facto, que es la sustancia misma, y siendo ésta inteligible por sí, luego podemos desembozar sus razones desde su calidad de sujeto, que es por ello predominante y causa de toda enunciación posterior.

Ahora toda mónada establece una relación de coherencia y armonía con otras mónadas, que son compositibles entre sí, y juntas constituyen el mejor de los mundos posibles. Es preciso añadir que no todas las esencias posibles pueden coexistir sustancialmente, puesto que algunas de ellas se contradicen y repugnan, y esto es lo que permite decir a Leibniz que el mundo actual no es absolutamente necesario, puesto que podría estar constituido por otras esencias posibles (compositibles entre sí) y ser en su actualidad completamente distinto, mas lo efectivo es lo que tiene más capacidades para existir, es decir lo que encierra mayor relación y razón de su posibilidad. Se establece, podríamos decir, una “combinatoria” entre todos los posibles existentes, siendo compositibles en su mayor grado sólo algunos de éstos, que pasan a la actualidad.¹⁴

La posibilidad, así pensada, si bien es necesaria para concebir lo real y la existencia, no lo es en su razón consecuente, que se determina al escoger a una serie particular de posibles, que en efecto, son de naturaleza contingente. Ahora, cuando pensamos en “el mejor” de los mundos posibles, sin recurrir todavía a la idea de Dios que, en efecto, lo produce, debemos decir que este mundo es el que contiene mayor existencia, mayor verdad, mayor inteligibilidad, y por tanto la mayor perfección posible, es decir es el que contiene mayor razón de pensabilidad. Y siendo la mónada, ante todo, un principio positivo de fuerza simple y singular, el mundo representado monadológicamente hablando, consiste en la expresión gradual e infinita de la cualidad (o perfección) del mundo, donde se manifiesta a sazón de ello otro de lo atributos o requisitos esenciales, aún no mencionado hasta aquí, a saber, la armonía, que proponemos empezar a pensarla, como la razón de la perfecta composibilidad.

2. Cualidad moral de la razón.

¹³ La composibilidad como la relación efectiva y real en la que se comprende y conoce toda sustancia es una idea que se encuentra ya trabajada en el siguiente comentario: Juan José Padial, “La crítica hegeliana a las conversiones entre modos operadas por Leibniz”, *Anuario Filosófico*, 38, pp., 269 – 277, Universidad de Navarra, España.

¹⁴ Sobre la combinatoria entre las esencias posibles recomendamos leer: G W Leibniz, “Todo posible exige existir”, *Escritos filosóficos*, Charcas, Madrid España, 1982

a. la diferencia en la mónada: el caso de los espíritus o almas racionales.

Dentro del orden de lo sustancial, o de las mónadas, Leibniz distingue en primer lugar las entelequias de las almas. Aquéllas manifiestan una fuerza de acción mínima, que nada más permite sostener de ellas que son sustancias, o existentes de facto, no así las almas cuyo rango de acción es mucho mayor, hasta el grado, de expresar distintamente cualidades tales como la sensibilidad y la memoria (como es el caso de los animales), y entre éstas hay algunas que poseen además la capacidad de pensar, es decir de conocer. A estas últimas Leibniz llamó espíritus o almas racionales.

Ahora bien, antes de seguir avanzando, es menester detenerse en otra cualidad, que no habíamos mencionados anteriormente, nos referimos a “la acción”. De modo general podemos decir que ésta consiste en: “la razón del cambio que manifiesta toda sustancia”. Es preciso desembozar mejor qué se quiere significar con esto; la acción, podemos decir, es una expresión espontánea en la sustancia, y esta fuerza se determina en el grado que la sustancia manifiesta en ordenar y organizar sus percepciones, mientras más inteligible se manifieste la intelección en el agente, por lo mismo, mayor, se puede decir, será su rango de acción.

En efecto, cuando la sustancia es además capaz de abstraerse de las ideas confusas cuya fuente están principalmente en los sentidos, y obrar conforme a nociones cuya inteligibilidad alcanza a sazón de su misma capacidad de pensar, tenemos entonces que la susodicha sustancia manifiesta la posesión de una nueva cualidad en su acción, que es la propia del agente voluntario, a saber; la libertad.

El alma libre lo es en razón de participar y ser testigo activo de la racionalidad. Estas almas además de apereibir el orden fenoménico existencial poseen por objeto distinto de sus percepciones e ideas su propia e interna naturaleza racional, fuente de toda intelección posible. A sazón de ello son almas partícipes de la sublime experiencia del conocimiento.¹⁵ Ahora qué es lo que pueden conocer o cuál sería este contenido sublime, a saber: las verdades eternas sobre las cuales se funda todo conocimiento posible.¹⁶

Así, la posesión efectiva de la racionalidad, permite el acceso justamente al conocimiento de las causas que permiten determinar cuál es la “la razón suficiente” de todo lo pensable, es decir de lo verdadero y todo lo existente, y así es también cómo éstas sustancias acceden a la noción sublime y trascendental de la divinidad, idea en la que iremos profundizando en estas páginas, aun capítulos.

Hasta aquí podemos constatar una dependencia o subordinación de la existencia, la verdad y lo real a la región del entendiendo u orden racional como también le hemos llamado aquí, puesto que “la existencia” (el ser en general) encuentra sus causas en ésta. En este sentido, se puede asimilar a esta región del entendimiento con “la esencia” de la existencia, puesto que es la que da *razón* y *causa* de ella.

Pero es preciso mencionar todavía qué hemos de entender por principios, puesto que todo lo pensable se funda sobre éstos. Veamos en qué sentido: cuando se dice por ejemplo, “*todo lo posible, existe necesariamente*”, se puede decir que esta proposición posee un carácter de principio, puesto que toda razón de inteligibilidad y posibilidad trae por consecuencia necesaria cierta noción de ella, que reclama por ello el grado mínimo

¹⁵ Ver G W Leibniz, “Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón”, en *Tratados Fundamentales*, § 4

¹⁶ Ver G W Leibniz, “Monadología”, *Tratados fundamentales*, §29

de existencia. Ahora, podríamos objetar diciendo que no se puede llegar a demostrar distintamente, que lo que no es “uno”, sea imposible que exista, pero esta misma carencia de demostrabilidad de los principios, es según Leibniz, una característica de ellos, mas su fuerza persuasiva a sazón de la evidencia que tienen los enunciados con carácter de principios son suficientes para dar cuenta de su indudable verdad. Por ejemplo, podemos señalar que todo lo verdadero encuentra su razón en el principio de identidad, lo falso, por su parte, en lo imposible, que se ciñe al principio de contradicción, y ambas nociones a su vez descansan en el principio de razón suficiente, que exige, la susodicha identidad y no-contrariedad. *“Así pues –señala el filósofo de Leipzig- es preciso que se los admita sin inconveniente o bien será necesario renunciar a toda investigación de la verdad.”*¹⁷ Deleuze, por su parte, caracteriza a los principios como “gritos de la razón”, voces que se oyen necesariamente cuando el entendimiento se toma por objeto de si mismo.

Nos gustaría añadir además que las proposiciones llamadas principios, dan razón finalmente de “las cualidades o atributos.” Veamos esto con el siguiente ejemplo: la vigencia del principio de continuidad, nos permite pensar la existencia actual como una secuencia sustancial perfectamente ordenada (es decir sujeta a razón), y así esta razón de composibilidad nos permite acceder al conocimiento de una cualidad esencial que es la armonía, puesto que toda sustancia encuentra su razón de posibilidad dentro de todo lo que efectivamente existe.

Hasta aquí hemos dado mención de algunos atributos fundamentales, entre ellos, la existencia, la singularidad, la posibilidad, la armonía, requisitos de los cuales participan todas las esencias posibles gradualmente a su medida. Pero cuanto mayor sea la existencia, ésta misma se va haciendo por lo mismo más sublime, puesto que van dándose a conocer “nuevos” atributos, “nuevas” nociones que traen consigo nuevas perfecciones y excelencias, que van dando cuenta de “mayor razón”, y por lo mismo de nuevos ámbitos de la existencia.

En la esencia posible podemos decir, conocemos las causas o requisitos para la existencia, en cambio en los espíritus, se muestran y se conocen además las cualidades que dan razón de las finalidades de toda “acción”. Recordemos que toda acción, es ante todo, racional.

Digamos desde ya que no todas las cualidades tienen por origen un requisito de orden exclusivamente lógico (cualidades como “la unidad”, dijimos ya, se fundan en la inteligibilidad de algo, así como “lo verdadero” requiere la no contradicción; ambas son consecuencias de una exigencia meramente formal). Pero la existencia, no responde únicamente a esta clase de parámetros, pues ser en base a razones, implica con la misma fuerza, que se es sujeto a un “deber ser” de la existencia.

Ahora este “deber”, complementa la necesidad lógica con la llamada necesidad moral (que en rigor debe considerarse hipotética). En consideración de ambas se constituye, en efecto, la ontología leibniziana.

b. de “la esencia posible” a “la esencia divina”.

Entre la esencia posible y la esencia divina hay una infinita distinción de grados. Toda cualidad que en aquélla es mínima, en ésta es infinita, es decir se trata de una noción que es absolutamente perfecta. La esencia divina, es pensada así como la razón suprema, la causa del total de la realidad. La esencia divina es aquella idea que permite concebir la

¹⁷ Ver G W Leibniz, “Sobre los principios”, *Escritos Filosóficos*, op cit.

noción de entendimiento en su grado absoluto, es decir como ente productor, y por tanto responsable, de toda existencia.

Semejante a toda mente, la esencia divina, no percibe únicamente lo existente de facto, sino que además, y distintamente, todo aquel vastísimo ámbito de la posibilidad en sí. En efecto, en la esencia divina, la existencia se piensa a partir de nociones antecedentes o previas al fenómeno de la llamada “creación”, instancia donde todas las esencias son todavía nada más que posibles. Por ello es en Dios, dónde se concibe el lugar por excelencia para pensar la llamada “ciencia de simple inteligencia”, cuyo objeto consiste únicamente en la consideración de los posibles.

Ahora, debemos considerar, que la esencia divina exige ser pensada no sólo como una mera acción intelectual, sino que al mismo tiempo la esencia divina se expresa también como un principio de acción absolutamente libre y voluntario. Lo que se traduce en la afirmación que reza que, entre la multiplicidad de esencias posibles que ésta infinita razón percibe, escoge algunas entre ellas para concebir lo mejor, que son, en efecto, las sustancias con las que actualiza el mejor de los mundos posibles. Todas ellas así conforman la razón que da coherencia, armonía y unidad al mejor mundo.

“El mejor de los mundos posibles”, no es una realidad que está puesta en las cosas exteriores que constituyen este mundo óptimo, sino que más bien es una concepción racional que en principio está en potencia en el entendimiento, puesto que se trata aquí de una intelección o acción adecuada que concibe y produce lo mejor. Así es cómo entonces asistimos al requisito mínimo por el cual se hace efectiva la libertad, a saber; conocer y poder escoger lo mejor. La libertad, en primer lugar, es una potencia, así como toda otra cualidad, insistimos, de la racionalidad.

La libertad es la cualidad o condición necesaria sobre la que se fundamenta la moral. Así mismo debemos tener presente que la libertad es, por tanto, razón de moralidad. Los espíritus libres, de hecho, son los escogidos para habitar, el llamado por Leibniz, reino moral de la gracia. Bien, cabe preguntar todavía, cuál es el objeto de la moral. Podemos decir, por ahora, que su objetivo es siempre regular el acto, es decir encausarlo hacia sus fines.

Ahora bien, el fin de la razón, ciñéndonos a los términos de la presente exposición, es concebir efectivamente la mayor inteligibilidad, pensar lo “uno”, la razón de la multiplicidad, es decir, concebir la armonía. Podemos añadir además que el mayor grado de coherencia en las razones, se encuentra siempre en la adecuada consideración de sus cualidades, esto quiere decir en primer lugar, que mientras más cualidades se consideren efectivamente en una noción, más razón de ella se da, y asimismo más sublime se vuelve el objeto o concepto referido. Toda cualidad, dijimos, es una fuerza positiva o bien siempre designa una esencia, y entre sus denominaciones morales podemos mencionar, la libertad, también, la justicia, el amor, el poder, la bondad, entre otras nociones que se tienen como espontáneas en la sustancia espiritual. Recordemos que en la metafísica de Leibniz, conceptos tales como el bien, la honestidad no son meramente accidentes en las criaturas sino que son atributos innatos, es decir eternos en ellas. Asimismo, “el poder” es también un conato espontáneo que expresa toda sustancia, sobre el cual se impone la moralidad que en efecto busca regular.

Ahora bien lo que interesa destacar, desde ya, es que toda esta “segunda” clase de cualidades o excelencias que podríamos designar de modo general como “morales y piadosas”, son el legado principalmente de la tradición teológica cristiana en la metafísica de nuestro filósofo.

Si bien ya en la filosofía de la antigüedad leemos elogios a la justicia y a otras denominaciones o cualidades éticas, sin embargo, el cristianismo proporciona las superiores entre éstas, y la primera entre ellas, no es otra sino la fe. Materia que ha de corresponder al análisis de los siguientes capítulos.

Ahora, así como distinguimos cualidades lógicas de otras morales, podemos señalar el caso de algunas que son sintéticas de ambas, como podría ser el caso de la cualidad de la sabiduría, la belleza y la felicidad. Que sean sintéticas, quiere decir justamente, que su noción envuelve tanto nociones “lógicas” como “morales”. Ahora es materia de los capítulos detenerse en el examen de cada una de ellas.

En Dios los requisitos morales son necesarios, es decir, cuando se presta a crear lo mejor lo hace teniendo en consideración todas las llamadas cualidades, pues de una noción como la divina no se podría esperar otra cosa. Ahora bien la noción del ser perfecto, obliga una mención al siempre complejo de comprender “argumento ontológico”.¹⁸ Asunto éste en el cual no pretendemos profundizar aquí, sino nada más anunciar la dificultad, que desde la filosofía de Leibniz se pretende resolver, a saber: ¿es posible que todas las cualidades existan en un mismo sujeto?, a esta pregunta, sin entrar en un análisis detenido de las razones que tampoco estamos en condiciones, honestamente, de dar cuenta aquí, digamos nada más, que Leibniz, ha de creer que es efectivamente posible pensar toda perfección posible en un mismo sujeto.

Pero, digamos desde ya, que toda cualidad es posible de ser pensada y predicable en un sujeto, siempre y cuando se respete la armonía que debe existir entre ellas. La armonía es condición o requisito necesario para la existencia de cada una de ellas. Esto quiere decir, en primer lugar, que la existencia de una posibilita a la otra, es decir, es razón de ella. Por lo mismo se puede añadir que la inexistencia de una omite a su vez todas las demás, en este sentido *deben ser* todas las cualidades composibles entre sí. La realidad de la idea de Dios se pone en juego justamente en esta capacidad de la razón para pensar la armonía de las “cualidades” en el mismo sujeto. Pensar la armonía es el esfuerzo que debe abrazar toda razón libre, es decir que tienda hacia “lo mejor.”

c. Dios: “regio idearum” o la región “de lo esencial”.

Toda cualidad, hemos dicho, tiene existencia solamente dentro de la que hemos llamado hasta aquí, región del entendimiento, pues en éste se descubren, y en razón de éstas se conoce y comprende qué es “la realidad.”

Ahora bien, la felicidad como cualidad racional, tiene por lo mismo su realidad afincada en el entendimiento, y por tanto, la felicidad, así como su opuesto que es la miseria sólo existen para los espíritus. Si bien es cierto que el dolor y el placer se constatan en los animales, esto no es razón suficiente para decir que ellos son desgraciados o dichosos, puesto que ambas denominaciones son consecuencia de la capacidad efectiva de la reflexión.

En este sentido, siendo la felicidad una realidad de la mente, lo es siempre y únicamente en razón de pensar la armonía ¿Armonía entre qué? Entre las que hemos

¹⁸ Al respecto recomendamos la muy valiosa recopilación de todas las formulaciones y comentarios de Leibniz en torno al “argumento ontológico” dentro de su obra conocida, textos que le sigue un respectivo comentario por parte de la profesora encargada de su edición. Ver Consuelo Martínez Priego, “Las formulaciones del argumento ontológico en Leibniz”, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, España, 2000.

denominado aquí como cualidades esenciales. Los alcances precisos e implicancias de esto, son el objetivo a desarrollar en las próximas páginas.

Así tenemos que el estudio de los fundamentos de la felicidad, nos remite hacia las cualidades mismas de ella. Y siendo, una búsqueda que se juzga dentro de los ámbitos del propio entendimiento, tenemos que esta región puede ser considerada, por lo mismo “esencial” en asuntos de felicidad, o como hemos de argumentar más adelante, en asuntos en torno a las finalidades.

En la “Regio idearum”, en efecto, encontramos las nociones simples de lo existente, simpleza cuyo correlato o expresión se da en el mundo de forma gradual y de infinitas maneras. A este respecto Deleuze añade acerca de esta característica que presenta el pensamiento de Leibniz lo siguiente: *“hay dos polos, uno hacia el que todos los principios se repliegan juntos, otro hacia el que todos se despliegan por el contrario, distinguiendo sus zonas. Uno de esos polos es: Todo es siempre una misma cosa. No hay más que un solo y mismo fondo. Y el otro: Todo se distingue por el grado, todo difiere, por la manera... Son los dos principios de los principios. Pues ninguna filosofía ha llevado tan lejos la afirmación de un solo y mismo mundo, y de una diferencia o variedad infinitas de ese mundo.”*¹⁹

El polo del repliegue, podemos identificarlo con la región del entendimiento, de carácter interno, y el del despliegue podemos considerarlo y comprenderlo dentro de la denominación general de mundo que también comprende el ámbito de lo empírico y fenoménico. Siendo aquella la que da razón de la segunda, tal como hemos dicho, podemos decir que en el polo de lo racional, se halla “lo esencial”²⁰, es decir donde se dan las últimas razones de todas las cosas, entre ellas, como iremos viendo, también de la felicidad y sus fundamentos.

¹⁹ Ibid, p 79

²⁰ “la ontología - señala Gloria Casanova- busca sus orígenes en la metafísica de la esencia, y lo real se define desde la formalidad de la esencia”. (Casanova, “El entendimiento absoluto...” op cit, p 11)

III. DE LA FELICIDAD Y LA DETERMINACIÓN DE SUS FUNDAMENTOS.

1. Felicidad en la armonía y en el placer.

a. definiciones de felicidad en Leibniz.

En primer lugar, de la felicidad se dice con Aristóteles que es la perfección y el fin de la vida. En este sentido, puede ser llamada con justa razón cualidad o “predicado esencial”, porque en la felicidad se constata un apetito innato del alma racional y no un mero accidente de ella. Todo acto tiende hacia una finalidad, y en los espíritus ésta es la felicidad. En este sentido, se puede afirmar, que la felicidad forma parte de las causas finales de la razón. No está de más decir que las causas finales, según Aristóteles, pueden ser consideradas también como una modalidad de los principios, puesto que todo principio encuentra su razón en sus finalidades o en sus efectos.²¹

Aristóteles, por otra parte, señala que hay cosas que se elogian puesto que son útiles para conseguir y posibilitar otras, pero en el caso de la felicidad no cabe duda que ella se basta a sí misma, y en este sentido es el ejemplo por antonomasia de “lo mejor”. A propósito el filósofo señala:

“En general consideramos perfecto lo que se elige siempre por sí mismo y nunca por otra cosa. Tal parece ser eminentemente la felicidad [...] mientras que los honores, el placer, el entendimiento y toda virtud los deseamos ciertamente por sí mismos (pues aunque nada resultara de ellas, deseáramos todas estas cosas), pero también los deseamos en vista de la felicidad, pues creemos que seremos felices por medio de ellos. En cambio nadie busca la felicidad por estas cosas, ni en general por ninguna otra.”²²

Pero ¿Qué es la felicidad? Ya hemos dado una definición de ella, a saber; qué es la finalidad del acto racional. Pero no es ésta la única noción que de la felicidad se puede ofrecer. Leibniz al menos, por su parte, ofrece dos definiciones más, la primera de ella nos dice que la felicidad, consiste en “pensar la armonía”. La otra designa esta cualidad del alma racional como “placer duradero.” Cabe decir, que no hay contradicción ni repugnancia alguna entre una definición y la otra, puesto que la fuente por excelencia del placer duradero, según el filósofo, ha de consistir justamente en pensar “la armonía”, por razones que iremos conociendo y profundizando en la medida que avancemos.

La felicidad, ya dijimos, sin la reflexión no existe, es una cualidad racional que rige exclusivamente para los espíritus. Siendo su fuente el entendimiento, por lo mismo no debe

²¹ Aristóteles, *Metafísica*, Libro V, 1, Sudamericana, Buenos Aires, Argentina, 1976.

²² Aristóteles, *Ética a Nicomaco*, I, 4, C3C, Madrid, 1994

parecer extraño que ha de ser una vida conforme al pensamiento, el principal medio, que conduce y conlleva a las sustancias racionales hacia la felicidad. “*La felicidad –sostiene por su parte Leibniz- ha de consistir en el estado espiritual máximamente armónico. La naturaleza del espíritu consiste en pensar; por tanto, la armonía del espíritu consiste en pensar la armonía*”.²³

¿Armonía entre qué? Armonía entre las cualidades que dan razón de la felicidad, que por lo mismo podemos denominar también como sus fundamentos. Pero antes de profundizar en ellos, digamos que “pensar la armonía”, no remite exclusivamente a una acción teórica, o bien, a un acto meramente intelectual, sino que el saber y el acto en general, tiene al mismo tiempo una expresión práctica y externa, lo que en términos simples consiste en un obrar bien, es decir, ceñido a virtudes. Pues ya admitía Aristóteles que “*vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz*”²⁴. En Leibniz, por su lado, la efectividad de la felicidad ha de consistir en pensar y en hacer el bien.

La virtud, podríamos añadir, es la expresión “externa” y “práctica” de las cualidades de la razón. Ahora la virtud, no por ello deja ser una realidad, ante todo, interna, es decir racional. Aristóteles la definió, de hecho, como “excelencia de la mente”.²⁵ Por su parte, Leibniz, por virtud entiende sencillamente un “obrar conforme a razones”²⁶, y en su sentido formal, la razón es excelente a sazón de las cualidades, tanto formales como morales, que la fundamentan, y por consecuencia el virtuoso es el que piensa y hace el “bien”.

Por lo demás no debemos olvidar que la razón, es el acto, en su sentido lato, y así, en rigor, no hay distinción real entre el pensar y el obrar, ambas “instancias” sólo dan cuenta de los diferentes grados en que se manifiesta el mismo acto. Por tanto, el análisis de la felicidad visto en estos términos, nos remite no solo a un asunto reflexivo, sino que también y particularmente a una cuestión ética y moral, ámbito desde el cual se determina y específicamente qué tipo de prácticas se identifican con el buen y “adecuado” uso de “la voluntad”.

b. el placer es sensación de perfección.

La felicidad proponemos pensarla aquí, en primer lugar desde las definiciones formuladas por el filósofo, y luego en los atributos o fundamentos de ella, que van apareciendo en la medida que desembozamos las definiciones.

Hasta aquí hemos dado breve mención a dos concepciones de la felicidad, a saber: la que la designa como “pensar la armonía” y la que la identifica como “placer duradero.” Lo común de ambas denominaciones es la constatación de cualidades en ellas, como son en efecto, la armonía y el placer.

Para empezar a profundizar en los fundamentos de la felicidad, es menester ante todo, detenerse en estas cualidades y tratarlas temáticamente. Proponemos partir aquí, por la noción del placer, en primer lugar, con el fin de profundizar y dar mayor razón de inteligibilidad a la definición misma de la felicidad que sostiene que ésta consiste en “el placer duradero.”

²³ Ver G W, Leibniz, “La profesión de fe del filósofo”, *Escritos filosóficos*, op cit.

²⁴ Aristóteles, *Ética a...*, op cit., I, 4

²⁵ *Ibid.*, X § 7.

²⁶ Ver G W Leibniz, “De la Sabiduría”, *Escritos filosóficos*, op cit.

Lo primero que podríamos decir del placer, es que éste vendría a ser el átomo de la felicidad, ya que ella misma en efecto lo es, pero, como se dijo, “duradero”. *“La felicidad, es por así decirlo un camino entre los placeres; y el placer no es más que un paso delante hacia la felicidad, el más corto que se puede dar en función de las impresiones actuales.”*²⁷ El placer, por su parte, según el mismo filósofo, es una “sensación de perfección”, por ello todo lo que incita placer es tenido en principio por “positivo” y “bueno”. Digamos que lo efectivo, verdadero o positivo, es asimilable con la noción moral de lo bueno, o del bien en general. Cabe tener en consideración aquí que todo lo existente en sus cualidades expresa cierta cantidad y cualidad de perfección, y mayor aún es la perfección que poseen las sustancias que participan y constituyen el “llamado mejor de los mundos posibles”.

Además cabe añadir que todo existente es, en su noción simple, en base a sus cualidades esenciales, es decir, es portento de fuerzas efectivas y positivas. Así, lo que llamamos “mal” en la existencia, en estricto rigor no lo es tal, puesto que éste no existe, ya que su ser consiste en la pura negatividad ¿De qué? A saber; del bien, cualidad que se asimila o se considera también como una noción exclusivamente positiva. A este propósito²⁸ sostiene Leibniz: *“el bien menor se presenta a veces bajo el aspecto del mal”*.

Y así se puede afirmar que todo lo existente, en su calidad de mónada, expresa la razón de su “excelencia” cada cual a su manera. Por esta razón, se puede decir, que en efecto todo existente puede incitar el placer en el espíritu, ya que es la perfección su más íntima cualidad, y en este sentido se puede decir que todas “las cosas” son en potencia “fuentes del placer”. Con respecto al origen del placer Leibniz sostiene:

“La alegría es un placer que el alma siente en sí misma. El placer es la sensación de una perfección o excelencia en nosotros o en otra cosa; pues también es agradable la perfección de cosas que nos son ajenas, como la inteligencia, la valentía y especialmente la belleza en otro ser humano, y también de un animal, y hasta de una criatura inanimada, pintura u obra de arte”²⁹

c. de la excelencia del placer.

Digamos que la excelencia del placer no ha de consistir en la intensidad y magnitud de su sensación, sino que más bien, lo que se valora con respecto a éste es que sea duradero o permanente, es decir, aquel modo del placer que constituye el ser de la felicidad. Pero agreguemos también que no se debe esperar un placer continuo e inmutable, puesto que no sólo es imposible, como ya lo sugería Aristóteles, sino que además poco deseable según el mismo Leibniz: *“Quien no ha probado cosas amargas no merece las dulces, y ni siquiera las apreciará. Es la ley de la alegría el que el placer no sea uniforme, pues produce tedio y nos hace insensibles y tristes.”*³⁰

Tampoco se debe buscar el placer máximo. Leibniz señala que ésta es una noción del pensamiento quimérica, imperfecta e inadecuada hablando en estricto rigor metafísico, puesto que no hay razón para pensar que exista un límite en la concepción del placer. Por

²⁷ G W Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, I, XXI, § 42, Alianza, Madrid, 1992.

²⁸ G W Leibniz, “Profesión de fe del filósofo”, *Escritos filosóficos*, op cit.

²⁹ G W Leibniz, *“De la felicidad”*, *ibíd.*, p 455

³⁰ G W Leibniz, “El origen radical de las cosas”, *Tratados fundamentales*, op cit., p 175

lo demás parece contrario a la razón sostener que se pueda llegar a conocer de forma distinta todos los placeres, de modo tal que se pueda predicar con seguridad de éste en su grado “máximo.”

El placer es una fuerza genuina de la sustancia, lo que es decir una cualidad de ella, razón por la cual debe ser considerada como una expresión racional, por tanto interna e innata al alma, y aunque su interpelación en el espíritu pueda ser pasajera y motivada por deleites sensibles, éste siempre remite al contenido eterno y esencial puesto en el alma, y su manifestación, así como todas las excelencias o “cualidades esenciales” tienden al infinito en la sustancia individual.

En segundo lugar, descartada la posibilidad metafísica de un placer máximo, Leibniz sostiene que el placer en magnitudes excesivamente altas tampoco significa su mejor expresión, puesto que no siempre es bueno ni saludable. Por ejemplo, un placer muy grande aturde al espíritu, y puede por lo demás alterar y comprometer la salud del cuerpo, como sucede a veces con una euforia desmedida, o con una sensación de placer tan alta que nos deja insensibles o desatentos para con otras cosas, siendo estos estados placenteros más cercanos a la estupidez que a la excelencia que de éste debiésemos esperar. Y así se concluye que: por más que los sentidos sean, en efecto, una fuente de placeres muy altos e intensos, en ellos, Leibniz (y en general gran parte de la tradición filosófica que le antecede), no halla la dignidad y nobleza del placer, puesto que como dijimos lo que importa no es tanto su magnitud, sino que más bien su durabilidad, y para aprehender ésta última es menester acudir a las llamadas fuentes auténticas o puras de aquél.

Y es que la realidad de la felicidad si bien necesita del placer, ella no se manifiesta nada más que en la consecución de éste. No porque una cosa sea simplemente placentera, querrá decirse que es por ello, y sin más “lo mejor”, sino por el contrario, se puede recalar a sazón de un cierto placer en desdichas posteriores que se suceden a consecuencia de satisfacer, precipitadamente, toda clase de agrados circunstanciales. Leibniz acerca de esto último sostiene que: *“La alegría presente no hace feliz si no tiene permanencia, y más bien es infeliz quien por una breve alegría cae en una larga aflicción.”*³¹

La administración y suministración cotidiana del placer en vías de la felicidad, no basta nada más con la consecución de éste, recordemos que la felicidad consiste en la expresión armónica de sus cualidades, de las que sin duda, el placer participa, pero no arbitraria y aisladamente, sino que en razón de los demás atributos necesarios, que hemos de ir mencionando y estudiando en la medida que avancemos.

La armonía se quiebra si se abusa del placer, lo que implica la imposibilidad de la felicidad misma, y peor aún, el espíritu, puede caer a sazón de este arbitrario y desmedido uso del placer en la miseria, y al respecto de ella nos dice el filósofo:

“la perfección que hay en algunos placeres actuales debe de subordinarse principalmente a la preocupación por las perfecciones que son necesarias para no verse hundido en la miseria, que es el estado en el que se va de imperfección en imperfección, de desdicha en desdicha.”³²

Vemos entonces, que el asunto de la felicidad nos remite nuevamente a un asunto en torno al “cuidado” del acto, por tanto a los fundamentos éticos de éste, ya que la felicidad se pone en juego en ello. Así nos podemos dar cuenta que el problema que toca a lo “mejor”, es

³¹ Ibid.

³² G W Leibniz, *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*, I, XXI, § 58

decir a la felicidad, compete no tanto al placer en sí mismo, sino en el determinar cuáles son las legítimas fuentes y medios para extraer y hacerse de éste en consideración de salvaguardar otros “bienes” considerados también como necesarios para “la razón que obra conforme a fines”.

d. la preeminencia del pensar y de la sabiduría en asuntos de felicidad.

Con respecto a este último aspecto, a saber el de las auténticas o mejores fuentes del placer, Aristóteles ya sostenía que cada placer es conforme a la naturaleza de cada cual, viendo las cosas así no resulta difícil comprender que el camello prefiera la paja al oro, ejemplo que pone el filósofo sirviéndose de una expresión de Heráclito de Efeso. En lo que respecta al hombre, cuya definición es la de animal racional, se ha de considerar que los placeres que por excelencia le corresponden a éste, han de ser justamente aquellos que mejor expresen su esencia inteligente. Y teniendo esto en consideración, la fuente de estos placeres ha de ser de carácter interno o bien, una expresión netamente espiritual.

“Lo que es propio de cada uno por naturaleza es también lo más excelente y lo más agradable para cada uno; para el hombre será por tanto, la vida conforme a la mente, ya que eso es primeramente el hombre. Esta vida será por consiguiente la más feliz.”³³

Aristóteles, en este mismo sentido, añade que la felicidad, existe y se extiende cuanto más es la capacidad de “contemplación” que se posea, es decir, la capacidad de conocer y aprehender la verdad en base justamente a la inteligencia que se manifiesta propiamente en el alma, pues esta actividad de la contemplación, según señala es por sí misma preciosa. El pensamiento es así la región propiamente de la felicidad, y en aquél se descubre también el valor de la virtud, que debe ser el acicate y razón que subyace y determina todo acto voluntario.

Por otra parte, cabe añadir que la felicidad al no ser un estado inmutable, nada impide pensar que también sea una cualidad cuyo crecimiento sea progresivo. La felicidad por Leibniz pensada, se trata de un camino por el que se va en vías de nuevos y sucesivos placeres,³⁴ y uno de los medios que garantizan la permanencia en este camino lo constituye la experiencia del saber y del conocimiento en general, inclinación innata del hombre cuyo fin no es otro sino penetrar en la “luz” natural de la razón.

El saber, siendo una cualidad infinita, a la criatura no les dado aprehender su noción total, de modo distinto y absoluto, mas esta incapacidad, no debe ser alarmante y desesperante como a veces insinúan “los escépticos”, sino que por el contrario edificante, puesto que no deja de ser cierto que en todo saber se puede llevar a cabo una mayor profundización, y todo enaltecimiento del ser es por sí mismo cosa regocijante, así la sensación de perfección, que define al placer es por lo mismo más sublime y por lo mismo mejor.

El saber perfecciona a la inteligencia y la virtud perfecciona a la voluntad, y en este sentido se ha de considerar a la sabiduría propiamente como la cualidad más cercana y propia de la felicidad, puesto que “sabio”, es quien conoce las fuentes internas y genuinas del placer, reposa y obra en función de ellas. O dicho de otra forma, el sabio concibe el

³³ *Aristóteles, Ética.. op cit., X, 7,*

³⁴ Ver G W Leibniz, Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón”, § 18.

placer desde las cualidades racionales, que son su más íntima y preciada posesión. Leibniz, por su parte, define sabiduría como “ciencia de la felicidad”. Cifrándonos a esta definición, podríamos decir que toda sabiduría, ante todo, piensa en la felicidad, y por consecuencia, en sus causas, es decir en las cualidades que la posibilitan y la hacen efectiva.

2. Fundamentos de la felicidad conforme a requisitos y a finalidades.

a. razón y divinidad.

Hemos propuesto aquí conocer la felicidad por medio de sus fundamentos, es decir conociendo primero sus cualidades o predicados esenciales, denominaciones que se diferencian de otras que podríamos considerar accidentales o inesenciales de ella. Ejemplo de estas últimas pueden ser la riqueza, el éxito, el premio, entre otras nociones que pueden ser asociadas con la felicidad, pero que no dan razón suficiente de ésta, puesto que ninguna de tales denominaciones se ha de considerar como necesaria para alcanzarla, no bien en ellas sea siempre posible representarla o ejemplificarla, recordemos que todo predicado en efecto sirve para dar mayor razón de singularidad del sujeto que se quiere significar, en este caso el de la felicidad.

En primer lugar, la cualidad o fundamento predominante de la felicidad es “la razón” misma que en efecto la produce. La razón posee incluso anterioridad a cualquier otra cualidad no bien siempre ella misma la hemos de conocer por medio de la noción de otras, como pueden ser la verdad, la existencia, la singularidad entre otras. Ahora, la razón no por ello deja de reclamar cierta “anterioridad”, más aun cuando la idea de Dios obra como sujeto trascendental de ella. Ejemplo de ello, es justamente la ciencia “antecedente” de “simple inteligencia”, en la que Dios concibe primeramente toda esencia en su mera condición de posibilidad, para luego determinarse a crear y hacer efectivo “lo mejor”.

La divinidad, como sujeto de la razón, debe por lo mismo ser considerada también como un fundamento capital de la felicidad, puesto que a partir de la incuestionabilidad de su existencia se da por garantizada la realidad efectiva tanto de los requisitos como de las finalidades que encausan hacia ella.

Si lo verdadero y lo existente se asimila con lo pensable, podríamos decir que prevalece un criterio racionalista de la verdad y de la existencia, lo cual es cierto, pero en Leibniz asistimos también a un racionalismo subordinado ¿A quién? A la idea Dios, que es, ante todo, razón suprema. Ahora este problema es el objeto del próximo capítulo, nada más, por ahora queremos destacar las razones por las que, tanto la razón como la divinidad merecen ser considerados como los requisitos capitales o primarios de la felicidad.

Digamos, de inmediato que la divinidad, en tanto, sujeto de la razón, ha de traer consecuencias de las cuales algo cabe advertir aquí. En primer lugar, la idea Dios en Leibniz, no es exclusivamente una noción fundada en una concepción racional o filosófica. De ella también participa con la misma fuerza la idea de Dios legada por la tradición teológica cristiana medieval, asunto que profundizaremos más adelante.

Pero si nos interesa destacar, ahora, que la modalidad teológica de la idea de Dios, le añade y trae consigo nuevas cualidades esenciales, que son propiamente las del Dios de

la religión, y que pasan también a pertenecer al contenido eterno de la razón, por la sencilla razón de que la divinidad es el sujeto del entendimiento cuando éste se toma por objeto a sí mismo. Entre estas cualidades piadoso-teológicas encontramos la omnipotencia, la omnisciencia, la justicia perfecta, la bondad, misericordia, entre otras denominaciones, cuya manifiesta dependencia moral las distingue de otras que podemos considerar más bien de carácter lógico-formal, como pueden ser la verdad, la singularidad y la misma armonía, aunque, para Leibniz toda cualidad siempre contiene algún grado de razón moral, puesto que “lo moral”, en último término, participa de la razón suficiente de todas las cosas.

b. de la necesidad y su modalidad moral o feliz.

Hasta aquí hemos dado mención de cuatro fundamentos capitales de la felicidad, a saber; el placer, la razón, Dios y la armonía. Por ahora, proponemos seguir en esta tarea cuyo fin es en primer lugar, identificar las cualidades que posibilitan, es decir fundamentan la felicidad. Enumerar los requisitos de la felicidad, no es otra cosa que identificar qué es lo estrictamente necesario ¿Necesario para qué? Necesario para concebir felicidad.

Para comprender la idea de necesidad que pretendemos aprehender aquí, debemos decir en primer lugar que se trata ella misma de una cualidad o perfección, pero antes de justificar su excelencia debemos determinar de qué modo Leibniz predica acerca de la necesidad.

En primer lugar, el filósofo sostiene que existen las verdades de razón, de un lado, y las verdades de hecho, por el otro. La diferencia entrabmas consiste en que aquéllas son necesarias, sujetas al “principio de contradicción” y estas últimas, en cambio son contingentes, es decir, sujetas al “principio de razón suficiente”. El principio de contradicción nos dice que una misma cosa que “es”, no puede en el mismo caso “no ser”. En efecto, si es posible predicar del ser y del no ser en una misma sustancia, el entendimiento se vería obstaculizado y negaría de este modo, toda vez, sus propias reglas y el contenido de sus percepciones, y así podemos constatar cómo opera, por derivación, otro de los principios necesarios, a saber, el de identidad, que en la introducción ya fue analizado. Y es que sobre ambos se edifica y posibilita todo discurrir verdadero en torno a una misma cosa.

Ahora, al ámbito de la necesidad, se distingue del contingente, que es aquel que corresponde propiamente a la sustancia, que es sujeto no solo de cualidades sino que también de afecciones y accidentes. En la contingencia las cosas pueden acontecer de infinitas maneras, puesto que la noción de cada sustancia, en tanto está en el mundo, manifiesta la proyección de su ser, en la infinita gama de sus propias posibilidades.

Lo posible, ya lo dijimos, es lo susceptible de ser explicado, aquello de lo que se puede dar razón y, por tanto, ser distintamente comprendido, y así, y a modo de ejemplo, se puede predicar acerca de una próxima catástrofe natural, como la caída de un enorme meteorito sobre el planeta, dando una exposición convincente de sus causas por más que esto no ocurra jamás, pero no nos es posible dar cuenta con verosimilitud de un triángulo de cuatro lados, puesto que este enunciado atenta contra el principio de contradicción y de identidad, es decir contra las reglas del mismo entendimiento.³⁵

El orden de la contingencia, no es necesario, pero está sujeto al principio de lo óptimo, o al de lo “mejor”, y esto implica afirmar que la contingencia queda de igual forma

³⁵ Acerca de la definición y distinción terminológica entre necesidad, contingencia, posibilidad, querer, consentir entre otras, ver G W Leibniz, “En torno a la libertad y la necesidad”, en *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, op cit. O también se puede consultar “La profesión de fe del filósofo”, *Escritos filosóficos*, op cit.

determinada. Ahora ya hemos dicho que la razón del mundo, en Leibniz, es pensada desde la noción de posibilidad, pero el destino de ésta depende siempre del acto divino. Decimos esto, porque el orden de la contingencia está sujeto a una “necesidad moral” o “hipotética”, cuya realidad queda garantizada por Dios mismo. Esta “necesidad moral”, no atenta contra lo que hay de contingente en el mundo por más que las cosas no vayan a suceder jamás de otro modo sino tal como quedó determinado por la divinidad desde el comienzo, puesto que esta determinación se fundamenta justamente sobre la consideración de los posibles. Leibniz comenta al respecto:

“este modo de necesidad que no destruye la posibilidad de lo contrario sólo tiene ese nombre por analogía [...] Esta necesidad se llama moral porque, para el sabio, necesario y debido son cosas equivalentes, y cuando esa necesidad tiene siempre efecto, como verdaderamente lo tiene en el sabio perfecto, es decir, en

Dios, podemos decir que es una necesidad feliz”³⁶

Así mismo se sostiene, que esta “necesidad feliz” tampoco atenta contra lo que hay de libertad en el mundo, puesto que, en primer lugar, la razón de esta necesidad, es lo mejor, y escoger o encaminarse a lo mejor, significa obrar libremente, por otra parte, es preciso apuntar que, para ser feliz es necesario ser libre, puesto que la felicidad es el ejemplo por antonomasia de “lo mejor”. *“Nada es menos servil y más conveniente al grado más alto de la libertad que ser siempre conducido al bien y siempre según su propia inclinación, sin coacción alguna o disgusto.”*³⁷ Y los espíritus, siendo sustancias inteligentes, también pueden escoger lo que consideren mejor, y a sazón de ello pueden ser llamados con justa razón “libres”.

Y así es cómo la necesidad enseña lo que hay de perfección en ella. Y en efecto, puede ser considerada como un fundamento de la felicidad, ya que garantiza la realidad de la verdad y todo conocimiento, lo que implica decir que en ausencia de ella imposible sería tener noción de cualidad alguna, y por otra, permite determinar lo que es propiamente “necesario y debido” para concebir y escoger lo que realmente es mejor, en este sentido sirve de fundamento también “a la libertad”. Así la necesidad, proponemos pensarla, ante todo, como “un requisito” de la felicidad, puesto que podríamos decir que impone las condiciones elementales sobre las cuales la felicidad se hace posible.

c. libertad y su requisito mínimo, la contingencia.

La libertad, por su lado, también puede ser considerada como un “requisito” de la felicidad. Para empezar a pensar el concepto de libertad, hemos de proceder del mismo modo como lo hemos hecho con otros términos. Es decir, vamos a pensar en la libertad, dando cuenta, en primer lugar, de sus requisitos, y uno de ellos, es, en efecto, la contingencia, que rige para todo “lo efectivamente existente”. En efecto la contingencia también halla razón de sí dentro del llamado mundo “sensible” o “externo”.

Sirvámonos del siguiente ejemplo tomado del movimiento de un cuerpo físico para comprender la contingencia. De cualquier movimiento de esta clase, como puede ser el de los astros en torno al sol, o el de los vientos y mares en determinada región del hemisferio sur etc., podemos decir que aunque manifiesten siempre una misma tendencia, de igual

³⁶ G W Leibniz, “Resumen de la Teodicea, compendio de la controversia reducidos en forma” § 8, *Escritos filosóficos*, op cit, p, 606

³⁷ Ibíd.

forma todo movimiento de esta naturaleza es susceptible de ser imaginado o presupuesto de otra forma. La contingencia así es la región donde se manifiesta la infinitud en “la posibilidad” de algo.

La libertad, por otra parte, es menester pensarla en íntima vinculación, no solo con la racionalidad, sino tanto o más aun, con “la voluntad”. La voluntad, es la cualidad por la que se escoge una acción en desmedro de otra, ahora si remitimos a la voluntad divina, como sujeto absoluto del acto libre, tenemos dentro de su dictamen efectivo, están también “las leyes de la naturaleza”, que predeterminan el comportamiento de todos los cuerpos. Ahora todos estos agentes contingentes determinados en razón de una elección de la razón suprema, aunque siempre obren del mismo modo, no por ello se debe decir que obran necesitados, puesto que de ser así, sería imposible concebir otra manera de comportamiento de ellos mismos, lo que no es tal según ya vimos. Y en este sentido, se debe decir que todo existente actual, gradualmente, es “libre”, puesto que la libertad queda fundada aquí en la posibilidad, o bien, en la contingencia.

De hecho, Leibniz les confiere cierto grado mínimo de libertad a toda sustancia por la simple razón de participar en el reino de lo actual contingente, pero esto no quiere decir que en todos los existentes esta posesión sea enteramente efectiva. En los espíritus recién se puede decir que la poseen en su integridad, en razón de ser portentos de cualidades como son el pensamiento y otras que les permiten a éstos “gozar” de la libertad si se nos permite hablar así. En este sentido dirá Leibniz respecto a los agentes mínimos de libertad (como las entelequias y los animales) que es Dios, por medio de sus decretos libres, el que más bien escoge por ellos “lo mejor” u “óptimo.”

Es importante formular estas distinciones, puesto que como se ha enfatizado, las cualidades nunca se deben oponer o contradecir entre sí, sino por el contrario, deben constituir armonía, es decir razón de composibilidad entre sí. Veamos un ejemplo breve de esto con las nociones de libertad y necesidad. Decimos, por ejemplo, “es necesario que exista lo posible”, sobre este último ámbito (el de lo posible) tiene soberanía la contingencia, y en razón de ésta se constata el requisito mínimo para “la libertad”. Así es como toda cualidad encuentra su razón de ser en la otra y viceversa.

Pensado el asunto en estos términos, podemos afirmar - y fue lo que Leibniz en muchas partes de su obra se esfuerza por transmitir - que no hay oposición alguna entre libertad y necesidad, sino que más bien se puede decir que rige una armonía “preestablecida” o “eterna” entrambas perfecciones o cualidades.

Ahora, tanto la libertad como la necesidad pueden ser pensadas, y es lo que proponemos aquí justamente, como “requisitos” de la felicidad, puesto que ambas son cualidades que posibilitan o manifiestan las condiciones mínimas para alcanzarla, mas no se bastan por si mismas, cabe entonces, mencionar los fundamentos que permiten completar la concepción simple o racional de la felicidad.

d. de la verdad y la belleza.

Entre los fundamentos de la felicidad, hay unos que propusimos pensar conforme a “requisitos” de ella. Pero además hay también fundamentos de la felicidad que creemos más cercanos y vinculados directamente con las causas finales del alma racional; la felicidad misma.

En consideración de lo dicho, nosotros proponemos detenernos en dos cualidades en particular, a saber; en “la verdad” y en “la belleza”. La verdad es la finalidad de todo acto

racional, la razón tiende hacia la inteligibilidad, que es la que expresa “la identidad” de toda intelección. La verdad puede ser pensada, ceñido a estos términos, como la finalidad misma del acto racional o espiritual, ya que toda verdad es portento de cierto grado de coherencia interna, es decir de armonía, y cuánto mayor sea la razón que encierra, mayor será la alegría que incita, y así la felicidad o “el placer duradero”, se manifiesta justamente en “pensar la armonía”. Leibniz a este respecto: *“creo que nada hay más verdadero que la dicha ni nada más feliz y más dulce que la verdad.”*³⁸

La verdad como constatación de la armonía, contempla también la cualidad de “la belleza”. En efecto, la consonancia perfecta que hay entre las razones que conforman un todo inteligible, es en si misma cosa maravillosa y deleitable para el espíritu. Por lo demás siendo la unidad el requisito de toda razón de lo múltiple, tenemos que en toda verdad, la “limitación” como noción privativa, se omite en consideración del grado mayor de fuerza que enseña lo inteligible de lo pensado, asunto éste último sobre el cual volveremos

En este sentido, pensamos que en la verdad y en la belleza se hace recién efectiva la felicidad, ya que ésta acontece a consecuencia de la concepción que atestigua en el espíritu la comunión de las cualidades esenciales.

La verdad y la belleza son la felicidad misma, y en este sentido es que decimos que ambos términos pueden ser pensados como fundamentos de ésta conforme a razones finales. Ahora “lo bello”, no se comprende exclusivamente a sazón de la constatación, digamos, lógica, que la razón constata de su propia actividad, sino que también, posee una modalidad moral fundamental.

Todo elemento que constituya “lo bello”, se puede afirmar, concursa o forma parte de la razón de su realidad. Entendamos lo dicho aquí, por medio de un ejemplo tomado de las bellas artes: En una tragedia griega, asistimos a toda clase de males y calamidades, mas éstas mismas son deleitables al espíritu, a sazón del maravilloso orden y modo en cómo los hechos nos son narrados en ellas. Asimismo, un cuadro de Goya en el que se retratan crueles exterminios, puede suscitar un grato asombro a quien lo contempla. ¿Cuál es la razón de ello?

En respuesta de esto se puede decir que en la obra de arte, todo el supuesto mal que se representa en ella, no lo es tal, ya que en la experiencia de la belleza, aquel “mal” incita el contrario placer en el espíritu, o “sensación de perfección”. ¿Qué quiere significar esto? En primer lugar que, para Leibniz, este placer es una prueba más que da cuenta de la ineficacia existencial del mal ¿Por qué? Porque en la experiencia de “lo bello” el mal existente concursa y es razón de nuestro placer, esto quiere decir que de éste rescatamos, ante todo, el bien que contiene y que por lo demás constituye la fuerza originaria de todo existente.

Proponemos decir que en “la belleza” se ejemplifica una representación “monadológica” del mundo, puesto que en ella se expresan las cosas, exclusivamente desde su punto de vista cualitativo o si prefiere “esencial”, es decir en consideración exclusivamente de la fuerza originaria, innata y positiva de todo existente. La “redención” del mal que se obra con la belleza, es, según creemos, consideración suficiente que le otorga la dignidad a la belleza como fundamento de la felicidad. Se puede decir además que auxilia a la razón en la tarea de darle mayor grado de distinción, y por lo mismo mayor grado de sublimidad a sus nociones.

³⁸ G W Leibniz, “El origen radical de las cosas”, op cit., p, 175

Entre los llamados fundamentos de la felicidad, hemos distinguido en primer lugar cuatro que hemos designado como “primordiales” o “capitales” de ella, a saber, el placer, la razón, la divinidad y la armonía. Luego a otros hemos designado particularmente como requisitos de la felicidad, aquí entiéndase “la libertad y la necesidad”. Finalmente dimos breve reseña de la verdad y la belleza, que propusimos pensar como “los efectos” que detonan la felicidad. Ahora la felicidad, insistimos, es una realidad que consiste en la capacidad que tienen los espíritus en concebir armónicamente las cualidades o atributos racionales, y en ese sentido todos ellos son fundamentales y necesarios para concebirla. A este respecto leemos en Leibniz, justamente en un escrito llamado de la Felicidad, lo siguiente: *“Vemos así, pues, cómo felicidad, placer, amor, perfección, ser, fuerza, libertad, armonía, orden y hermosura están mutuamente ligados, cosa que pocos aprecian como es debido.”*³⁹ La felicidad, así como toda noción positiva inteligible, es consecuencia de la expresión íntegra en el espíritu de las cualidades esenciales.

³⁹ G W Leibniz, “de la felicidad”, op cit., 457

IV. LA RAZÓN SUBORDINADA Y LA IDEA DE DIOS.

1. Metafísica o teología natural.

En el presente capítulo hemos de penetrar en aquellos fundamentos de la metafísica de la cristiandad europea que subyacen, determinan y condicionan gran parte del pensamiento filosófico de la modernidad, del cual Leibniz es uno de sus más grandes herederos y, por lo mismo, uno de sus principales y más avisados exponentes. En esta reflexión, ineludibles y esenciales aparecen frente a nosotros, muchas convicciones y principios de estirpe y prosapia teológica, los que hemos de ir presentando, abordando y profundizando en las siguientes páginas, aun capítulos.

Por pensamiento teológico, para efectos de otorgar claridad a la presente exposición, entendemos toda aquella reflexión que comprende a la divinidad como la *esencia de la existencia*. Hay teología, cuando la divinidad es la idea que reclama mayor rango de *evidencia* en el espíritu humano, lo que a su vez, implica por consecuencia que la verdad, es justamente contenido y propiedad de esta idea en particular. Sentado esto, se puede sostener que todo saber o sistema metafísico que se edifica sobre esta “evidencia”, tiene como primer objeto conocer y determinar de modo cabal qué es eso, la divinidad.

Este tipo de pensamiento, fundado bajo esta particular concepción de la verdad, es hoy para nosotros, sin duda, de difícil acceso, pues los supuestos que determinan nuestras convicciones metafísicas, ya no reconocen, ni se satisfacen en la idea de Dios, ni siquiera tal noción nos interpela como del todo cierta. Ya leemos en René Descartes -padre y anunciador de las modernas, y aun contemporáneas convicciones – que es el cogito (el yo y su actividad pensante) el que exige para sí el fundamental sitio de “*la evidencia*”. ¿Cómo entonces podemos acercarnos a la comprensión de la idea de Dios, como corazón del sistema de la metafísica premoderna? Nuestra propuesta es hacerlo por medio de Leibniz, cuyo pensamiento bien puede ser tenido como una bisagra y el punto de inflexión entre las nuevas y viejas convicciones. Y es que en él, se incitan y proyectan con entusiastas y jóvenes luces toda la fuerza del método científico que se edifica a partir de las certezas propias de las intuiciones racionales cartesianas.⁴⁰

Pero a su vez, esta misma razón encuentra sus fundamentos y *sentido* (fines) dentro del decadente horizonte teológico del pensar, que Leibniz tanto se esmera por revalidar y armonizar con los nuevos sistemas filosóficos. Empecemos entonces por una exposición breve de la metafísica teológica en general, cuya verdad fundamental, es la divinidad.

a. “Dios” es “uno” y perfecto.

Cabe determinar cuál es ese conocimiento adecuado que merece y exige la divinidad. Y dos conclusiones resultan tras este examen; la primera de ellas reduce el concepto de la divinidad a una sustancia única, la que se ejemplifica con la idea de Dios en el monoteísmo

⁴⁰ Ver René Descartes, *Reglas para la dirección de espíritu*, III. Porrúa, México, 1998

religioso, la segunda es la representación de lo divino como el ejemplo de lo mejor, lo bueno y lo perfecto a luz de la razón. Ambas representaciones de la divinidad es posible encontrarlas ya en la metafísica de los griegos.

La explicación que lleva a estos últimos al monoteísmo, tiene por origen cierto tipo de conclusiones sacadas de la observación del movimiento astral (investigaciones empíricas de los fenómenos físicos en general). La constatación de sus ciclos y la consecución periódica de sus fines, llevó a la ciencia griega del período clásico, a reconocer y establecer la existencia de una Inteligencia rectora y regular que se le asoció y asimiló con la divinidad como noción simple y singular de aquélla. Dilthey al respecto comenta:

“[...] en la época más bella de la historia griega [siglo V antes de Cristo] surgió de la ciencia del cosmos, especialmente de la investigación astronómica, el monoteísmo griego; es decir, la idea del fin conciente como un rector del conjunto de los movimientos unitarios y teleológicos en el cosmos, y de la razón como el motor independiente y que actúa con finalidad.”⁴¹

La constatación de esta suprema inteligencia y la derivación de sus fines, trascienden y superan en mucho los límites de la naturaleza meramente mecánica-material del movimiento de los cuerpos. Para los antiguos habitantes de la Europa mediterránea, estos no ofrecían explicaciones suficientes ni concluyentes, pues según el decir de Platón, estos procedimientos, llevan nada más a constatar como resultado “ciertas materias etéreas poco verosímiles”. Ahora debemos tener en cuenta que la metafísica platónica tuvo por objeto e interés, antes que la materia, pensar más bien qué es la “inteligencia” en sí misma, cuya región la constituye la eternidad e inmutabilidad de las ideas, y la encargada para predicar conforme a su verdad, *por excelencia*, es la filosofía.

Estas son las razones por las que se menospreciaa la física y a todas sus derivaciones en general. A modo de ejemplo dice un fragmento de Platón, escogido por el propio Leibniz, acerca de las debilidades de la ciencia empírica, y en estricto rigor, de la estrechez de sus procedimientos para conocer el ser de “lo real”:

“En lo cual hacía como aquel que habiendo dicho que Sócrates hace las cosas con inteligencia, y viniendo luego a explicar en particular las causas de sus acciones, dijera que está sentado aquí porque tiene un cuerpo compuesto de huesos, carne y nervios; que los huesos son sólidos, pero que poseen intervalos o juntas [...] O si para explicar el presente discurso, hubiera recurrido al aire, a los órganos de la voz y del oído y cosas semejantes, olvidando sin embargo, las verdaderas causas”⁴²

Ahora con respecto a la asociación de lo divino con la perfección, el bien y lo mejor, leemos, en el diálogo *Fedro de Platón*, o de la belleza, una discusión en torno al amor, cuyo asunto es determinar si éste es benigno, o por el contrario, maligno para los mortales. Luego de algunas exposiciones y opiniones, ambos interlocutores concuerdan en que el amor, es de origen y naturaleza divina, y a sazón de esta afirmación Sócrates concluye por derivación lo que sigue:

“si el amor es un Dios o alguna cosa divina, como así es, no puede ser malo, pero nuestros discursos le han representado como tal, y por lo tanto

⁴¹ Wilhelm Dilthey, *Introducción a las Ciencias del espíritu*, II, II, II, *Revista de Occidente*, Madrid, España, 1966, p 259

⁴² Fragmento del *Fedon*, citado en: G W Leibniz, “*Discurso de Metafísica*” § XX en *Tratados fundamentales*,

Losada, Buenos Aires, Argentina, 1946, p 123

son culpables de impiedad para con el Amor. Además, yo los encuentro impertinentes y burlones, porque por más que no se encuentre en ellos razón, ni verdad, toman el aire de aspirar a algo con lo que podrán seducir a espíritus frívolos y sorprender su admiración.⁴³

El diálogo que hemos sacado a colación, anuncia propiamente el problema que hemos venido abordando hasta aquí, a saber; desde dónde es preciso situarse para hablar y juzgar de modo correcto a la divinidad como tal. Presentados los dos primeros discursos que al amor refieren en el diálogo citado, vemos que los juicios de éstos, se fundamentan a partir de la experiencia o de las vivencias que interpelan, afligen e irritan a los amantes, y tal como Sócrates advierte, tales conclusiones nada más confunden y llevan a que nos formemos una noción errada e injusta del amor, ya que si se trata de una “cosa divina”, no puede quedar resuelta por nada externo, sino que su verdad descansa en el inmutable reino de la idea en sí misma.

La divinidad, es una noción que se la apropia la razón, para depositar en ella toda la perfección y el bien que encuentra tanto en ella misma, como en todas las demás cosas que conoce y experimenta. Pero esta “inteligencia” trasciende sobre la naturaleza humana, siendo así, un predicado de la naturaleza en general, que la posee en menor o mayor grado. La metafísica medieval, en este aspecto formula una continuidad con la antigüedad, a modo de ejemplo, se pensaba, en ese entonces, que los “espíritus angelicales” (las formas psíquicas sustanciales), eran seres sutiles, portentos de inteligencia en mayor perfección que el hombre, así como este último a su vez supera a los animales en su posesión y provecho. Esta noción de la divinidad, en tanto, Inteligencia, cuya manifestación se manifiesta exteriormente en toda la naturaleza, es la que encontramos también en el siguiente canto de Virgilio, que al estudiar la organización de las abejas, asombrado por su capacidad de orden y las formas sociales que reproducen, comenta:

“Por tales señales y costumbres, hay quienes consideran a las abejas como partícipes de la divina inteligencia y de un espíritu celeste. Razonan así: Dios está presente en toda la tierra, en los abismos del mar y en los encumbrados cielos. Todos los animales reciben de él, al nacer, el aliento vital, y en él se disuelven después todos los seres. No mueren en ningún lugar, sino que, vivos, van a juntarse con los innumerables astros para recorrer el inmenso espacio.”⁴⁴

Ahora, en los espíritus la idea del bien y de la perfección, es el contenido esencial de las llamadas “ideas eternas o innatas del alma”, y la potencia absoluta de ellas no se cumple ni se alcanza por medio de la idea que tenemos de la defectuosa y escueta naturaleza del animal racional, por eso no es otra sino la divinidad la llamada a ejemplificar la idea del bien de modo cabal, pura e infinita. Y como dijimos ya, es preciso que tal noción no contenga en sí mal, limitación e imperfección alguna, de lo contrario no sería lo divino el ejemplo de lo más digno y del absoluto, lo que implicaría, por lo demás, una paradoja para la razón misma, pues hallaría en sí una idea posible superior o más encomiable que no sería la divina, lo que sería absurdo, puesto que “lo mejor y lo divino” se corresponden.

Dios en su definición correcta, se comprende como una enumeración de perfecciones. ¿Dónde se hallan estas perfecciones? En potencia, en toda la creación es posible aprehenderlas en su infinitud de grados, mas en esencia o en su concepto simple, distinto y verdadero, se hallan en la luz (o razón) natural del alma, que las reconoce juntas en la

⁴³ Platón, “Fedro”, Obras completas, primera serie, Tomo I, II, Madrid 1871-1872.

⁴⁴ Virgilio, las Geórgicas, IV, Editorial Poseidón, Buenos Aires, Argentina, 1945, p 215

idea de Dios. Pensar estas perfecciones en armonía, consiste la exposición de la verdad en general.

La exposición del contenido de este conocimiento Leibniz lo llama metafísica, o bien, teología natural. Es metafísica, puesto que se trata de un saber de la verdad, que por una parte consiste en un conocimiento de la sustancia (de la fuerza y potencia que hay en ella) y por otra, también es un saber teológico, ya que en este examen se conoce y se encuentra a la divinidad misma.

Gran parte de la obra de Leibniz ha de tener este objetivo, a saber; conciliar sistemáticamente las perfecciones de la razón entre sí, en la idea de Dios. Demostrando la posibilidad del ser perfecto, Leibniz, pretende también superar las muchas dificultades teológicas que hacen, aparentemente, imposible la conciliación de las perfecciones entre sí a sazón de las contradicciones que nacen de la coexistencia de ellas en un mismo concepto (Dios) y en una misma y única creación (el mundo). La pregunta por resolver rezaba justamente ¿Es posible el Ser perfecto?

Y es que en efecto, en este examen resultan una serie de paradojas. Y es que buscar la resolución de la perfección del mundo, en la idea de Dios, en contraste y a pesar de lo que el mundo muestra por sí mismo, lejos de satisfacer este problema hace todavía más complejas e irresolubles las dificultades, pues surgen, irremediamente, las llamadas por Wilhem Dilthey, “antinomias de la representación de Dios”, de las cual éste nos dice:

“Las antinomias religiosas no impiden el libre movimiento de la vida religiosa misma. Pero hacen imposible, ciertamente, la elaboración consecuente de la representación religiosa, su análisis y el enlace de los conceptos que así resultan de la unidad de un sistema”⁴⁵

Leibniz, sin embargo, creía posible la solución de todas estas dificultades. Para ello, proponía, proceder metódicamente, al modo que lo hace la silogística.⁴⁶ Lo primero es establecer propiamente el lugar donde está o se halla en forma simple la definición de Dios, a saber; en el entendimiento. El entendimiento se fundamenta a partir de las verdades eternas, que son máximas de la razón, o también atributos puros de ésta. Dios así viene a ser la expresión conjunta de una serie de cualidades tenidas como esenciales. Del ser perfecto, se concluye que la existencia, siendo su creación, es el mejor de los mundos posibles. Ahora, nosotros, podemos darnos cuenta, que esta afirmación y convicción sólo es plausible de ser comprendida y aceptada si se piensa a la divinidad como el lugar donde se determina “la verdad” en su grado absoluto.

b. el amor a Dios.

Luego de resolver esta definición de Dios en el espíritu, le cabe a la reflexión, entre otras cosas, la ardua tarea de explicar el problema del mal, o si prefiere, el problema de toda la imperfección en general en el mundo, su naturaleza y causas, sin afectar ni alterar la correcta definición de la divinidad, lo que para el filósofo es factible de hacer.

⁴⁵ Dilthey, *op cit*, II, III, IV, pp., 414-415

⁴⁶ Y aquí es donde marca su distancia con Descartes, pues éste último creía ineficaz a la lógica o a la dialéctica como también la llamó para convertirse en ciencia, es decir, negó la capacidad de ellas para conocer la verdad, en tanto, evidencia, confiriéndole solamente al número y la escritura algebraica el rango de método. Leibniz, por su parte, combate la radicalidad del postulado cartesiano, fundándose en que las premisas son evidentes, cuando son inteligibles y aceptadas de común acuerdo, y ciñéndose a un proceder metódico, también sus derivaciones o deducciones serán tan ciertas como los principios, así la lógica, tiene el justo título de ciencia.

Pero para incitar este conocimiento en su verdad y belleza, no basta únicamente una mera labor teórica o intelectual, sino que es menester, previamente, tener una *actitud fundamental*, y ésta, según Leibniz, consiste en la firme disposición de estar y pensar siempre en *defensa* de la divinidad. Y es que todo aquello que se adora merece su debida justificación, arguye, puesto que se ama y se quiere más aquello que constituye toda vez lo más digno y lo que genera bienes superlativos. El filósofo al respecto señala, en un texto de madurez fechado en 1710, llamado *“Vindicación de la causa de Dios mediante la conciliación de su justicia con sus demás perfecciones y con todos sus actos”*:

“Tratar de modo apologético la causa de Dios concierne no sólo a la gloria divina, sino a nuestra utilidad, para que veneremos su poder y sabiduría. También que amemos su bondad y las perfecciones que procedan de ella, esto es la justicia y la santidad, y en lo posible la imitemos.”⁴⁷

En el prefacio de *“Teodicea”*, otro texto de madurez del filósofo, se añade:

“El amor es este efecto que nos hace gozar de las perfecciones de aquello que se ama, y nada hay más perfecto que Dios, ni tampoco nada más encantador. Para amarle, basta conocer sus perfecciones, lo cual es muy fácil, porque en nosotros mismos encontramos la idea de aquéllas. Las perfecciones de Dios son las de nuestras almas, sólo que él las posee sin límites; es un Océano, del cual nosotros sólo han llegado algunas gotas. Hay en nosotros algún poder, algún conocimiento, alguna bondad, pero en Dios se dan todas en su integridad. El orden, la proporción, la armonía, nos encantan, y de ellos son muestras la pintura y la música, pero Dios es el orden en su plenitud, guarda siempre la exactitud de las proporciones, constituye la armonía universal, y toda belleza es una expansión de sus irradiaciones”⁴⁸

Todo lo que hay de bien, belleza y perfección se halla bajo *la subordinación* de la idea de Dios. Por otra parte, he aquí una muestra de la armonía preestablecida, en tanto concierto de atributos o cualidades, que en este caso, emanan de la esencia divina. La razón, es en este sentido, también *subordinada* a “la concepción racional de la divinidad”. Ahora, si la razón juzga el ser de la divinidad, más bien la subordinación parecería ser de ésta hacia aquélla, mas hemos sostenido aquí lo contrario.

Para comprender la afirmación propuesta, debemos considerar que la “razón subordinada” encuentra *su sentido y justificación* en las llamadas “causas finales”. En éstas la subordinación racional a la idea de Dios, se justifica a sazón de una utilidad práctica y existencial para el espíritu. Si la imperfección es el predicado de todas las cosas existentes, cómo podría ser posible concebir y realizar “lo mejor” por ellas mismas. Esta dificultad se resuelve con “la evidencia” de la divinidad, y la determinación de su correcta definición, y las implicancias de ello para la existencia.

c. no puede haber oposición posible entre razón y fe

⁴⁷ Gottfried Leibniz, *“Vindicación de la causa de Dios mediante la conciliación de su justicia con sus demás perfecciones y con todos sus actos”* § 1, en *Escritos filosóficos*, Editorial Charcas, 1982, p., 605

⁴⁸ Godofredo Guillermo Leibniz, *Teodicea, ensayos sobre la bondad d Dios la libertad del hombre y el origen del mal*, Claridad, 1946, p 25.

Recordemos que la dignidad y verdad de las ideas consiste justamente en ser expresión propia de lo pensable. Es decir, en la medida que los juicios mantengan una coherencia interna se acercan más a la realidad, y por lo mismo, tales concepciones, cuanto más razón encierren, más ciertas y efectivas son. Y así, siendo Dios, la razón suprema en la que toda cualidad se manifiesta infinita; profundizar en esta idea de Dios es la más digna ocupación que podemos darle al espíritu. *“De aquí se sigue que la verdadera piedad –se sostiene en Teodicea-, así como la verdadera felicidad, consisten en el amor de Dios, pero un amor*⁴⁹ *ilustrado cuyo ardor va acompañado de luz”.*

Por ello toda sabiduría es encomiable -siendo ella misma, un atributo divino -, pues constituye la perfección del entendimiento, y la imitación de la divinidad es todavía mejor y mayor, cuando se piensa y se obra conforme al dictamen de la razón.

“Ya lo he dicho, es preciso unir la luz al ardor, es preciso que las perfecciones del entendimiento completen las de la voluntad. Las prácticas de la virtud, lo mismo que las del vicio, pueden ser resultado de un simple hábito y hallarse complacencia en ellas; pero cuando la virtud es racional, cuando se refiere a Dios, que es la suprema razón de las cosas, entonces está fundada en el convencimiento. No puede amarse a Dios sin conocer sus perfecciones, y este conocimiento encierra los principios de la verdadera piedad.”⁵⁰

Los bienes y perfecciones no se pueden oponer entre ellos en el concierto de la armonía preestablecida, de lo contrario ésta quedaría negada, y haría imperfecta toda cualidad tenida por excelente. Por tanto hay falacia en todo sistema de pensamiento que tienda confrontar y a oponer los bienes entre sí, problema este último que en más de una ocasión encontraremos en las próximas páginas. Y así tenemos, por ejemplo, que razón y fe *deben* coexistir en el espíritu, y una justifica y enriquece la concepción de la otra. Tengamos presente que en tiempos del filósofo existían posiciones ideológicas que atacaban a la razón, y veían en ella, ante todo, una amenaza contra la fe. Ante estos, muchos son los argumentos que Leibniz añade en defensa de la dignidad y nobleza de la razón, algunos de ellos, consisten justamente en fundamentar la utilidad de ella en cosas de religión:

“nuestra religión sería lamentable – nos dice el filósofo en un diálogo de juventud - si no tuviera argumentos y no pudiera aventajar a la mahometana o a la pagana; pues de esa manera no se podría dar razón a los que la piden, ni se podría defender fe contra la impiedad ni tampoco contra los escrúpulos que a menudo colman de angustia a las personas piadosas.”⁵¹

Dicho esto, termina afirmando tajantemente: “No existe mayor enemigo de la religión y de la piedad que quien sostenga que la fe es contraria a la razón, afirmación que equivale a

⁵²prostituir la ante los espíritus sensatos.” Pero lo que nos interesa destacar es que, en el filósofo se manifiesta ya, una superioridad de la razón, por sobre la fe, puesto que aquélla es Dios mismo. La fe, podemos decir, es tenida como una potencia particular, singular y benigna a los hombres, que incluso hace que no sea del todo necesario el cultivo del

⁴⁹ Leibniz, *Teodicea*, op, cit, p 25

⁵⁰ *Ibid.*, p 26

⁵¹ Gottfried Wilhelm Leibniz, “Diálogo entre un Teólogo y un Misósofo” en *Escritos Filosóficos*, Charcas, Madrid, España, 1982, p 246

⁵² *Ibid.*., 251

entendimiento, pero entra en el orden de las perfecciones humanas en particular. Pero, y es lo que nos interesa dejar claro, es la razón, para Leibniz o bien, la inteligencia, el principio en el que se comprende de forma más simple y unívoca la divinidad como tal, y por tanto la razón es la facultad más digna, y en este sentido, más cercana al ser de la divinidad. Cuando se es un espíritu, se es, ante todo, razón, mientras que la fe entra dentro de las cosas “más” recomendables.

2. “Teología revelada”: historia y finalidad de la ley.

a. de la autoridad o el saber “revelado”.

El discurso en torno a las perfecciones y los bienes del alma, mediando la idea de Dios, además de una exposición filosófica, posee un correlato y una argumentación propiamente histórica - religiosa. El objeto de esta narración es constatar cómo el hombre fue aprehendiendo la verdad de Dios, no como una noción abstracta de la razón, sino como manifestación paulatina y gradual exterior *de su ley*. O dicho en otras palabras, esta historia trata acerca de cómo la criatura racional conoció la “voluntad divina”, grabada eternamente en el alma misma, por medio de una “revelación”, cuya expresión y discurso es lo que llamamos religión. De este modo la verdad de la metafísica, o de la teología natural, se halla y reconoce también en la experiencia de la religiosidad que se manifiesta como “teología revelada”.

La verdad, sostiene Leibniz - siguiendo en esto a Aristóteles - puede ser aprehendida por dos medios, uno de ellos consiste en ceñirse a lo que sentencia la autoridad, y el otro camino posible consiste en el método de la razón discursiva. Este mismo proceder también puede ser aplicado al particular problema de la resolución de la idea de Dios y del mundo. Acerca de ello, en efecto, señala Leibniz:

“dichas cuestiones pueden ser tratadas de dos maneras, partiendo de los primeros principios para deducir desde ahí toda suerte de conclusiones, o asumiendo las conclusiones que la religión y la filosofía práctica ordenan mantener e intentar conciliar mutuamente, así como con los principios de estos métodos, aunque conduzcan a idénticos resultados, el primero es más sublime, mientras el segundo se muestra más fácil –y en vista de nuestra debilidad- más seguro.”⁵³

El lenguaje metódico, aquel que se sirve de términos o conceptos simples y distintos, susceptibles de inteligibles y evidentes definiciones, se arroga de poseer mayor cercanía a la verdad. Su concepción de lo cierto posee mayor simpleza y claridad, por tanto, mayor perfección, éstas son las ventajas del llamado lenguaje abstracto,⁵⁴ y por esta razón, se le

⁵³ G. W. Leibniz, “Acerca de la libertad, el destino y la gracia de Dios” pp., 77-91, *Escritos en torno a la libertad... op cit.*, p., 77

⁵⁴ Ciertamente que muchas discusiones ha generado especialmente entre los clásicos empiristas ingleses, la dudosa realidad de “las ideas abstractas”, refiriendo que cuando mucho pueden ser llamadas “generales”, ya que no hay idea que no esté compuesta ni remita a alguna noción particular y concreta, y por esta razón aquéllas no dependen sino de éstas. Una crítica importante a las ideas abstractas se puede leer en: George Berkeley, *Tratados sobre los principios del conocimiento humano*, §6-§25 (introducción), Editorial Madrid, España, 2002. Leibniz sostuvo por su parte, que las ideas abstractas, no son las cosas, sino más bien las relaciones o modos

considera, en mayor grado, *sublime*. La exposición de este conocimiento es propiamente lo que hace la metafísica, o como también la llama Leibniz, la teología natural.

Sin embargo, en el mismo fragmento citado, se alude que tratar las cosas desde sus primeros principios, no es una tarea fácil, a sazón de las debilidades de nuestra naturaleza, pocos nada más pueden obrar de este modo, y por esta razón se hace menester y útil un conocimiento que también considere la manifestación exterior, paradójicamente, más fácil de comunicar y de ser comprendida para la mayoría. Éste es el saber transmitido e inculcado por las llamadas autoridades, que encuentra en la religión su representación más significativa.

b. la noción legislativa de Dios: Tomás de Aquino.

Recordemos que la finalidad del alma racional es la felicidad. Ella también, entonces, debiese ser la finalidad del saber “revelado”. Lo que cabe llevar a cabo a continuación, entonces, es distinguir e identificar qué tipo de conocimiento es este “revelado”, pues obrando de este modo, ha de comparecer ante nosotros la estricta distinción que hay entrambos procedimientos de conocimiento, y la singularidad de cada uno de ellos.

Y es que además del examen racional de Dios, hay otra forma de explicación que justifica a la divinidad no sólo como un principio formal de perfección, sino que ante todo enseña a la voluntad - de modo práctico y dogmático- el camino hacia la “bienaventuranza” o hacia “la salvación”. Dios, es aquí, “*la suprema autoridad*”, y por derivación es *el legislador*, que obra conforme a un fin determinado, a saber: proporcionar la bienaventuranza de las criaturas que conforman su república. Con esta pretensión revela la divinidad a los hombres *la ley*. Señala Tomás de Aquino al respecto:

“El precepto de la ley, siendo obligatorio, tendrá por objeto algo que es preciso cumplir. Esta precisión proviene de la necesidad de alcanzar un fin. Síguese de aquí, que todo precepto importa orden a un fin, puesto que lo que se manda es algo necesario o conveniente para ese fin.”⁵⁵

Lo propio de la autoridad, es su capacidad y poder de legislar, y la más alta autoridad es Dios. Mas su ley ha sido revelada a los humanos, *históricamente*. Veamos esto con detención. Hemos dicho ya, que la concepción metafísica teológica en general, tiene por asunto fundamental la pregunta por Dios y el contenido de su evidencia y manifestación. En este sentido, la historia, siendo una forma explicativa subordinada a ella (a la metafísica), no es de extrañar que los acontecimientos que trata y relata tengan por corazón y eje ordenador de ellos el asunto mismo de la divinidad. El particular objeto histórico de este relato es transmitir cómo el hombre ha juzgado, conocido y se ha sometido a la divinidad durante el tiempo.

En la etapa de su gestación, se constatan los funestos errores que se han sucedido a partir de inadecuadas concepciones de lo divino, pero ante todo, y he ahí el carácter edificante de la historia, la narración consiste en dar cuenta de los “grandes descubrimientos” en torno a los designios de la voluntad divina, que han sido revelados a los hombres durante el tiempo. La resolución definitiva de la cuestión divina ocurre con el advenimiento de Cristo, llamado el hijo de Dios, puesto que encarna todo lo mejor y el bien

que el entendimiento descubre en las cosas. Ver de este autor, *Disertación sobre el estilo filosófico de Nizolio*, XVII Tecnos, Madrid, 1993, p, 50.

⁵⁵ Tomás de Aquino, *Suma Teológica, I, II, cuestión 99, artículo 1, Madrid, Católica, 1953-1964.*

en su más perfecta armonía, y su ejemplo y enseñanza de vida, es la razón que le confiere su “autoridad”, puesto que en él se completa *la revelación*.

La revelación, es ante todo, *Ley*. Luego, en este relato hay dos acontecimientos fundamentales, el primero, la revelación de la ley antigua a través de las tablas de Moisés y el dictamen de la ley nueva (o de gracia), en la encarnación divina del Cristo. Ambos son llamados *legisladores*, o también, autoridades.⁵⁶

c. de la naturaleza íntegra y corrupta del hombre.

Para comprender en debida forma la historia de la ley y su manifestación, Tomás de Aquino, propone una antropología. En primer lugar, se establece la noción de “naturaleza íntegra”, la que contempla y entiende al hombre a partir de las potencias del alma racional en su estado puro o esencial. Así, se nos dice que siempre, o eternamente, ha existido en el ser humano la posibilidad que éste conozca en sí mismo, con certeza y verdad todo “lo que es mejor”, como por ejemplo, las bondades de la ley, mas en la existencia misma el hombre ha contraído un mal, que es la “corrupción” de su naturaleza íntegra, y que lo aleja irremediabilmente de ella.⁵⁷

Esta misma representación antropológica de la naturaleza humana obra todavía en Leibniz, que de un lado pone en la *esencia* (razón de posibilidad), nada más, lo que hay de potencia genuina en la sustancia, y del otro, su *naturaleza*, que explicita su condición de existencia, donde acontecen todas sus limitaciones e impotencias. Convicción que podemos reconocer obrando bajo las siguientes palabras:

“La luz innata consiste tanto en las ideas simples como en las nociones compuestas que nacen de ellas. Así ocurre que Dios y la ley eterna de Dios están inscritos en nuestros corazones, aunque la negligencia de los hombres y los afectos sensuales a menudo la oscurezcan.”⁵⁸

Así, efectivamente la integridad del alma se ve manchada por su condición de corrupción que se manifiesta en la existencia. Los motivos de esta “caída” en la naturaleza corrupta, posee además su propio correlato histórico, empero, ésta supuestamente nace en el exacerbado orgullo humano que lo llevó en el origen a naufragar en el pecado. Las bondades de la ley, las conoció (y a su pesar) sólo con el paso del tiempo, en la medida que tomaba conciencia de su “caída”, así gradualmente fue sometiendo su voluntad a los dictámenes de la divinidad.

Veamos un ejemplo de lo dicho, por medio de la siguiente dificultad que pretende solucionar Tomás de Aquino. Ésta reza así: si la ley es buena, divina y eterna, ¿Por qué

⁵⁶ Y bajo esta lógica se establece toda la jerarquía entre las mismas autoridades (según su naturaleza, trascendencia y condición) donde podemos situar también en lo alto de ella a San Pablo y a algunos discípulos de Cristo, que no por nada forman parte del cuerpo legislativo que es el Nuevo Testamento. Luego es posible seguir añadiendo, por ejemplo, la vida y obra de los llamados santos padres de la Iglesia y así sucesivamente se irán incorporando con el tiempo a otros tantos exponentes de la piedad cristiana de menor trascendencia pero que también se les confiere cierto grado de autoridad, y por tanto, de aprecio. Con el tiempo, la autoridad saldrá del espacio exclusivamente religioso, y con el resurgimiento de la metafísica especulativa de las escuelas, alta autoridad se le ha de conferir en una serie de materias, por ejemplo, a Aristóteles, que Tomás llama sencillamente como *el Filósofo*.

⁵⁷ Acerca de los alcances de los conceptos, “naturaleza íntegra y corrupta” del alma humana, ver: Tomás de Aquino, I, II, cuestión 109, artículo 8.

⁵⁸ Leibniz, “Vindicación de la causa de Dios mediante la conciliación de su justicia con sus demás perfecciones y con todos sus actos”, *Escritos filosóficos*, § 99, *op cit*, p., 631

la primera manifestación de ella fue recién con Moisés y no antes?, a lo que el filósofo de las escuelas, responde:

“para reprimir el orgullo de los hombres debía ser dada la ley en el tiempo que se dio. De dos cosas vivía infatuado el hombre, de la ciencia y del poder. De la ciencia, como si la razón natural fuera suficiente para alcanzar la salud. Así, para que el hombre se convenciese de la vanidad de su orgullo, fue entregado al gobierno de su propia razón sin la ayuda de la ley escrita. Por experiencia así pudo aprender cuán deficiente era su razón, se había descendido hasta la idolatría y hasta los más torpes vicios en la época de Abraham. Para remedio de la humana ignorancia fue necesario que la ley se diese después de estos tiempos.”⁵⁹

Fue menester, según esta visión, una debida preparación, cuyos resultados son el conocimiento de las propias limitaciones humanas, debiendo por esta razón volverse hacia la divinidad. Así llegó el día en que la humanidad estuvo capacitada para organizarse en pueblos. Y si hay algo propio de la ley, es que ésta se dicta para pueblos. Sostiene Tomás:

“La ley debe darse a un pueblo, pues es un mandamiento común, como dijimos antes. Y si en la época de Abraham fueron dados por Dios a los hombres preceptos familiares, digamos domésticos, más tarde, multiplicada la posteridad de Abraham hasta constituir un pueblo, y libertado de la servidumbre, pudo ya dársele convenientemente la ley, pues los siervos no son parte del pueblo o de la ciudad, a quien compete recibir la ley, según dice el Filósofo en III Política.”⁶⁰

La historia de la ley, es al mismo tiempo la historia de la civilización del hombre y la consecución efectiva de determinados valores, entre ellos la libertad, como se lee en el fragmento citado. La existencia de la ley, exige de ciertos requisitos – tenidos también como bienes elementales - que se manifiestan y concretan históricamente en “los pueblos.” Ahora, la razón humana justamente en este tránsito se subordina, en este caso, a la ley de Dios. Esta es a grandes rasgos la filosofía de la historia de la cristiandad medieval o propiamente teológica, que subyace todavía como fundamento de muchas de las convicciones leibnizianas.⁶¹

d. La ley antigua y la ley nueva.

La característica particular que tiene la ley antigua, y una de las causas de su éxito, es la de infundir temor ante la posibilidad de su infracción. El temor brota ante la severidad del castigo con el que amenaza la autoridad, o bien, la ley. De esta forma se persuade la voluntad de no infringirla, y así su cumplimiento se vuelve hábito y costumbre, consiguiéndose de este modo una serie de buenos fines, como la buena convivencia social, la posibilidad de tener una vida privada y pública próspera y segura, etc.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Tomás de Aquino, *Suma Teológica, I, II, cuestión 98, artículo 6*

⁶¹ Aunque Leibniz participa todavía de esta concepción histórica, sin embargo reconocemos en algunos textos de éste, una visión moderna de ella, es decir, no fundada en la idea de Dios, y esto más que significar una contradicción, más bien es ejemplo de cómo el filósofo es un punto de inflexión que aúna las viejas con las nuevas convicciones. Acerca de su visión moderna de la historia, ver; G W Leibniz, *Sobre el estilo de Nizolio*, I, op cit, p, 5

Pero la perfección de la ley, no radica en alcanzar nada más que este fin represivo, de expresión y realidad meramente *externa*. El mero y ciego sometimiento del hombre (o de los pueblos) a la autoridad encarnada en última y primera instancia por la divinidad, no basta para que la voluntad humana conozca y sea testigo de la perfección que hay en la verdad divina de la ley y de sus fines. Hace falta todavía una revelación de naturaleza y realidad *interna*, es decir, cuya verdad persuada al alma, siendo sus perfecciones certezas vivas e íntimas en ella. Esta realidad *interna* de la ley, es la que trae consigo la llamada ley nueva.

Con la buena nueva de esta legislación el alma se persuade internamente de las bondades de la ley, y por tanto, se somete a gusto y voluntariamente a ella, y no por medio de presiones o imperativos de carácter externo, como el premio o el castigo en concreto. De este modo la ley misma hace completa su revelación, puesto que encuentra sus fundamentos en la naturaleza del alma misma. Esto quiere significar que ella (la ley) es efecto de la luz natural que posee el alma. Ahora, Cristo, es el que difunde o revela públicamente esta verdad.

Pero para que esta ley fuera revelada en su totalidad, señala este saber fundado en autoridades, fue preciso que la humanidad alcanzara una “mayoría de edad”, tras ser educada largo tiempo bajo los preceptos que dictaminaba la susodicha antigua legislación, que semejante a un buen padre, enseña a su prole, una serie de preceptos y conductas que todavía no está capacitada para examinarlas racionalmente por sí misma, pero que sin duda es siempre mejor inculcársela exteriormente.

“Por esto la ley antigua, que se daba a los imperfectos, esto es, a los que no habían conseguido aún la gracia espiritual, se llamaba ley de temor, en cuánto inducía a la observancia de los preceptos mediante la conminación de ciertas penas [...] En cambio, los que tienen el hábito de la virtud se inclinan a obrar los actos de virtud por amor de ésta, no por alguna pena o remuneración extrínseca. Por eso la ley nueva, que principalmente consiste en la misma gracia infundida en los corazones, se llama de ley de amor, y se dice que tiene promesas espirituales y eternas, [...] y por sí mismos se inclinan a ellas, no como cosas extrañas, sino como propias. Por eso también se dice que la ley antigua cohibía la mano y no el ánimo”⁶²

La ley divina que antes se temía - como se le podría temer a un tirano - se enseña justa, santa y bondadosa con la ley nueva, lo que a su vez implica conocer de modo más cabal todo lo que hay de perfección en la idea de Dios, y por tanto, la resolución definitiva de su definición. De este modo asistimos con el advenimiento de la religión cristiana *al acontecimiento histórico y público* de “la verdad”, bajo la modalidad de la “teología revelada”, y la historia es propiamente su método expositivo y la prueba de ella.

Así la metafísica teológica cristiana, viéndolo de este modo, complementó la noción racional de la divinidad, que traía arraigada desde la metafísica de los antiguos griegos, con la noción de Dios, *en su expresión pública, religiosa e histórica*, es decir, como *legislador y monarca*, que hereda y hace propia desde las tradiciones judías y semitas. Éstas últimas, empero, son las que transmiten enfáticamente el contenido propiamente religioso en el occidente, cuya forma de conocimiento se caracteriza por el establecimiento, aprecio y sometimiento a la autoridad. Se concluye así, a luz de este examen, que dentro de la expresión “formal-racional” de la divinidad, los que de ella hablan son tenidos por *filósofos*,

⁶² Tomás de Aquino, I, II, cuestión 107, artículo 1.

pero los que juzgan de ella dentro de su expresión “pública, jurídica y religiosa”, en cambio, son *legisladores*.

3. El “bien común” y la santidad en la idea de Dios.

a. la religión o el conocimiento público de la verdad.

Entre los pueblos antiguos (o prehistóricos, dentro de la filosofía de la historia cristiana premoderna) la concepción legislativa de la divinidad, como hemos constatado hasta aquí, la encarnaban, ante todo, los hebreos, cuyo legado más concreto es de hecho, *la ley antigua*. A propósito de la religiosidad judía comenta Leibniz:

“Entre todos los pueblos antiguos, sólo los hebreos tuvieron dogmas públicos religiosos. Abraham y Moisés proclamaron la creencia en un solo Dios, origen de todo bien y autor de todas las cosas. Hablaban de una manera digna de la soberana sustancia, y admira ver cómo los habitantes de este pequeño cantón de la tierra eran más ilustrados que el resto del género humano. Los sabios de otras naciones han dicho quizá tanto como ellos pero no llegaron a convertir el dogma en ley.”⁶³

La capacidad de divulgar masivamente la verdad de Dios, es la gran virtud conferida aquí a la religión propiamente tal, razón por la cual se justifica y se explica su protagonismo dentro del discurso histórico, aun su superioridad en los asuntos divinos, tal como la que Leibniz confiere a los judíos en el fragmento anterior. Y siendo la ley, su contenido fundamental, es por medio de ella que se concreta esta propagación, que explicita la idea del “deber”, que según el decir de Tomás, es de fácil comprensión para los hombres. Con respecto a los diez mandamientos de la ley antigua comenta: *“los preceptos del decálogo debían ser tales que pudieran ser luego entendidos por el pueblo. El precepto implica un deber. Que por necesidad tenga el hombre deberes con Dios y con el prójimo, fácilmente lo entiende el hombre, y más aún el creyente.”*⁶⁴

La convicción que hay de fondo, en la transmisión pública religiosa, es el valor del llamado “bien común, y es que todo bien es “mayor o mejor” cuánto *más* beneficia, contempla y comprende. Aristóteles, por su parte, ya lo sostenía también en sus textos de ética que, el bien común es a todas luces mejor y más digno que el bien privado o particular.⁶⁵

Así, siempre será lo mejor, el conocimiento de la verdad y de sus fines, y es deseable, así como *esperable*, que *todos* pudiesen participar de este saber, mas todo esto, sólo el legislador parece transmitirlo masivamente con éxito. Ahora la perfección que exige la concepción racional de la divinidad, garantiza el bien común, puesto que éste se deriva de la omnipotencia divina que todo fin deseable lo cumple.

Así es como “la revelación” también trae consigo una nueva perfección divina que es la *santidad* de *Dios*, en tanto, es un generoso proveedor que se encarga de inculcar su huella

⁶³ Leibniz, *Teodicea*, op cit., p, 24

⁶⁴ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, II, cuestión 100, artículo 100

⁶⁵ Ver Aristóteles, *Ética a Nicomaco*, CEC, Madrid, 1994.

“salvífica” en las criaturas. *La santidad*, es la prueba formal de la infinita bondad divina, aspecto este último que las concepciones antiguas no conocieron en debida forma, ya que tampoco estaban convencidos de ella sino hasta la venida de Cristo, que es la “revelación” y prueba de la misma santidad. Leibniz al respecto: “*Jesucristo acabó la obra de convertir la religión natural en ley, y de darle la autoridad de un dogma público. Hizo El solo lo que tantos filósofos habían intentado hacer en vano*”.⁶⁶ Además en el Discurso de Metafísica leemos:

“Los antiguos filósofos conocieron muy poco estas importantes verdades; sólo Jesucristo las ha expresado divinamente bien, y de una manera tan clara y tan sencilla, que los espíritus más groseros las han comprendido; por esto su Evangelio ha cambiado enteramente la faz de las cosas humanas”⁶⁷

Un defecto de relevancia que les achaca el filósofo alemán a los paganos, es justamente su incapacidad y falta de voluntad para hacer públicas sus prácticas y cultos, o en otras palabras, su incapacidad de convertirse en religión. Así algunos de sus descubrimientos que podrían ser benignos, quedan anónimos y son ineficaces públicamente. En este sentido, la religión podemos definirla como aquel modo de conocimiento divino “verdadero” al alcance público, y por eso mismo, posee una misión *universal*, que es su transmisión.

“y como los cristianos llegaron a adquirir la superioridad en el imperio romano, dueño de la parte de la tierra conocida, la religión de los sabios se hizo religión de los pueblos. Mahoma después no se desentendió de estos grandes dogmas de la teología natural; y sus sectarios los propagaron entre las naciones remotas del Asia, y África, donde el cristianismo no había llegado aún, y abolieron en muchos países las supersticiones paganas, contrarias a la verdadera doctrina de la unidad de Dios y de la inmortalidad del alma.”⁶⁸

Y en este sentido, el paganismo se *convirtió* gradualmente, él mismo, en fenómeno religioso. Ahora aquél a diferencia de éste, no logró imponer en debida forma *la ley*. Y ésta, siendo autoridad propiamente tal, es a su vez, ortodoxia religiosa, cosa que también desconocieron los antiguos habitantes del mediterráneo.

“Los paganos, que llenaban la tierra antes del establecimiento del cristianismo sólo tenían una especie de fórmulas; tenían en su culto ceremonias; pero no conocían artículos de fe, ni jamás pensaron reducir en formularios su teología dogmática; no sabían si sus dioses eran verdaderas personas o símbolos de poderes naturales, como el sol, los planetas o los elementos. Sus misterios no consistían en dogmas difíciles, sino en ciertas prácticas secretas, a los que profanos, es decir, los que no estaban iniciados, no debían asistir nunca. Estas prácticas eran muchas veces ridículas y absurdas, y fue preciso ocultarlas para evitar que cayera el desprecio sobre ellas. Los paganos difundían supersticiones, se alababan de tener milagros, y entre ellos todos eran oráculos, augures, presagios, adivinaciones; los sacerdotes inventaban signos de la cólera o de la bondad de los dioses, cuyos intérpretes pretendían ser. Se proponían gobernar a los espíritus por el temor o por la esperanza de los sucesos humanos; pero

⁶⁶ Teodicea., op cit, p, 24

⁶⁷ G W, “Discurso de Metafísica”, § XXXVII op cit, p, 147

⁶⁸ Teodicea., op cit, p, 24

apenas si pudieron entrever el porvenir de otra vida, ni tampoco se tomaron el trabajo de inspirar a los hombres verdaderos conceptos de Dios y del alma.⁶⁹

Y así fue menester y, ejemplo de “lo mejor”, para conseguir las condiciones fundamentales del llamado “bien común”, que se manifestase la divinidad como revelación, o bien, en boca propiamente de un *legislador*:

[...] Jesucristo recorrió el velo y, aunque no disponía de la fuerza, enseñó con toda la autoridad de un legislador [...] Moisés había presentado ya preciosas ideas acerca de la grandeza y de la bondad de Dios, en que muchas naciones civilizadas convienen hoy día; pero Jesucristo desarrolló todas las consecuencias e hizo ver que la bondad y la justicia divinas brillan perfectamente en el destino que Dios tiene reservado a las almas.⁷⁰

La ley, es un *deber* para los súbditos, pero también es *deber* del monarca esmerarse por el “bien común”, empero, en garantizarlo consiste efectivamente su perfección. La concepción legislativa de Dios, por esta razón, revela en la idea del “bien común”, la más digna y noble voluntad divina para con sus criaturas, puesto que quiere y dispone siempre lo mejor para ellas. Estos argumentos son la prueba que da “certeza moral” - según el decir de Leibniz- tanto de la realidad de la *gracia* como de la *providencia*.

b. la evidencia de la gracia es la fe.

Cualidades tales como la gracia y la providencia poseen una profunda y particular raigambre “revelada”, puesto que su fundamento y verdad se arraiga esencialmente en la representación de Dios como “legislador o autoridad suprema”, es decir en su expresión pública religiosa. Y como buen “monarca” que es Dios del “mejor de los mundos posibles”, dispone de los medios (o de la “gracia” suficiente) en cada sustancia para que todos se aprovechen de ellos, y en particular las almas racionales, que conforme a su naturaleza espiritual, tienen potencialmente por destino, la bienaventuranza.

La realidad de la gracia se manifiesta como certeza en *la experiencia de la Fe*. La Fe es el descubrimiento y la buena nueva por excelencia que trae consigo “la teología revelada”, y como tal, es el ejemplo y la prueba de la santidad divina, ya que la fe es la que en efecto “salva”. Y así tenemos que la fe da razón de la providencia, puesto que esta revelación, que es tenida como obsequio de la divinidad, demuestra que ésta ama a sus criaturas, y por tanto, quiere y dispone lo mejor para ellas. De este modo cada uno de estos términos encuentra su justificación, aun verdad en el otro.

Ahora, veamos algunos de ellos por separado; por “gracia”, Tomás de Aquino, entiende lo siguiente:

“El lenguaje usual nos ofrece tres acepciones de gracia. En primer lugar significa amor que se siente hacia alguien. Y así se dice que un soldado tiene la gracia del rey, esto es, que el rey lo encuentre grato. En segundo lugar designa un don concedido gratuitamente. De aquí la expresión <<Te concedo esta gracia>>. Finalmente, se toma por el reconocimiento con que se corresponde a un beneficio gratuito, y así se habla de dar gracias por los beneficios recibidos. Mas la segunda de estas acepciones depende de la primera; pues es el amor que se

⁶⁹ *Ibid*, pp, 23-24

⁷⁰ *Ibid.*, p 24

siente hacia alguno lo que impulsa a concederle algo gratuitamente. Y, a su vez, de la segunda acepción se deriva la tercera, pues cuando se recibe un beneficio gratuitamente es cuando se dan gracias por él.⁷¹

En la teoría sustancial que reconocemos en la metafísica de Leibniz, por ejemplo, todo lo que hay de esencial en la sustancia, es decir, de fuerza, potencia y de bien, guarda relación con el Ser absoluto, que es Dios, y en este sentido todo lo que hay genuinamente en la mónada, son, en efecto, *gracias*, obsequios gratuitos, que Dios dispuso en cada una de ellas, de modo suficiente y singular. En Leibniz, la gracia juega un rol fundamental en la elaboración de su teoría sustancial, y siempre abogó en su defensa y justificación de la realidad de ella en toda criatura. Hasta propone y ofrece ciertas “pruebas” empíricas a favor de ella:

“Cuanto más penetramos en la intimidad de la naturaleza encontramos más motivos para arrobarnos de asombro [...] ¿De dónde procede que no exista una especie de pájaros que tenga esbozos mal terminados de alas o en los que un ala esté bien hecha y la otra mal hecha? [...] Vea la diferencia que existe entre un animal magullado por algún accidente y la especie más imperfecta y confesará que la naturaleza no hace nada que no sea maravilloso”⁷²

Ahora bien, estos argumentos, no son por sí mismos concluyentes, sirven a lo sumo como ejemplos de ciertos signos que podrían persuadirnos de la verdad de “la gracia” en las cosas naturales, pues la realidad de ella, se demuestra en su excelencia como verdad de la razón analítica que examina internamente la idea de Dios y la confirma como tal, o bien en la experiencia “revelada” e íntima de la fe.

Además cabe añadir, que la certeza de este conocimiento en específico de la gracia, es *moral*, pues lo moral también forma parte de la perfección divina, y de ella predica genérica y temáticamente *la ley*. Así, la “certeza moral” posee su realidad en la definición de Dios legislador que, como más de una vez hemos constatado, *es también la medida de la verdad*.

Por otra parte, *la providencia*, básicamente consiste en que Dios provee y promete un destino bienaventurado a cada una de sus criaturas. En lo que respecta a la criatura espiritual, ella es la *responsable* de si saca provecho de esta “promesa” y obra en función de ella. Puesto que tanto la salvación (felicidad) como la condena (misericordia), *se merecen*, puesto que son conforme a la más absoluta justicia, cualidad que en Dios es perfectísima.

Veamos esto con un ejemplo para darle mayor inteligibilidad y alcance a lo antes dicho. Existe una objeción que reza: ¿Por qué si la divinidad es sumamente buena no salva a todos, dejando que algunas almas se pierdan y condenen (como la de Judas)? a lo que Leibniz contesta que: efectivamente Dios posee el poder de salvarlas a todas, y podría proceder de ese modo si realmente considerase que eso sería lo mejor, mas si obrara así, las perfecciones (o bienes) entre sí se estorbarían, pues algunos se salvarían sin justificación, así como otros quedarían absueltos también sin justificación. De este modo, la misma noción de justicia (y por tanto de armonía) sería refutada en Dios, y así la “libertad” en las almas racionales sería una propiedad indiferente, pues no serviría particularmente, o estaría de sobra para la consecución de las finalidades.

“[...] bajo este gobierno perfecto –sostiene Leibniz en la Monadología– no habrá acción buena sin recompensa, ni acción mala sin castigo; y todo debe parar en

⁷¹ Tomás de Aquino, *Suma Teológica, I, II, cuestión 110, artículo 1*,

⁷² G W Leibniz, “Diálogo entre un político y un sacerdote de reconocida piedad”, *Escritos filosóficos, op cit., p 273*

el bien de los buenos, es decir, de los que no están descontentos con este gran Estado, de los que confían en la Providencia, después de haber desempeñado su deber, y aman e imitan como es debido al autor de todo bien, complaciéndose en considerar sus perfecciones según el puro amor verdadero, el cual hace que se sienta placer en la felicidad de lo que se ama.⁷³

La ley consiste, entonces, parafraseando a Tomás de Aquino, en los medios que dispone *la razón práctica del legislador* para conseguir determinado bien o fin, y siendo este fin la bienaventuranza, provee la libertad al espíritu para que se encamine hacia ella, mas si éste no aprovecha la gracia que le fue concedida que se atenga a las debidas consecuencias, puesto que ninguna libertad puede atentar contra la justicia. Así vemos que ambas cualidades, deben armonizar, pues en la medida que una se comprenda junto a la otra, podemos referirlas como lo que son, es decir, como cualidades esenciales o perfecciones.

c. lo divino, el mito y la historia: la doctrina de los dos principios.

Por otra parte, la definición de los antiguos paganos de la idea de Dios, según la imagen que Leibniz nos transmite de ellos, no es completa ni adecuada, pues de una parte, no lograron transmitir y convertir en ortodoxia sus concepciones teológicas, ni tampoco determinaron correctamente la naturaleza de la divinidad, ora adoraban astros celestes, personas reales, ora fuerzas mágicas o naturales, en suma, caían, a ojos de la ortodoxia religiosa cristiana, en una serie de idolatrías, cuya expresión más grave es la atribuible a la divinidad tanto signos de bondad como de maldad, lo que ni metafísica ni moralmente es aceptable para el filósofo alemán. Y es que como hemos visto ya, la noción de la divinidad no puede contener en sí imperfección alguna. La revelación y el método de la razón, se supone, dan prueba concluyente de ello.

Pero los errores de los paganos, en este caso, juzga Leibniz, no surgen simplemente de apreciaciones especulativas equivocadas, sino que también hay un problema histórico que propiamente los confunde y enturbia su representación de lo divino, a saber; la historia. ¿De quién? De los pueblos del viejo mundo en general.

La mitología como tal, siendo al mismo tiempo un relato de carácter divino, legendario e histórico, se presta para dar por sentado una serie de errores que no hacen sino confundir una cosa con la otra, es decir, asuntos remotos pertinentes a los relatos de antiguos pueblos, antiguos reyes y antiguas guerras, se mezclan con nociones que son propiamente de naturaleza divina.

La arbitraria mezcla de estos dos órdenes (el humano y el divino), será el parecer de Leibniz, llevan a los paganos a concebir una definición tanto de lo divino como de lo humano errada. Y lo que es peor, la idea de la divinidad, queda contaminada por la convivencia en ella de dos principios, a saber; “el bien” y “el mal”. *Doctrina de los dos principios*, es el nombre genérico y simple con el que Leibniz caracteriza la concepción teológica del paganismo en general. Error cuyas causas se pierden en la oscuridad del tiempo histórico.

Leibniz señala que el padre, o el más antiguo formulador de la doctrina de los dos principios fue Zoroastro el mago, uno de los fundadores del credo “persa” llamado mazdeísmo. De Zoroastro en particular señala:

⁷³ G W Leibniz, “*Monadología*” § 90, *Tratados fundamentales*, op cit. p., 79

“Los antiguos griegos y los orientales modernos convienen en decir que Zoroastro llamaba al Dios bueno Oroma, o más bien Oromasdes, y al Dios malo, Airamanius. Cuando he considerado grandes príncipes del alta Asia han llevado el nombre de Hormisdas, y que Irmin o Hermin ha sido el de un Dios o héroe antiguo de los Celtos-Escitas, es decir, de los germanos, me ha venido al pensamiento la idea de que este Arimanius o Irmin pudo haber sido un gran conquistador muy antiguo, procedente del Occidente, como lo han sido después Gengis Khan y Tamerlán, procedentes de Oriente. Ariman debió proceder en tal caso del occidente boreal, es decir, de la Germania y de la Samarcia, pasando entre Alanos y los Masagetas, para invadir los Estados de un Hormisdas, gran rey en el alta Asia [...] Nada más natural como que el monarca que gobernaba pueblos civilizados, y se esforzaba por defenderlos contra los bárbaros, haya pasado a la posteridad, para aquéllos, por el Dios bueno; y que el jefe de los que han arrasado países, se haya hecho símbolo del principio malo.”⁷⁴

Luego el filósofo continúa con el análisis de las raíces de ciertas palabras, como por ejemplo la voz “Ariman” o “Irmín”, y busca establecer un parentesco lingüístico con otras expresiones verbales de las cuales se termina derivando “Germano”. Este tipo de datos y asociaciones fonéticas llevan al filósofo a suponer que no es sino memoria histórica remotísima el contenido de los viejos cultos y adoraciones.

Dentro del horizonte de la lengua común que con ciertos nombres a unos reyes llamaba malos y a otros buenos, fueron con el tiempo estas mismas voces significando asuntos divinos, a sazón del culto mismo de los antepasados que profesaban los paganos, una de las características propias de la idolatría. Y así es como Leibniz concluye algunos motivos que explican por qué se llegó a establecer una noción errada de la divinidad.⁷⁵

La memoria mitológica es propiamente la noción que se presta a este tipo de supuestas falaces interpretaciones, y el cristianismo vendría a ser su expresión *secular*, cuya teología logra propiamente distinguir, de un lado, *el orden de lo histórico*, que es temporal a sazón de la misma naturaleza humana, y *el orden divino*, que por el contrario, es *eterno*, inmutable y esencial.

Con esta definición se arroga una superioridad metafísica la teología cristiana, para comprender mejor ambos campos, el teológico (eterno), así como el humano (histórico). Esta distinción es la que permite establecer y sentar las bases para llegar a la correcta definición de Dios, en tanto, perfección absoluta.

Dicho esto: “la teología natural” en la experiencia histórica-religiosa se ve asistida por la “teología revelada”, que le aporta atributos divinos esenciales como los que reseñamos arriba. Luego aquélla, que Leibniz busca reivindicar y establecer como el método, *por excelencia*, de la verdad, debe llevar a cabo la confirmación racional de ésta. Así la verdad, se revela, primero como manifestación externa y pública, y ésta queda a merced de la razón, que la examina y, en gran medida, *debe* corroborarla. Dijimos que en esta experiencia de revelación, se conocen “cualidades o excelencias esenciales” como la providencia, la gracia y la fe, el aspecto de la santidad divina en general de Dios. La razón a su vez les confiere

⁷⁴ Godofredo Guillermo Leibniz, *Teodicea*, II, § 138, pp., 203-204

⁷⁵ Lo paradójico, es que la cristiandad ella misma nace en la experiencia pagana del culto a los antepasados, ¿No es acaso el ejemplo del Cristo? Sin duda, pues se trata de una persona, que en la posteridad adquiere naturaleza divina, lo que justifica su culto y adoración.

valor a sazón de la bondad que reconoce en ellas, por lo tanto, y en cierto sentido, se subordinada también a éstas.

Pero lo que parece resuelto paradójicamente nunca, en efecto, lo estuvo, pues los procedimientos de la razón, jamás lograron transmitir la coherencia de la idea de Dios con el mundo de modo satisfactorio, es decir como sistema epistemológico perfecto. Así es la historia misma la que se encarga de manifestar nuevas y sucedáneas fracturas y disensos dentro de la misma cristiandad, haciendo evidente su crisis intrínseca y su paulatina decadencia que hasta hoy asistimos.

Cabe preguntarse entonces ¿Cómo es posible que siga aconteciendo nuevos disensos, supuestamente, resuelta la idea de Dios? Leibniz, ha de intentar responder esta pregunta, aludiendo que al final de cuentas son los intereses mezquinos de los hombres los que prevalecen en estas cuestiones, lo que lleva a que se tomen los asuntos divinos, ni en serio ni en su justa medida, sino en función de bienes e intereses escuetos o particulares. Pero, sostiene además, que gran parte de las dificultades, también no se resuelven porque los mismos referentes ilustres siguen, insistentemente, recayendo en errores y en desproporciones en la definición divina.

Ejemplo de ello son Hobbes y Spinoza, ambos combatidos por Leibniz.⁷⁶ El segundo de ellos, por ejemplo, según lo que Leibniz comenta acerca de la doctrina del filósofo judío, lleva la superlativa grandeza y omnipotencia de Dios a extremos tales que se pierde toda medida, comparación y relación entre el orden divino y el humano, siendo así *posible*, que el bien que nosotros concebimos sea un mal para Dios, y así también, lo malo para nosotros, puede que sea bueno en la región del absoluto.

Tal representación, según Leibniz, no sólo es errónea sino que además es, una reformulación de la arcaica doctrina de los dos principios, que destruye por lo mismo toda armonía. Así “la moral” no sería ni útil ni tampoco cierta, y los preceptos de la ley no descansarían bajo ningún fundamento, y no habría justificativo alguno para exigir de ellos obediencia. Por esta razón ha de acusar a este tipo de posiciones, de ser en - la práctica - ateas, lo que implica, por lo tanto, decir, en potencia “falsas”, puesto que carecen de medida para la verdad, puesto que cualquiera podría aspirar a serlo. Así la ausencia de Dios, es al mismo tiempo ausencia de verdad, bajo la noción de la razón subordinada que reconocemos en la metafísica de Leibniz.

Como últimas palabras del presente capítulo, queremos destacar los aspectos fundamentales de los contenidos hasta aquí abordados. En primer lugar, la ley divina es la expresión de los medios que la razón suprema dispone y ordena para posibilitar toda bienaventuranza en los espíritus, cuya máxima metafísica por excelencia es la de jamás intervenir la armonía, es decir la composibilidad de las perfecciones.

En segundo lugar, el aspecto “revelado” del conocimiento de la verdad, deja su huella y es determinante en el contenido propiamente “práctico-moral”. Pues la felicidad misma, se posibilita en la medida de establecer buenos hábitos, buenas conductas, evitar cierto tipo de apeticiones, y malas voliciones. Y “el contenido” mismo de este “buen gobierno” de la voluntad, en gran medida, lo constituye el estricto apego a las virtudes, inculcadas y aconsejadas por la “teología revelada” o por la experiencia piadosa de la religiosidad cristiana propiamente tal.

Este aspecto que juega la moral piadosa como medio para conseguir la felicidad, y en ese mismo sentido el papel que tiene aquella como ley de la voluntad, y su influjo en

⁷⁶ Ver G. W. Leibniz “Reflexiones en torno a la libertad, la necesidad y el azar, a propósito de la obra que Hobbes ha publicado en inglés” pp., 37-55, en *Escritos en torno a la libertad*, op. cit.

la concepción propiamente de la libertad que resulta por consecuencia, es el asunto que abordaremos en el siguiente capítulo.

IV. LIBERTAD Y LEY: APROXIMACIÓN A LA ÉTICA DE LEIBNIZ.

1. Justificación piadosa-teológica del individuo.

a. Lutero y el cuestionamiento de la autoridad.

El ataque al principio de la Autoridad y a la tradición en materia teológica fue uno de los aspectos fundamentales de la protesta de Lutero. La mediación sacerdotal que la curia romana se confería y monopolizaba para dispensar los ministerios divinos, según el monje agustino, impedía y estorbaba la relación directa e íntima del individuo con la divinidad. Al respecto escuchemos con atención el alcance de lo que dice el primer reformador en el siguiente fragmento:

“Las palabras y la enseñanza humana han atribuido y ordenado el deber de juzgar la doctrina sólo a los obispos, letrados y concilios; lo que estos decidan ha de aceptarlo todo el mundo como justo y como artículo de fe [...] ¡Ved que avergonzado y loco asalto contra la ley y palabra de Dios constituye esta gloria, con la que han intimidado todos los rincones del orbe y que es su máspreciado tesoro y su más fiera terquedad! Cristo establece precisamente todo lo contrario: despoja a los obispos, a los sabios y a los concilios de los derechos y de la potestad de juzgar sobre la doctrina y se los concede a cada uno y a todos los cristianos en general”⁷⁷

Las certezas de la fe nacen y viven en el corazón de las personas, ésta es la máxima fundamental del luteranismo, que constituye además, la esencia de la religiosidad cristiana reformada o si se prefiere, moderna.

Por esta razón no es necesario, sino por el contrario dañino que esta pasión religiosa se encuentre mediada y condicionada por instituciones humanas, lo que vale decir genéricamente, “obras humanas”, que por naturaleza, decía el monje alemán, son corruptas, necias y falsas.

Por otro lado, tengamos presente que la iglesia católica se alimenta, se justifica y legitima, sobre la palabra y ejemplo de los llamados “santos padres”, cuya memoria no se encuentra exclusivamente en la Escritura, sino que también son referentes que trae consigo la misma historia de la cristiandad. Y sobre estos “santos posteriores”, y el nivel de su autoridad, Lutero juzga que, aunque exista prueba fehaciente de su piedad, no fueron ni son por ello *infallibles*, sus doctrinas no están exentas de error, por tanto no son suficientemente verdaderas, y ésta es la diferencia que hay con la Escritura, que si lo es, porque, ella es tenida como “la palabra de Dios”. Y es que *la verdad*, para el monje alemán, es *patrimonio de la divinidad*.

⁷⁷ Martín Lutero, “Derecho de la comunidad a elegir sus predicadores”, *Obras, Sígueme, Salamanca, España, 1977, p 207.*

Ahora, esta deslegitimación de las autoridades canónicas, no trae consigo otra afirmación sino la del *individuo*, o con mayor precisión, de la persona, como la casa de Dios, el alma como *el lugar de la Fe*. Es en la persona donde aquélla nace, donde se experimenta como evidencia y verdad. La fe, es ante todo tenida aquí como la señal de certeza divina en el alma individual.

El filósofo decimonónico alemán, Wilhelm Dilthey, por su parte, comenta que la novedad de la religiosidad reformada en general, está justamente en este volverse hacia la persona:

“La persona se siente en la peculiaridad cerrada de su propio contenido. Frente a todo vínculo, experimenta su propio valer, y la fuerza independiente que en ella habita. Era esto el resultado de movimientos económicos, sociales y espirituales, y en esta dirección había actuado con fuerza el humanismo. La expresión religiosa de este cambio es que el hombre, a solas con Dios, establece por sus propios caminos y con su propio trabajo su relación con El.”⁷⁸

Acontece, entonces, una reivindicación del valor del individuo; éste en materia religiosa, posee la más alta dignidad. Ahora, la posesión interior de la fe, en *la práctica* exige *una responsabilidad*, o dicho en otras palabras, *un deber*, que tiene que regir y guiar la existencia de todo creyente. Lutero al respecto:

“si poseen la palabra de Dios y han sido ungidos por él, están también obligados a confesarlo, a enseñarlo y derramarlo [...] un cristiano tiene no sólo el derecho y la potestad de enseñar la palabra de Dios, sino también la obligación de ejercerlos, so pena de perder su alma y de incurrir en la desgracia de Dios”⁷⁹

Sentado esto, se puede decir que hay suficiencia, en materia religiosa al menos, en la persona. Ahora cabe decir que este tipo de convicciones no se ajustaban a ciertos ejemplos sacados de la realidad y de la naturaleza humana en general, por ello su discusión provocó acalorados debates en aquellos tiempos, siendo motivo de rupturas, aun de guerras y toda clase de intolerancia entre las distintas confesiones.

Una de las fuentes del disenso rezaba: ¿Tiene la persona, con esto queremos decir - *la totalidad de las personas* - la *gracia* suficiente para salvarse, o bien para juzgar de las verdades acerca de la doctrina?

La iglesia católica romana justificaba su rol como institución predominante en la “obligación” y “misión” de asistir y velar toda vez aquellas almas desesperadas, pues las hay muchas que carecen de *la gracia suficiente* para salvarse por sus propios medios. Empero, se hallan confundidas y perdidas, por ello necesitan de una *autoridad* que cuide y vele por ellas, y que les dispense los sacramentos del modo correcto y con regularidad a fin de no perderlas, pues no hay gesto más noble ante los demás que la misericordia. Es así como la iglesia se arroga de llevar a cabo una labor *santa*, que emana directamente de la voluntad divina.

Mas el primer reformista, formula un ataque decisivo en contra de la autoridad en materia institucional - religiosa, lo que irremediamente, se traduce como un enaltecimiento superlativo de la voluntad del individuo, pues las palabras de Lutero parecieran esconder la profunda convicción que todos están suficientemente preparados

⁷⁸ Wilhelm Dilthey, *Hombre y Mundo, siglos XVI y XVII, FCE, México D. F, 1944, p., 221*

⁷⁹ Martín Lutero, “*Derecho de la comunidad a elegir sus predicadores*”, *op. cit.*, p

y avisados en materia de fe, puesto que la divinidad es una evidencia que acontece como realidad interna del alma individual.

Por esta razón también, cada cual *se hace responsable* de disponer por sí mismo de cada sacramento, y en este sentido se ha de señalar, que se es “libre” ante cualquier tipo de prescripción y de precepto ceremonial que venga de la tradición o de los poderes temporales y externos.

Sentado esto, podemos decir, que con Lutero se da inicio a la “liberalización” del dogma religioso cristiano, pues de ser una “cosa pública”, jerárquica y protegida, la religión pasa a ser una cosa íntima y de carácter privado y libre. En gran medida el acaecer de la modernidad y su destino se decide en estas “convicciones” y “transformaciones”.⁸⁰

Las convicciones de Lutero y su ideal de liberalización de la doctrina, queda ejemplificada con la traducción y publicación de la Biblia en lengua vulgar alemana, que al mismo tiempo constituye una provocación concreta y directa contra el principio de la autoridad papal y de la tradición dogmática que la avala.⁸¹ Esto permitió que aumentasen sus lectores, dando lugar a una difusión masiva de las “santas” verdades.⁸²

Ahora, creemos que este fundamento de la masificación descansa en la afirmación del individuo, en tanto, éste es el portento de la fe, que la comparte con sus prójimos e *iguales*.⁸³ Es la fe, para Lutero, la excelencia del alma, y por esta razón con éste asistimos a una justificación teológica “de la persona” en particular, y a una preparación y anuncio de la teoría del valor de “la individualidad” en general.

b. convicciones luteranas en Leibniz: “la gracia suficiente en la persona”.

⁸⁰ El pensamiento de Lutero y su relación con los valores de la modernidad, también podemos reconocerlo en sus ideas en torno a la educación. Lutero, hace una distinción entre lo que corresponde propiamente a los bienes espirituales y a los temporales. Ahora bien, sin duda, subordina los segundos a los fundamentos de los primeros, pero es enfático en que los poderes institucionales temporales, es decir políticos, deben ser laicos y administrado por civiles, incluso los establecimientos educacionales. Con estas recomendaciones Lutero pretendía oponerse directamente al “sistema” de educación monacal dirigido por los órdenes religiosos de por aquel entonces, avaladas por tradición. A propósito léase el texto que escribió en 1523, “A los magistrados de todas las ciudades alemanas, para que construyan y mantengan escuelas cristianas”, *en Obras*, op cit.

⁸¹ Acerca de la difusión propagandística de la contienda religiosa en lenguas vulgares, y el rol que juegan estas en la formación de la conciencia identitaria moderna de carácter nacional, recomendamos consultar Benedict Anderson, [*Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*](#) . México, D. F, Fondo de Cultura Económica, 1993.

⁸² Lo que implicaba, irremediamente, una vulgarización de la religión, que ocurrió como muchos temían, testigo de ello el mismo Leibniz que por lo general lo lamentaba y veía como un defecto de la cristiandad en general. Ahora bien teniendo en consideración el sentido de la teoría del mal que en muchos lugares se esfuerza por explicar el filósofo, diríamos; la salvación es una tarea que radica y se decide en la voluntad del individuo, no en la *necesidad* establecida por Dios, ni en lo que se pueda llegar a concebir a partir de sus designios eternos. Que la salvación sea una responsabilidad de cada uno, en primer lugar hace fútiles y embarazosas esas eternas disputas acerca de si la existencia está sujeta a una fatal necesidad, donde todo está preestablecido y decidido desde los comienzos, puesto que la libertad de la voluntad como tal, es decir la capacidad que tienen los espíritus de encaminar el alma hacia la felicidad, es un ejemplo de la perfección, por tanto de la existencia de la libertad y de sus fines.

⁸³ Así sacramentos como “la confesión”, Lutero dirá que ya no es necesario que éste sea válido únicamente cuando lo dispensa algún poder eclesástico constituido, sino que la confesión posee el mismo valor cuando se comparte y cultiva entre prójimos y hermanos. Ver del mismo autor “La cautividad babilónica de la Iglesia”, op cit.

Leibniz abrazó y recibió dos sacramentos de la confesión luterana de Augsburgo, en ella fue bautizado, y en ella se confirmó voluntariamente años más tarde, y al igual que su inspirador, se preocupó, particularmente en algunos textos de juventud (1671-1672), por justificar teológicamente el valor del individuo, en tanto, éste posee una voluntad que es “libre”, es decir, un alma que está capacitada para aprehender y conocer los bienes puros, que son también su más íntima posesión.

El luteranismo del filósofo, se hace reconocible, en primer lugar, en la distancia que establece con la tradición eclesiástica en materia religiosa, pues, en efecto, muestra recelo contra todo orden y poder temporal humano en general. En el prefacio de la “Teodicea” de 1710, se manifiesta esta desconfianza frente al valor de las disposiciones, ceremonias y usos propios de la tradición eclesiástica católica. Escuchemos las siguientes y muy bien cuidadas palabras del filósofo:

“Todas estas fórmulas serían saludables si los que las han inventado las hubieran hecho para mantener y expresar lo que con ellas se trata de imitar, es decir, si las ceremonias religiosas, la disciplina eclesiástica, las reglas de las comunidades, las leyes humanas fueran siempre como un valladar puesto a la ley divina, para alejarnos de los alicientes del vicio, acostumbrarnos al bien, y hacer familiar la virtud [...] Pero las más de las veces sucede que la devoción queda sofocada por las formas, y la luz divina, oscurecida por las opiniones de los hombres.”⁸⁴

Viendo las cosas desde esta perspectiva, la acusación formulada contra las autoridades eclesiásticas de “la tradición secular medieval”, señala que ésta en lugar de aclarar las cosas en materia de fe, más bien la “oscurece” y obstaculiza su manifestación en el alma. Esta crítica, como podemos darnos cuenta, presupone ya el valor concedido al individuo como la casa de Dios.

Por otra parte, en materia de salvación, Leibniz es tajante en afirmar lo siguiente: el individuo es el único responsable de si finalmente se salva o se condena. Si realmente se quiere lo primero, debe ejercitar y trabajar su propia voluntad para encaminarla al disfrute de los bienes supremos y puros, así además es cómo se granjeará la felicidad durante su existencia. Y es que una viva convicción lleva al filósofo afirmar que en la persona si hay gracia suficiente para que se agencie su propia salvación:

“Dios quiere que todos los hombres se salven dispensándoles a todos la gracia suficientes, Sé que esta proposición será negada por algunos cristianos, bajo la creencia de que no cabe conciliarla con la suprema eminencia y eficacias divinas. Pero, a mi modo de ver, estos mismos no podrán negar, que su opinión parece muy severa y ofende a muchas personas [...] Ciertamente debemos esforzarnos por comprender que la grandeza de Dios no tiene por qué rivalizar con su bondad.”⁸⁵

La fundamentación teológica de la “gracia suficiente” en cada cual, es una afirmación que está garantizada en la correcta determinación de la idea de Dios. Y Leibniz, en lugar de esmerarse en enumerar demostraciones y argumentos a favor de la realidad eficiente del enunciado, a saber; *Dios quiere que todos los hombres se salven dispensándoles a todos*

⁸⁴ Godofredo Guillermo Leibniz, *Teodicea, Claridad*, Buenos Aires, 1946, Argentina, p., 23

⁸⁵ Gottfried Wilhelm Leibniz, “Acerca de la libertad, el destino y la gracia de Dios” *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, TECNOS, 1990, p, 80

la gracia suficiente, lo justifica con argumentos con un fuerte imperativo piadoso, pues a quiénes creen que es falso, Leibniz sostiene que “*su opinión parece muy severa y ofende a muchas personas*”, por tanto no es adecuado tomarlo así, es decir, no se *debe* pensar así, puesto que además no se trata de un juicio verdadero. La realidad, la eficacia y la verdad de este enunciado está confirmado en Dios, y por tanto no es menester demostrarlo en la existencia. Luego:

“sí cabe afirmar en general que nunca le falta la gracia necesaria a quien tiene buena voluntad, y que jamás le será negada al malvado que profese auténtica penitencia - lo que resulta muy difícil después de haberla menospreciado durante largo tiempo - que Jesucristo es el principio de salvación y de la elección, así como otras reglas semejantes fundadas en la voluntad universal y conocida por Dios”⁸⁶

Puesto que ¿Qué pasa si creemos, realmente que no hay en el individuo “*gracia suficiente*”? En primer lugar se trata de un juicio de carácter temerario, pues implica pensar que Dios mismo lo ha querido así, dejando desamparados a la eterna condena a innumerables almas ¿Qué compasión se le puede exigir al hombre, si Dios ni siquiera se compadece de él? pues sería atentar en contra del espíritu mismo de la “revelación” del credo, es decir contra la excelencia del principio legislativo de la divinidad.

Cañido a estos términos, hay una manifiesta *impiedad* en aquellos que creen que Dios bien dispone sólo a unos pocos en desmedro de otros muchos.⁸⁷ La verdad de la gracia en todas las criaturas, como ya lo dijimos, tiene por argumento decisivo la realidad sujeta a lo divino. Y la verdad, como vimos pertenece y se halla en este ámbito. De este modo el valor de la suficiencia del individuo, entra en el orden de las verdades eternas o principios, es decir que no necesitan ser demostradas para afirmar su realidad.

El filósofo ha de juzgar que cada persona es la responsable de si su elección es conforme a la regla de la “revelación”, o dicho filosóficamente, conforme a las leyes eternas de la razón, o por el contrario se atiene a sus pasiones e imperfecciones. Estas son las convicciones sobre las cuales Leibniz ha de fundamentar su pensamiento ético, cuyo centro, o bien, punto de partida ha de ser, el individuo, en calidad de espíritu libre, mas esto jamás implica un arbitrio en el obrar, sino por el contrario un deber, una responsabilidad ante la ley divina o también, ante la razón suprema.

Si la religión algo enseña y graba en el alma de la existencia, es su ley, cuya exigencia es, sin duda, *moral*, pues no es sino moral el sentido de las causas finales, compensar y castigar a cada cual según sus méritos o faltas, la infabilidad de este juicio está fundada en la excelencia que hay en la legislación divina.

Pero a Leibniz no le interesa destacar únicamente la infabilidad de su justicia, sino que su objeto es que al hombre le es dado además conocer, amar e imitar, su infinita bondad y sabiduría, y así le es dado concebir en la vida el progreso paulatino de la existencia en general, y la observación moral es *necesaria* para concebir e ir en vías de estos superlativos bienes.⁸⁸

⁸⁶ Leibniz, “*Conversación acerca de la libertad y del destino*”, *ibid.*, p 32

⁸⁷ La doctrina de la predestinación, que afirma que los “elegidos” para habitar la dicha eterna no son sino pocos, tesis defendida por los calvinistas, también fueron cuestionadas y rechazadas por Leibniz, justamente por el tenor impiadoso que hay en su resonancia. Dios jamás elige a unos en desmedro de otros, como si su justicia fuese parcial y espantosamente azarosa.

⁸⁸ Hay que tener cierto cuidado para comprender esta afirmación. En rigor metafísico, la existencia, es decir “el mejor de los mundos posibles”, jamás se va perfeccionando con el tiempo, pues en Dios, Leibniz dice, todo es espontaneidad, y en efecto, ya

2. La voluntad perezosa y los “raciocinios engañosos”.

a. Lutero y el valor de la penitencia o de la “abstención sensible”.

El espíritu de la Reforma, se caracteriza por el alto valor concedido al sacramento de las “penitencias”. Lutero, el primero que hiciera pública su protesta, dice en el arranque de las polémicas “Noventa y Cinco Tesis” de 1517, lo siguiente: *“Cuando nuestro señor y maestro Jesucristo dijo <<haced penitencia>>... quiso que toda la vida de los fieles fuese penitencia.”*⁸⁹

Por otro lado, existe el ministerio sacerdotal de las “indulgencias”. Éstas consisten en la potestad que tienen las autoridades de la Iglesia para atenuar el rigor de “la justa pena” que debe padecer todo pecador por sus faltas, quedando este último absuelto de cumplirlas en el caso que le sean concedidas las susodichas indulgencias. Pero Lutero enfatiza que la penitencia, en su calidad de sacramento, es un paso *necesario* para alcanzar la salvación, por tanto toda indulgencia es, ante todo, sospechosa, ya que la evita o remite:

“La indulgencia no está recomendada ni aconsejada: entra dentro de las cosas autorizadas y permitidas. Por este motivo, no es una gran obediencia, ni incluso meritoria, sino una evasión de la obediencia. Por lo tanto, aunque no se deba prohibir a nadie que las adquiera, se debería alejar de ellas a todos los cristianos y estimularlos a cambio que fortificasen precisamente las obras y las penas que remite la indulgencia.”⁹⁰

La indignación del monje alemán surge, precisamente, contra “la venta de indulgencias”, aquella práctica que las recomendaba e incentivaba como una “buena obra”, que para aquel entonces, digámoslo, consistía generalmente en un “donativo” o “limosna” para la iglesia. La curia romana completa sería responsable y cómplice en la divulgación de esta “depravada” práctica, puesto que por esos días necesitaban financiar la construcción de la basílica de San Pedro en Roma.

La diatriba luterana acusa a los altos mandos eclesiásticos, de enriquecerse, a costa de la *perdición* de las almas que por principio y obligación aquella institución debiese siempre socorrer, pero por el contrario ésta, para satisfacer el estado de su bolsa, usa como moneda de cambio la salvación de los mortales. Este es el escándalo mayor que desvela el primer reformador, y la razón suficiente para fracturar la cristiandad occidental.

Las penitencias, por su lado, tienen por objeto que el pecador, purgue sus faltas, y doblegue, por este medio, su orgullo, hasta el grado de desesperar de sí mismo, pues sólo alcanzando este ruinoso estado de sí, comparece en el alma el sincero arrepentimiento, y es entonces cuando, supuestamente, se cumple la promesa divina, comparecen las gracias en el desdichado que la providencia siempre le dispensa. Fe, dirá Lutero, es el único requisito que este procedimiento exige por parte de la voluntad.

estamos en el mejor de los mundos posibles con todas sus perfecciones en acto, el hombre es el que lo conoce históricamente, y va aprendiendo gradualmente de él, debido a las imperfecciones propias a su naturaleza. Por lo demás decir que Dios va mejorando con el tiempo, no se condice con el concepto de quien es omnisciente y omnipoderoso.

⁸⁹ Lutero, “Controversia sobre el valor de las indulgencias” § 1, op. cit., p., 65

⁹⁰ Lutero, “Tratado sobre la indulgencia y la gracia” § 17, op. cit. p., 73

“Gran cosa es un corazón atribulado, pero es algo que se debe a la fe ardiente en la promesa y en la amenaza divina; de esa fe que ante la contemplación de la verdad incommovible de Dios hace temblar, aterra y golpea la conciencia, para después levantarla, consolarla y conservarla contrita, de forma que, si hay fe, la verdad de la amenaza, sea causa de la contrición, la verdad de la promesa haga nacer el consuelo, y, en virtud de esta fe, merezca el hombre la remisión de los pecados. En consecuencia, lo primero que hay que predicar y excitar es la fe; obtenida la fe, ya llegarán espontáneamente la contrición y el consuelo como secuelas inevitables.”⁹¹

La penitencia tal como la concebía el monje alemán, mucho más que algunas cuantas oraciones, lecturas o retiros espirituales, consiste en “mortificar la carne”: *“La penitencia interior- afirma el primer reformador- es nula si no conlleva diversas mortificaciones de la carne.”*⁹² Pero la mortificación, en materia de salvación, es un castigo necesario que se trastoca, a la larga, en un bien, puesto que su primera finalidad es rehuir a toda costa la tentación al vicio en lo venidero, y así evitar los males que se suceden de él.

Cabe tener presente que el éxito de “la abstención sensible” frente a una tentación o a una pasión que interpela, como tal, es también una forma de mortificación de la carne. Mas, solo por medio de ella la voluntad alcanza el dominio de sí misma, o dicho de otra forma, con el gesto penitente simple de la abstención, la voluntad gana, o hace efectiva su libertad.

El examen de conciencia que exige la penitencia, y el severo cuidado que obliga la “flagelación” del cuerpo, además sirve de admonición a la voluntad, pues, Lutero, considera, que el hombre al olvidarse de la “ley”, persiste en su necedad, y es por tanto desventurado y cada vez más desgraciado, puesto que niega el auxilio que le promete la divinidad, de este modo es como, en efecto, el alma queda *cautiva* en el pecado, y así es como se “condena”, o bien, se hace miserable e infeliz.

La penitencia es tenida entonces como una excelencia en materia piadosa y religiosa, o mejor, como un sacramento; preceptos necesarios para alcanzar la salvación. La penitencia, en tanto, examen de conciencia, es además un incentivo directo a la racionalización de las conductas, puesto que concebir los errores, permite ante todo, evitarlos en un futuro.

Por esta misma razón trabajar en la voluntad no consiste en someterse a una serie de humillaciones y privaciones innecesarias o irracionales, como tampoco consiste únicamente en ceñirse a ciertos preceptos ceremoniales, sino que más bien incentiva y enfatiza “la abstención sensible” como una virtud fundamental de la voluntad.

Con respecto al obrar en general, el primer reformador, niega que este consista en realizar una serie de “buenas obras” para justificarse ante los demás. Lutero juzga que esto no salva, al contrario confunde, pues en toda obra hay un principio vacío de contenido, y por tanto de confusión y pérdida. Y con respecto “al obrar” en particular, éste sólo se justifica si va en vías de evitar la indolencia de la voluntad.

“Estas obras tienen que hacerse sólo con la finalidad de lograr la obediencia del cuerpo para purificarle de sus apetencias desordenadas y para que dirija su atención a las tendencias malas y exclusivamente a su eliminación. Porque el alma, una vez que ha sido purificada por la fe y que ama a Dios, desearía

⁹¹ “La cautividad babilónica de la iglesia”, *op cit*, p., 128

⁹² “Controversia sobre el valor...”, § 3, *op cit*., p 64

gustosamente que todas las cosas, y en primer lugar su propio cuerpo, fuesen también puras y que todo el mundo amara y glorificara con ella a Dios. Sucede así que el hombre no puede andar ocioso a causa de su propio cuerpo y que para someterle tiene que ejercitarse al ejercicio de muchas obras buenas. Pero no son éstas el bien verdadero que le santifica y justifica ante Dios, sino que las ejecuta libremente, con amor desinteresado, para agradecerle.⁹³

Evitar una “voluntad perezosa” es entonces el sentido de toda “buena obra”. Este es el llamado que hace Lutero, y teniendo esto en consideración se comprende y se explica el por qué de su rechazo a ministerios tales como la “indulgencia” que justifican y reproducen la susodicha pereza.

“la indulgencia se ha autorizado en atención a los cristianos imperfectos y perezosos, que no quieren ejercitarse con valentía en las buenas obras, o a causa de los rebeldes. Como la indulgencia no anima a nadie a enmendarse, sino que más bien tolera y autoriza su imperfección, no se debe hablar en contra de la indulgencia, pero tampoco hay que recomendársela a nadie”⁹⁴

b. la razón es responsable de la voluntad.

Por su parte, Leibniz, también ha de mostrar una particular preocupación frente a lo que hemos llamado la “voluntad perezosa”, pero frente a ella, el filósofo pone el énfasis y el origen del problema en otra causa, más que en la deficiente excitación de la fe en el alma, la sitúa en nuestra facultad de juzgar, es decir, en la razón. Y es que la voluntad sigue los dictámenes del entendimiento, por tanto, en éste hay que reparar, puesto que a él hay que sindicarle tanto las aserciones como los errores de la voluntad.

La razón es la “gracia” o “facultad” que encauza y enseña a la voluntad el camino hacia los bienes perdurables, que tienen su realidad y origen en el alma, es decir, en la luz natural. Pero la tarea de penetrar en ésta, lejos de ser sencilla es compleja, puesto que la voluntad, se ve amenazada por la misma razón, aunque más precisamente por “el mal razonar”, que consiste en el asentimiento de una serie de razonamientos engañosos, que a su vez confunden a la voluntad, la desaniman, le incitan la pereza y el descuido, y así la inclinan hacia prácticas deficientes, que la ahondan todavía más en las miserias y desdichas.

El problema mayor que suscitan estos falsos razonamientos, es el tratar de justificar “la pereza de la voluntad individual” en Dios mismo, y lo que se “concluye” de su definición, como si éste así lo determinase y lo consintiese. Por ejemplo, si se dice: “que he pecado es algo tan cierto como que Dios es el creador de todo, luego: Dios creó mi pecado, lo que nos permite concluir que yo no soy libre de pecar”. Esto implica pensar que el entendimiento divino sabe de mi condena (o de mi salvación) de antemano y lo asiente, y en cuanto a la suerte de cada “uno”, “haga lo que haga”, queda decidida por el propósito de la eternidad. Luego, no hay libertad, sino un destino fatal, donde todo es producto de una fatal o misteriosa necesidad.

Estas afirmaciones son la fuente de los más nefastos “raciocinios engañosos”, pues prestando oídos a ellas, juzga el filósofo, se pierden muchas almas, es decir, se hacen desdichadas, o en el “mejor” de los casos se complacen en un “amargo consuelo”, cuando

⁹³ Lutero, “libertad del cristiano”, § 21, pp., 164-165.

⁹⁴ “Tratado sobre la indulgencia y la gracia” § 14, op cit, p., 72

por potencia podrían holgarse en la experimentación y contemplación perdurable de las más altas perfecciones, que por lo demás se hallan a merced de la sustancia espiritual.

El problema de los racionios engañosos es que oponen las más altas perfecciones entre sí, y creen concebir algunas en desmedro de otras, como si la existencia consistiese en el desorden y en el despotismo, lo que atenta directamente contra la verdad y la armonía, que según hemos dicho, es razón de composibilidad de cualidades esenciales.

Uno de los racionios engañosos principales que detecta Leibniz es justamente aquel que surge de la dificultad, al parecer insuperable, de tratar de conciliar la libertad de la voluntad individual de la criatura, frente al alcance de lo que se denomina la omnipotencia y omnisciencia divina.

“Hay dos sophismata – o racionios engañosos- capitales en esta materia, uno en pro de los pecadores, otro en contra de Dios; uno dirigido contra el arrepentimiento y la capacidad de evitar pecados futuros, otro contra el castigo de los pecados pretéritos”⁹⁵

De esto se sigue, que sin “libertad”, las criaturas en estricto rigor, no son culpables ni responsables de acción alguna, ni de las denominadas buenas ni malas. Ahora ¿Quién sería el responsable de ellas? Dios. Aceptarlo de este modo, en primer lugar, señala el filósofo, significa reavivar la antigua doctrina de los dos principios, puesto que todo bien así como todo mal existente sería obra de la divinidad. En materia piadosa esto tampoco podría ser aceptado, puesto que los pecados quedarían justificados, y con ello la noción del Dios legislador y monarca de la mejor de las repúblicas quedaría abolida, puesto que sin libertad no hay ni justo premio, ni justo castigo.

Estos sofismas formulan dos manifiestos atentados, uno contra Dios y otro contra la voluntad individual. Las razones de este primer atentado, podemos preverla a luz de todo lo dicho hasta aquí; la divinidad es un principio de bien y de perfección, y el atentado contra la voluntad consiste en privar de ella su más preciada posesión, que es la libertad.

Y más grave aun, la libertad sería negada también a la divinidad. Puesto que toda libertad, consiste en poder hacer “lo mejor” o lo más conveniente, y así una noción despótica y arbitraria de la creación, no es la mejor noción que se espera de Dios.

La libertad está entre las más preciadas posesiones del espíritu, puesto que gracias a ella puede aspirar y encaminarse a lo mejor, es decir hacia la felicidad, mas por lo mismo nadie sino ella (la criatura) es *la responsable* de si finalmente la consigue o no. La criatura, bien sabemos, es un ser limitado, y por esto mismo de naturaleza imperfecta, por tanto todo mal que existe, es a sazón de sus pasiones, cuyo origen está en sus limitaciones originarias. Por esta razón en materia piadosa se dice, por ejemplo, que el hombre es propiamente el que tiene la “culpa”. Siendo libre la criatura racional, es por lo mismo culpable, de este modo la divinidad no es tenida como la causante de mal alguno, nada más, dirá el filósofo, lo tolera en función de salvaguardar perfecciones mayores. En suma, negar la libertad en las sustancias espirituales, es negar toda perfección divina, y por tanto poner en cuestión todo el orden de la creación:

“A la vista de todo ello surge la pregunta de si acaso no habría valido más que Adán hubiese sido desterrado del mundo junto a Eva, colocando nuevos hombres en su lugar, de suerte que nuestra inocencia no se viera estigmatizada por la culpa, y el primer momento del nacimiento no quedase infectado por un

⁹⁵ Leibniz, “En torno a la omnipotencia y omnisciencia de Dios, y la libertad del Hombre” § 7, Escritos en torno al la libertad..., op cit, p 61

extraño veneno que nos inclina al pecado, miserable situación de la que sólo unos cuantos quedan limpios a merced de una gracia inmerecida, dispensada con enigmática parcialidad.⁹⁶

Sin libertad, no hay culpas, de modo tal que la voluntad, justifica su displicencia en el obrar persuadida por un engaño, un mal razonamiento en torno a Dios, con nefastas consecuencias para ella misma, pues se pierde en su necedad, y en efecto se condena, pensando que la salvación era una suerte de juego de dados divinos, convicción aberrante y sumamente falsa y peligrosa a ojos del filósofo, que añade entorno a estos sofismas: *“aquí ha encontrado la pereza refugio, la maldad color, y Dios mismo ha debido ser pretexto de ambas.”*⁹⁷

Lo que podemos nosotros juzgar detrás de estas palabras, es que la voluntad, ante todo, depende esencialmente de los dictámenes del entendimiento, y si éste se equivoca acerca de las más importantes y trascendentales cuestiones, la principal y primera víctima es, sin duda, la voluntad, por ello el filósofo advertía que tales dificultades no son recomendables para espíritus sencillos o groseros, pues profundizar sin cuidado en ellas puede finalmente causar más mal que bien.

Ahora, la solución de estas dificultades consiste en sencillamente aceptar la libertad en los espíritus, y por tanto la responsabilidad que les cabe en materia de felicidad:

“Con lo cual no es a la previsión divina, sino a ti mismo, a tu propia voluntad, hacia donde debes encaminar tus quejas [...] Que hayas de ser un pecador, que hayas de equivocarte, ser maldecido por toda la eternidad, en esto no estoy obligado a responderte; basta con que no quieras desistir de pecar y te distancias de tu bienaventuranza. Los castigos van aparejados con la mala voluntad, sea del modo que sea [...] la voluntad es quien nos convierte en seres humanos y personas, haciéndonos pecar, salvarnos o condenarnos.”⁹⁸

c. sobre la dirección de la voluntad.

El entendimiento, dijimos, es el responsable de llevar a la voluntad hacia a sus fines, pero éste está constreñido no sólo por sus propios límites, sino que además por las pasiones e inclinaciones sensibles que padece a menudo el alma, cuyas afecciones, provocan impresiones que se apoderan de la atención del espíritu, a grado tal, que muchas veces obra conforme a ellas, sin examinarlas debidamente, y así es como cae, y comete innumerables errores, que con mayor previsión hubiesen sido evitados.

Ahora, si a pesar de haber meditado debidamente la acción, y por el contrario, de ella no se sucedió el bien esperado, Leibniz sostiene que la mera intención y la determinación de obrar conforme a razones, debe dar consuelo, puesto que eso es justamente lo que permite la posesión de los “bienes puros”, y aun más, es lo que hace efectivamente al espíritu libre.

Los bienes puros, hemos dicho antes, son los que traen consigo la felicidad. Ahora conseguir y habitar efectivamente entre éstos, exige – para el filósofo- la observación de un estricto programa de hábitos y costumbres, que implica un dominio del cuerpo y una no

⁹⁶ *Ibid.*, § 14, 69

⁹⁷ *Ibid.*, § 4, p., 58

⁹⁸ *Ibid.* § 13, p., 67

menor tarea a la razón, y es que ambos, cuerpo y entendimiento, deben ser, a su modo, ejercitados. Al primero, hay que “domarlo” y “domesticarlo”, y a “la razón” hay que cultivarla y profundizar en ella con el fin práctico de prevenir lo más posible a la voluntad de aquellas impresiones confusas que provienen de los sentidos principalmente, de las que, según Leibniz, hay que recelar como se recela de un extraño que nos adula. Mas el éxito posible en esta empresa es responsabilidad, en primer lugar, de la razón.

Veamos entonces, a continuación, cuál es la implicancia práctica, que exige el actuar desde y en función de los llamados cualidades o bienes puros. Leibniz, a fin de satisfacer esta inquietud, propone un proyecto o bien una regla para la dirección de los hábitos y costumbres. El texto fue escrito en 1679 y contiene siete puntos o lecciones para orientar las conductas.⁹⁹

Las recomendaciones y prácticas específicas, van desde la íntima oración y meditación cotidiana, hasta el combate diario contra las pasiones e inclinaciones sensibles; desde el metódico y constante estudio hasta la redacción y estipulación de toda clase de labores útiles y de compromisos a los que es preciso voluntariamente someterse y cumplir. Este proyecto, ante todo, debe ser una determinación de carácter íntimo y personal.

“He visto muchos consejos dados por los padres a sus hijos en forma de testamento, y he visto muy pocos que hayan preferido darse lecciones a sí mismos antes que a los demás [...] Hay que examinarse todos los días con relación al proyecto para ver en qué ha faltado uno y en qué lo ha realizado. Hay que hacer de modo que uno note todos los días una enmienda visible; y para llegar a ella, habrá que hacer a veces nuevos reglamentos y dictarse penas irremisibles.”¹⁰⁰

En el proyecto de Leibniz, podemos reconocer dos aspectos de inspiración luterana, de una parte se destaca el eco de las penitencias en su proyecto, pues el susodicho programa implica ante la falta, no sólo “dictarse penas irremisibles”, sino que además se pone importante énfasis al carácter meditativo que obliga esta revisión regular de la conciencia individual. Éste es, pensamos, un elemento piadoso-religioso que aún determina el pensamiento del filósofo. Por otra parte, el propósito de todo obrar, es mantener, en gran medida, “bien ocupada” a la voluntad, otra recomendación que posee una particular resonancia luterana.

Leamos el contenido de la regla cuarta del proyecto leibniziano:

“Hay que distribuir el tiempo sin demasiada rigidez; hay que tener días de trajín, días de visita, días libres, es decir, que han de servir para resolver muchos asuntos incidentales, días de descanso, días de retiro. Hay que reservar una parte de cada día a Dios, y al examen que le acabo de hablar.”¹⁰¹

Pero no basta nada más con hacer una u otras cosas, sino que todo acto libre debe ir acompañado con el mejor “ánimo” posible, esto implica hacer todo con alegría a pesar de todo. El cuidado cotidiano debe tener presente que se debe: “evitar a toda costa la tristeza,

lo que se puede hacer cuando uno está persuadido de nuestras grandes verdades.”¹⁰²

⁹⁹ Ver Leibniz, “diálogo entre un político sagaz y un sacerdote de reconocida piedad”, en *Escritos...* op cit.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p, 253

¹⁰¹ *Ibíd.*

¹⁰² *Ibíd.*

d. de “los pensamientos sordos”.

El problema que Leibniz denuncia es que estas “grandes verdades”, quedan ocultas detrás no sólo de los “raciocinios engañosos”, sino que otra amenaza la constituyen los llamados “pensamientos sordos” (*cogitationes caecas*):

“... es decir carentes de percepción y de sensibilidad [...] A menudo se razona con sólo palabras, sin tener prácticamente presentes los objetos mismos [...] cuando los hombres piensan en Dios, y en la virtud y en la felicidad casi siempre es así, hablan y razonan sin razones expresas, y no es porque no puedan tenerlas, puesto que de hecho están en su espíritu. Pero no se toman el trabajo de profundizar en el análisis.”¹⁰³

Si la voluntad, se contenta o se basta nada más con estos “pensamientos sordos”, desconoce realmente “lo mejor”, pues no “advierte” el “bien” con su fuerza persuasiva, y por tanto no es realmente poseedor de él:

“Y los preceptos más notables de la moral junto a las reglas más sabias de la prudencia no tienen consecuencias más que en las almas que ya son sensibles a ello [...] no debemos extrañarnos de que en el combate entre la carne y el espíritu éste último sucumba tantas veces, ya que no utiliza adecuadamente sus recursos.”¹⁰⁴

Así bajo ambas modalidades defectuosas del entendimiento como son los pensamientos sordos y los raciocinios engañosos, los “bienes puros” quedan oscurecidos. Este problema para Leibniz es de suma gravedad, puesto que también reconoce su obrar en espíritus de reconocido ingenio y talento, cuyas consideraciones incluso, invitan a alejarse y recelar de los susodichos “bienes supremos”. El riesgo es que éstos difunden estas nociones confusas e inadecuadas, en razón de su elevada elocuencia, y así fácilmente pueden confundir a espíritus más groseros.

Un caso de este tipo de genios, de cuyas malas influencias Leibniz advierte, es Montaigne, pensador francés del siglo XVI, cuya teoría acerca de la voluntad, y de la orientación de las costumbres, Leibniz busca combatir y refutar, puesto que deja entrever que en ella hay ciertos razonamientos engañosos lisa y llanamente falsos, que justifican la pereza de la voluntad, y que por añadidura tienden a fundamentar cualidades como el placer y la libertad en base a imperfecciones y nociones privativas como son la pasiones. De este modo los “bienes puros” quedan olvidados y desconocidos, y la felicidad, que es consecuencia del concurso de la perfecta armonía entre ellos, por lo mismo refutada, o mal comprendida.

3. ¿Qué es “lo mejor” para la voluntad? Dos visiones: Leibniz y Montaigne.

a. en torno al cuidado de la voluntad.

¹⁰³ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, I, XXI, FCE, España, p., 216

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp., 216-217

“El auténtico fruto y el verdadero signo del amor de Dios es el amor del prójimo o un genuino celo para la promoción del bien común. Es una imitación de Dios, al menos por lo que se refiere a nosotros. Puesto que Dios ha hecho todo perfectamente y del mejor modo, también nosotros queremos, en cuanto nos es posible, organizar todo del mejor modo.”¹⁰⁵

(Guillermo Godofredo Leibniz, 1694-1698)

El objetivo de la comparación entre Montaigne y Leibniz que llevaremos a cabo a continuación no es otro sino el de profundizar en los fundamentos que determinan las convicciones éticas del filósofo alemán, puesto que su exposición unilateral y aislada tiende a mostrarse, especialmente a los lectores de nuestro tiempo, un tanto impositiva, típicamente estricta y disciplinante, por esta razón tales convicciones a la larga carecen de mayor interés, y es que efectivamente tales recomendaciones nos interpelan al modo de “pensamientos sordos”, por el tenor “dogmático” que adopta su palabra que más bien incita el tedio y a la desatención.

El punto en común entrabos representantes del pensamiento, y que justifica el siguiente análisis comparativo, radica en la inquietud de juzgar “qué es lo mejor para la voluntad”, es decir, determinar el contenido objetivo de lo óptimo o de lo mejor. Sin embargo las conclusiones que conciben son, de modo manifiesto, contrarias, y esto ocurre, justamente porque sus convicciones no se fundan a partir de los mismos fundamentos, pues la concepción y valoración “del mundo” es por esto mismo también distinta. Veamos, entonces cómo esta diferencia radical se manifiesta.

En “los Nuevos Ensayos...”, el filósofo alemán en su afán de aconsejar y guiar qué es *lo mejor* para la voluntad de cada cual, sugiere:

“A los gustos que pueden ser peligrosos hay que contrarrestarlos con otras aficiones, como la agricultura y la jardinería; conviene huir de la ociosidad, coleccionar curiosidades del arte, hacer experimentos investigaciones; si no se tiene ninguna, es bueno buscarse alguna ocupación que sea ineludible, o alguna conversación o lectura agradable.”¹⁰⁶

Montaigne, por su parte, en su ensayo titulado “de la vanidad”, confiesa:

“Nada me parece cosa más costosa que los cuidados y fatigas, y por eso me esfuerzo en acentuar mi indolencia. Creo que yo sería más propio para vivir a expensas ajenas, si eso pudiera realizarse sin obligación ni servidumbre.”¹⁰⁷

Y en otro lugar del mismo ensayo sostiene:

“Particularmente no me inclino a las edificaciones, que dicen ser cosa muy placentera, ni a las cacerías, ni a los jardines ni a las ocupaciones propias de la vida retirada. Respecto a lo demás, no me cuido tanto de tenerlo todo vigoroso y bueno, cómodo y fácil para la familia.”¹⁰⁸

Si Leibniz, invita a determinarse por los trabajos sobre la voluntad, Montaigne, por el contrario los rehúye, a sazón de las molestias propias de “los cuidados en general” y con

¹⁰⁵ Leibniz, “de la sabiduría”, en *Escritos filosóficos*, op cit., p 463

¹⁰⁶ G W Leibniz, *Nuevos ensayos...*, I, XXI, § 35, p., 218

¹⁰⁷ Montaigne, “de la vanidad”, *Ensayos completos*, IV., Iberia, Barcelona, 1963., p., 57

¹⁰⁸ *Ibid.*, p, 55

respecto a la indolencia, va más allá, y pareciera ser que hasta la reivindica.¹⁰⁹ Pero las diferencias entre el uno y el otro van mucho más allá de si se es, ora “empeñoso” ora “haragán”.

La observación moral, en Leibniz, consiste simplemente en obrar en vías y en función de “las virtudes”, pero ¿Cuáles serían estas virtudes precisamente? mencionemos dos de ellas fundamentales, “la caridad” y “la esperanza”.¹¹⁰ Bien sabemos que se trata de valores capitales del cristianismo, sin duda. Ahora bien, podríamos juzgar que todo pensamiento cristiano abogaría y asentiría frente a estas convicciones, es decir, que estas palabras son o más bien suenan como una simple obviedad dentro del contexto susodicho. Mas esto no es del todo así, puesto que en Montaigne no bien sea cristiano y un hombre de fe, al igual que Leibniz, no encontramos un estricto apego a estas virtudes, lo que se traduce en la valoración de distintas costumbres, y por consiguiente una distinta concepción de “lo mejor” dentro de la cotidianidad.

Decimos “dentro de la cotidianidad”, básicamente porque, si bien en ambos está “la voluntad cristiana de la salvación”, no obstante, tanto el uno como el otro, tienen por principal preocupación concebir una teoría o norma del “cuidado”, para gozar de un mejor pasar en esta vida terrenal.

Montaigne, por ejemplo, recomienda que lo “mejor” es moderar e incluso rehuir, lo más que se pueda el trato con el prójimo, porque según juzga, “vivimos en un mundo donde
ni la lealtad de los propios hijos se conoce”¹¹¹. Para ello, el autor de los “Ensayos”, considera que es preciso hacerse del menor número de necesidades posibles, lo que irremediamente implica reducir al mínimo las ambiciones personales, todo esto con el fin de adoptar la menor cantidad de compromisos con terceros. Y se jacta de ello diciendo: “no veo persona más libre y menos endeudada que yo. No debo sino lo inherente a obligaciones
comunes y naturales, y no hay quien en otro sentido tenga menos compromisos.”¹¹² Por estas mismas razones llega a juzgar que le resulta desagradable, recibir regalos y buenos tratos ya que siente la presión de corresponder con similares formas las muestras de estimación que recibe.

“Detesto toda clase de obligaciones y en particular las que me obligan con lazos de honor. Nada me parece tan caro como lo que me regalan, haciendo que quede hipotecada mi voluntad, so título de gratitud [...] a veces considero en beneficio las ingratitudes, ofensas e indignidades de quienes, por naturaleza o por accidente, me ligan a un deber de amistad, ya que tomo ocasión de su falta para absolverme y librarme de mi deuda [...] De esta suerte hallo cierto consuelo en las imperfecciones de quienes me tratan.”¹¹³

Por disposición de la naturaleza, el trato con terceros es una experiencia que lejos de ser voluntaria, es obligatoria, y respecto a las acciones de este tipo, el célebre ensayista

¹⁰⁹ Cabe decir, eso sí, para evitar malos entendidos que en ningún caso Montaigne recomendaba la pereza lisa y llanamente más bien todo lo contrario, “la justicia tiene jurisdicción y aversión contra los holgazanes” señala en el arranque del ensayo que hemos citado.

¹¹⁰ Virtudes teogonales, se le llama a la fe, a la esperanza y a la caridad, en la Suma teológica de Tomás de Aquino, en Leibniz encontramos una confirmación de éstas, y una justificación en su proyecto de las costumbres.

¹¹¹ Montaigne, op, cit, p, 56

¹¹² Ibíd., p, 72

¹¹³ *Ibíd.*, pp., 71-72

sostiene: “Sigo flojamente los deberes que se me fijan contra mi voluntad [...] la acción que carece del esplendor de la libertad carece de honor y de gracia”¹¹⁴. La disposición, por lo tanto, de la voluntad que este autor muestra frente al prójimo es *negativa*, ¿Por qué “negativa”?; puesto que, por ejemplo, entre otras cosas, algunos de los fragmentos que hemos sacado a colación aquí, sostienen que se encuentra placer y consuelo en las “imperfecciones” de los “demás”, es decir ante las pasiones que padecen los otros.

Por su lado, la propuesta de Leibniz, al contrario de la de Montaigne, consiste en comprender y conocer “el mundo” a partir de su fuerza genuina, es decir, desde su expresión positiva. Viendo las cosas de este modo, en Montaigne, el principio de “lo mejor para la voluntad” no se funda en un estricto apego a estas “cualidades esenciales” del mundo, sino también en consideración de la imperfección que hay en él.

b. la virtud moral de la caridad.

El autor de los ensayos, sostiene entre otras cosas que “el dar es cosa ambiciosa y de prerrogativa, y el aceptar cosa de sumisión”.¹¹⁵ En este último fragmento en particular, somos testigos de un atentado directo contra la virtud de la caridad, puesto que se recomienda expresamente atenuar la disposición de dar y servir, y asistimos, en materia teológica, a una evidente impiedad por parte del autor francés, lo que para el filósofo alemán es por lo mismo censurable.

Ahora, de la caridad y del bien común, dos valores rehuidos por Montaigne, Leibniz, por el contrario, comenta:

“nadie duda de que la caridad se nos recomienda más que todo el resto: adhirámonos, pues, a ella y creamos en Nuestro Señor que ha incluido en ese precepto tanto a la ley como a los profetas. Pero recordemos que la verdadera caridad comprende a todos los hombres, hasta nuestros enemigos, no sólo cuando están vencidos, sino cuando más nos insultan [...] Todos los malos son miserables, y en efecto, no merecen ser odiados [...] serían completamente susceptibles de la perfección más alta si siempre tuviésemos ocasión de recuperarlos; trabajemos en ello, pues, tanto como podamos y consideremos que la mayor conquista es la de un alma, puesto que no hay nada más noble en la naturaleza.”¹¹⁶

El problema de mayor gravedad que suscita la particular posición que adopta Montaigne es que llega hasta el extremo de desligar “lo mejor” con “lo bueno”, cuando, por medio de una sentencia de Cicerón, añade: “est prudentis sustinere, et Cuprum, sic impetum

benevolentiae” (Prudente es refrenar el ímpetu de la benevolencia)¹¹⁷. Por el contrario Leibniz, ha de sostener que el “bien”, siendo la tendencia originaria de todas las cosas es por lo mismo lo más recomendable de practicar, y mejor aún cuánto más beneficie:

“Trabaje para contentar a todo el mundo y, si es posible, haga de modo que nadie se aparte de usted triste ni insatisfecho. Vaya incluso más lejos y trate de

¹¹⁴ Ibid., p 71

¹¹⁵ Montaigne, op cit., 73

¹¹⁶ Leibniz, “diálogo entre un político sagaz y un sacerdote de reconocida piedad”, op cit, p 281

¹¹⁷ Montaigne, op cit., p 72

hacer el bien aun cuando no se lo reconozca o se lo reconozca mal o incluso no se sepa que viene de usted. Pues debe obrar bien por el puro placer de haber obrado bien y si usted no tiene este temple todavía no ama a Dios como es debido.¹¹⁸

A luz de lo que Leibniz propone, la deficiencia real que hay en autores que piensan como Montaigne es que “no aman a Dios” ¿Por qué? porque su medida para determinar las conductas recomendables, no se determinan bajo la medida de éste, sino a la medida humana.

El hombre, dentro del contexto teológico, es como sabemos, considerado imperfecto, y ejemplo de ello es tanto “uno” como el prójimo mismo, “*doloroso e incierto es depender de tercero* –señala Montaigne-, *porque ni siquiera de nosotros (nuestra posesión más fija) estamos siempre seguros, nada en realidad poseo, sino a mí mismo, y aun esta propiedad es defectuosa y de prestado*”¹¹⁹. Luego, lo recomendable es ajustarse de la “mejor” manera posible dentro de esta condición limitada que es la humana, y si bien, “lo bueno” puede ser virtuoso, sin embargo, granjea muchas incomodidades, por lo tanto no es propiamente “lo mejor”. La medida de “lo mejor” se torna así en lo “peor”:

“Midámonos con lo que se halla peor, porque nadie hay tan miserable que no pueda consolarse con mil ejemplos. Decía Solón: <<Si hiciéramos un haz con todos los males, ningún hombre dejaría de optar por quedarse con los que ya tiene, antes que, repartidos los males por igual entre todos los hombres, haber de cargar con su parte alícuota de mal. >>¹²⁰

Leibniz se opone tajantemente a este pensamiento, en primer lugar, porque la medida del obrar no es, en efecto, la mejor, sino que más bien su contrario. Y es que sólo a partir de ceñirse a las cualidades que expresa la fuerza genuinas del espíritu es posible alcanzar la felicidad. Esto ha de implicar decir también que toda conducta debe ceñirse siempre a la virtud, y con más ahínco a las que son tenidas como superiores.

“pues la señal del amor de Dios es entregarse al bien general con un ardor supremo y por el puro movimiento de placer que uno encuentre en ello, sin otro interés, así como se complace al ver un bello rostro, al oír un concierto bien compuesto, al ver que se rechaza a un malvado e insolente y se perdona a un pobre inocente, aunque su propio interés no esté en juego. Este es el verdadero espíritu de la caridad tal cual nace de un amor dirigido a Dios, fuente de todas las bellezas¹²¹

La divinidad debe ser la medida de la acción, pero es menester en primer lugar, que el obrar sea grato para uno mismo, puesto que de lo contrario no es “libre” el acto. Y así, inculcada la debida actitud anímica, las incomodidades que Montaigne acusa, quedarían supuestamente superadas, y además, esta “mala” disposición que surge de este tipo de malas disposiciones se granjea, finalmente más “mal” que “bien”.

¹¹⁸ Leibniz, “diálogo entre un político sagaz y un sacerdote de reconocida piedad” op cit., p 286

¹¹⁹ Montaigne, op cit. p, 73

¹²⁰ *Ibid.*, p, 64

¹²¹ Leibniz, “diálogo entre un político sagaz y un sacerdote de reconocida piedad”... op. cit., p 286

c. de la utilidad del bien común y de la esperanza.

Por lo demás, la felicidad, bajo los presupuestos de Montaigne, no está bien fundada. ¿Y por qué no? Porque, reiteramos, “las virtudes fundamentales” quedan en entredicho. Como ejemplo de ello, anteriormente dimos breve reseña de la opinión que Montaigne tenía acerca de “la caridad”. Virtud de la cual rehúye y cuestiona su real utilidad para la voluntad, no mejor será su visión de otra virtud tenida por fundamental, a saber; la esperanza, puesto que: ¿Qué se puede esperar del hombre?

Por esta razón, no es de extrañar, que para Montaigne, quien pone como medida y principio de sus juicios “la naturaleza humana” en lugar de las que hemos llamado perfecciones o cualidades esenciales, no vea en el porvenir nada que sea auspicioso, y por este motivo rehúye de la llamada “cosa pública”, puesto que su problema como tal es irresoluble. Por tanto esa clase de ocupaciones no merece mayores miramientos por parte de la voluntad. *“Si miramos a nuestro alrededor, vemos que todos los grandes estados cristianos o no, que conocemos, andan trastornados, con evidente amenaza de cambio y*

*ruina”*¹²². Se pone, además, seriamente en duda, la real posibilidad que tenemos nosotros, en tanto, individuos, para mejorar las cosas:

“la conservación de los estados – señala - es cosa que en verdad sobrepasa nuestra inteligencia. Dice Platón que es trabajoso disolver un sistema civil, porque a menudo sobrevive a íntimas y mortales dificultades, a leyes injustas, a la tiranía, al desbordamiento e ignorancia de los magistrados y a la licencia y sedición de los pueblos.”¹²³

Luego, lo mejor para la voluntad individual, es no jugarse en este tipo de asuntos, en los que finalmente se pierde y se confunde ella misma. Leemos en un ensayo titulado “Sobre la administración de nuestra voluntad” las siguientes reflexiones:

“Había oído decir que hay que sacrificarse por el prójimo y que lo particular no tiene importancia por comparación a lo general. Los más de los preceptos del mundo tienden a eso: apartarnos de nosotros mismos sacrificándonos al uso de la utilidad pública. Se ha pensado mucho ganar separándonos y distrayéndonos de nuestra persona y nada se ha ahorrado a tal fin, porque no es nuevo que los sabios prediquen las cosas como quieren que sean y no como son.”¹²⁴

En conclusión, si nada podemos “esperar” de nadie ni de nada, lo único y poco que queda es satisfacernos y holgarnos lo más posible en esta “resignación” que, según Leibniz, finalmente termina por mermar la fuerza de la voluntad en toda persona. Por otra parte, cuando se recomienda desatender el bien común, fundado en la irresolución de todo problema de este orden, nuevamente, estamos en presencia de juicios de manifiesta “impiedad”, según la visión religiosa cristiana, ya que se atenta contra la providencia, empero no se tiene fe ni esperanza en ella, puesto que no se la considera ni se le reconoce. Y es difícil y propiamente inadecuado, dentro de las convicciones de Leibniz, concebir verdadera felicidad sin caridad y sin esperanza. De esta última, en particular, el filósofo nos dice:

¹²² *Ibid.*, p 51

¹²³ *Ibid.*, p., 64

¹²⁴ *Ibid.*, p 112

“no hay pasión más hermosa y más útil que la esperanza: o mejor, esa alegría pareja y perdurable, sólo consiste en una esperanza bien fundada, porque las demás alegrías son pasajeras y la de la esperanza es continua. He notado que sólo la esperanza alimenta tanto el coraje como la curiosidad. Tan pronto como la abaten la melancolía, la vejez, las enfermedades, las reflexiones inoportunas sobre la miseria y la pretendida vanidad de las cosas humanas, adiós las nobles empresas, adiós las hermosas investigaciones. Pero le he dado una receta infalible para que conserve ese gran bien que constituye el reposo de esta vida, y que hace gustar por anticipado una vida mejor.”¹²⁵

La esperanza es el reposo de esta vida, fuente del placer duradero, es decir de la felicidad, y bien sabemos que la esperanza encuentra su fundamento en la fe, en el amor y en la confianza en la divinidad. Uno de los objetivos de la voluntad es evitar la tristeza, con el fin, dirá Leibniz en el diálogo que hemos venido citando aquí, de escapar de esa peligrosa “indiferencia”, fundada en un escepticismo que, según el filósofo, poco y nada se diferencia de la desesperación.

Por otra parte, Leibniz, al contrario del autor galo, ve en la promoción del bien común una oportunidad privilegiada para auxiliar al prójimo y de este modo concebir mayor felicidad, y a este respecto señala: *“nadie tiene un poder mayor para alcanzar mayor felicidad que los grandes señores y las personas elevadas. Pues si tienen ese poder*

*entonces es menester que empleen ese derecho”*¹²⁶ Y en otro lugar añade a este respecto:

“Pues nuestra vida ha de estimarse como verdadera vida en la medida que hagamos el bien, y por eso quien hace mucho bien en breve tiempo es igual a quien vive mil veces más. Y esto ocurre en el caso de quienes pueden hacer que miles y miles de manos cooperen con ellos, gracias a lo cual se puede realizar en pocos años, para suprema gloria y satisfacción suyas, un bien mayor que el que de otro modo pudiera llevarse a cabo en muchos siglos”¹²⁷

El mundo cambia radicalmente de valoración cuando se le juzga a la medida del hombre o a la medida de Dios. Pues en el uno no hay certidumbre y todo pareciera ser objeto de recelo y confusión, y sucede, entonces, lo que hemos dicho, a saber; la voluntad se “desanima”, por esto Leibniz afirma: *“por poco que me aleje de Dios sólo veo miseria en la condición de los hombres.”*¹²⁸

d. cuestionamiento a la sabiduría.

Una de las cualidades que se predica de la divinidad es también la sabiduría. Mas Montaigne recela de esta última en particular y sus palabras nos incitan a pensar que no es útil y por tanto no es una virtud preferible: *“Todos los buenos preceptos son vanidad, y vanidad toda la sabiduría [...] tan exquisitas sutilezas sólo son útiles en los sermones”*.¹²⁹

¹²⁵ Leibniz, “Diálogo entre un político sagaz y un sacerdote de reconocida piedad”... op. cit., p 285

¹²⁶ Leibniz, “De la sabiduría”, *Escritos filosóficos*, op cit, p, 464

¹²⁷ Leibniz. “De la felicidad”, *Ibíd.*, p, 460.

¹²⁸ Leibniz, “Diálogo entre un político sagaz y un sacerdote de reconocida piedad”... *Ibíd.*, p 257

¹²⁹ Montaigne, op cit., 95

Montaigne llega hasta decir que en la necedad hay más felicidad que en la sabiduría, de aquéllos (los llamados necios) juzga en general: *“Podrán no ser más avisados que nosotros,*

*pero son más felices, y yo no les envidio su prudencia, pero sí su buena fortuna.”*¹³⁰ La sabiduría, viendo las cosas así, no entra en el orden de las gracias y virtudes, y prueba de ello es que el conocimiento como tal no tiene gran valor ni mayor utilidad. Sirva de ejemplo lo que dice el francés acerca de la que él llama “la alta ciencia”: *“porque esa otra “alta ciencia” tiene para mí más de necedad, que de gloria. Preferiría ser un buen mozo de cuadra que buen lógico”,* y luego acompaña la sentencia con los siguientes, y siempre excelentes, versos de Virgilio, *“Quid tu aliquid saltempotius, quorum indiget usus, Viminibus mollique paras detexere junco?”*¹³¹ (¿Por qué no entregarse a ocupación más menguada como hacer canastos y cestillos de mimbre?)

Otro motivo que desprestigia al conocimiento y a la sabiduría, es que se cree que la profundización del saber más que una fuente de regocijo es una fuente de desesperación. De las reflexiones de las llamadas “grandes cosas”, en particular, señala “el político sagaz” - encargado de exponer la posición escéptica en el dialogo de Leibniz - lo siguiente: *“que únicamente sirven para envenenar la dulzura de esta corta vida que la naturaleza nos ha*

*concedido”.*¹³² Y Montaigne, por su parte, llega hasta repudiar del papel y el ocio del sabio, puesto que según juzga, de este modo elude sus “reales” responsabilidades y se distrae en entretenimientos vanos. Él mismo se pone como ejemplar de esta indolencia, que se oculta tras el velo ostentoso “del saber”. Y en el acto de la escritura y de la anotación, no ve sino una mezquina forma en que se expresa la vanidad y los defectos de ella. Y es que cultivar la escritura también entra en el orden de los defectos:

“el entretenimiento vano de escribir muestra que uno abandona su profesión propia. La corrupción del siglo se forma por la particular contribución de cada uno de nosotros. Unos aportan traición, otros injusticias, irreligión, tiranía, avaricia y crueldad, cuando son vigorosos, y otros, entre ellos yo, tontería, ociosidad y vanidad.”¹³³

Tampoco autores como el recién citado creen que exista algo así como la edificación del conocimiento, es decir, que con el tiempo se puede llegar a ser más sabio que antes, y así crecer en ciencia hasta donde la vida alcance. Respecto a sí mismo nos dice:

“mi entendimiento no siempre avanza, sino que también retrocede. Tanto desconfío de mis primeras ideas como de las terceras o segundas [...] He envejecido desde mis primeras publicaciones, que salieron el año 1580, pero dudo que en sabiduría haya ganado una pulgada. Mi yo de antes y mi yo de ahora somos dos, y no puedo decir cuál es el preferible de ambos”¹³⁴

Bien sabemos que Leibniz, jamás asentaría este tipo de comentarios, ni acerca del saber ni del valor del arte de escribir. Pues para éste la sabiduría auxilia y lleva a la vida a su progresivo perfeccionamiento, pues no es otra cosa sino penetrar en la luz natural, que

¹³⁰ Montaigne, p., 51

¹³¹ *Ibíd.*, 54

¹³² Leibniz, “diálogo entre un político sagaz...”, op cit., p 254

¹³³ *Montaigne, op cit, p 50*

¹³⁴ *ibíd.*, 68

además es la gran dispensadora de bellezas. Y con respecto a los objetivos que debe ir soslayando la sabiduría, el filósofo consigna en primer lugar:

“Sampientia prima est, Stultitia carauise” (La primera sabiduría es, Carecer de locura)¹³⁵

La sabiduría, para este último, lejos de ser cuestionable es saludable, ya que auxilia a la voluntad a tomar la decisión correcta, y puesto que como ella es la que proyecta en el tiempo las consecuencias de cada elección, puede por eso mismo entrever lo que sigue de todo acto (aunque jamás de modo infalible), y en función de ello es posible que escoja lo mejor.

Por otra parte, la escritura juega un rol fundamental para el filósofo, pues ella es la llamada a otorgarle la mayor inteligibilidad a las ideas, puesto que las palabras o bien las discusiones que se llevan a cabo de forma oral, por ejemplo, están imbricadas en pasiones y en el orgullo presente que estorba el real examen del conocimiento. La escritura, por el contrario al ser una actividad de carácter más íntimo y personal, despoja las ideas de este aspecto nocivo de naturaleza exterior, que no hace sino confundir y desplazar la verdad de los enunciados.

En el programa para la dirección de los hábitos y costumbres que hemos referido, Leibniz señala en su quinto punto:

“Hay que llevar un registro de todo lo que puede servir, hasta de pensamientos útiles; hay que llevar un diario para el pasado, una agenda para el futuro o para lo que hay que hacer, fichas para escribir rápidamente en ellas lo que nos parezca memorable en la lectura, conversación, el trabajo o la meditación; y después se podrá ordenar todo esto por temas en un resumen.”¹³⁶

Mas la función de la escritura no pasa exclusivamente por tomar nota acerca de aspectos importantes, sino que también para regular y enmendar la práctica cotidiana, en tanto, ley, puesta en su carácter positivo, es decir, por escrito. Así nos lo dice la regla segunda:

“Hay que formular por escrito un proyecto que sirva de regla para el resto de nuestra vida, el que será íntegramente reducido a algunas máximas que siempre habrá de tener a la vista. Este proyecto será semejante a las instrucciones que se suelen dar a los ministros públicos. Pues una instrucción debe ser detallada y contener resoluciones sobre los puntos más importantes...”¹³⁷

Mas Montaigne, por su parte, poco quiere saber de reglas estrictas para normar la conducta: “¿A qué aguzar de tal modo las puntas de la filosofía que sea imposible para el hombre asentarse en ellas? ¿A qué establecer reglas que exceden de nuestros usos

¹³⁸ y capacidades?” Leibniz, frente a esta clase de convicciones propias de “misósofos”, añade en torno a éstos que:

“creen que no hay nada seguro, y se persuaden fácilmente de que los dogmas positivos, sólo son efecto de algunas finas hipocresías de espíritus

¹³⁵ Leibniz, *Teodicea*, op. cit., o § 251, op cit., pp, 282-283

¹³⁶ Leibniz, “Diálogo entre un político sagaz y un sacerdote de reconocida piedad”, op cit., 284

¹³⁷ *Ibid.*, p 283

¹³⁸ Montaigne, op cit., 95

melancólicos, a los que la naturaleza o la fortuna ha quitado o prohibido los placeres que censuran a los demás.”¹³⁹

La posición “neo-escéptica”¹⁴⁰, va todavía más lejos, cuando critica la supuesta virtud racional de prever los resultados de cada acto, ya que asimismo como se puede imaginar el bien futuro, la razón puede prever la ruina ajena y la nuestra, y ser desdichados a sazón del destino infausto que vislumbramos a pesar nuestro. Mas Leibniz, en esta particular objeción al saber, no ve un mal sino que por el contrario un bien, puesto que peor sería que no tuviésemos capacidad alguna para prevenir y previsualizar los males que nos amenazan, empero, es siempre mejor estar avisado, en lugar de permanecer “insensibles”.

Ahora, Leibniz no pone en duda que la sabiduría pasa y a veces tiene por objeto impresiones nefastas a sazón de cierto tipo de reflexiones, de las que dice por lo demás, difícilmente se pueden evitar del todo, pero tiene la convicción de que ese “mal” como todo “mal” se puede redimir, o hacer sensible el bien que hay en él, y la sabiduría es la que está llamada a extraerlo de todo lo que ha pasado, pasa y puede llegar a pasar o pensar: *“esa amargura es salvífica para unos e insoportables para los demás. Pero los insensibles deben considerarse aún más desdichados, puesto que Dios no les hace ni siquiera la gracia de advertirlos.”*¹⁴¹

Al final de cuentas, los escépticos en general, es decir aquellos que reniegan del conocimiento y de sus bienes, puesto que no reconocen estos últimos en él, según Leibniz, finalmente niegan la luz natural, porque no creen en ella, y así desesperan de sí mismos y no tienen nada por cierto, provocando su propia ruina a partir de juicios erróneos. Por lo mismo, la fuente del placer en ellos es también deficiente, puesto que, como mencionamos más arriba, nace producto de imperfecciones e impotencias.

Por otra parte, confiesa el siempre brillante Montaigne:

“A menudo concibo con placer mortales peligros y los espero. Me lanzo, la cabeza baja, hacia la muerte, sin examinarla y reconocerla, como si me precipitara hacia un mundo y profundo abismo que en un instante me ahogara con un poderoso sueño indolente e insípido.”¹⁴²

Leibniz acerca de esta idea en particular de la muerte que tiene Montaigne, *“que quiere que uno vaya hundirse en la muerte con la cabeza baja y pensando en ella lo menos que pueda”*¹⁴³, y en general frente a todas las convicciones de carácter escéptico que hay en él y también en otros expositores “modernos” de esta corriente (como Le Vayer), comenta lo siguiente: *“¿Es ese el verdadero modo de apagar todo sentimiento cristiano y de abismarse en un escepticismo desdichado? Yo no puedo leer a esos dos autores sin sentir piedad por su ceguera y por los males que causan a las almas.”*¹⁴⁴

¹³⁹ Leibniz, *diálogo entre político sagaz y un sacerdote de reconocida piedad*, op cit., p 262

¹⁴⁰ También llamado neopirronimo, en alusión a Pirrón, teórico de la escuela escéptica clásica, respecto a esta última recomendamos: Victor Brochard, *Los escépticos griegos*, Losada, Buenos Aires, Argentina.1945

¹⁴¹ Leibniz, “Diálogo entre político sagaz y un sacerdote de reconocida piedad”, op cit., 258

¹⁴² Montaigne, op cit., 76

¹⁴³ Leibniz, “Dialogo entre un político sagaz y en sacerdote de reconocida piedad”, op cit., p 258

¹⁴⁴ Ibíd., 257

Y es que para el filósofo, el bien y lo mejor se corresponden, es decir forman parte de una misma armonía. Por tanto, todo lo que es tenido por bueno, aunque sea trabajoso cumplirlo, es siempre recomendable, y digno de todo esfuerzo y entrega por parte de la voluntad.

4. Hay libertad conforme a la armonía o en la observación voluntaria de la ley.

a. la libertad *debe* ser composable con toda otra cualidad.

En primer lugar, sirvámonos nuevamente del ensayista francés para abordar el problema que se suscita en torno al particular problema de la libertad, y las implicancias metafísicas generales que se suceden de ello. “*Quienes con toda naturaleza se obligan al prójimo, no lo harían, si conociesen, como yo, la dulzura de una entera libertad.*”¹⁴⁵

Aquí ciñéndonos al pensamiento de Leibniz, se cometen dos infracciones, una metafísica que consiste en determinar una noción quimérica acerca de la libertad, puesto que se consideran ciertas virtudes como obstáculos e impedimentos para la realidad de ella, y en esto, se comete formal y moralmente una contradicción. La libertad, en este caso, consistiría en una perfección cuya realidad es posible, siempre y cuando se oponga a otra perfección, como por derivación es la virtud de la caridad, fundada en cualidades como la bondad y santidad divina.

En este sentido, la posición del ensayista, se opone a la armonía que Leibniz predica y exige al concierto de las excelencias, que son las que posibilitan la existencia perfecta de cada una de ellas.

Ahora ¿Acaso la libertad es necesariamente un bien, o una perfección? ¿No podría ser, más bien, un mal?, estas preguntas formuladas, desde nuestra posición actual, no fueron siquiera seriamente pensadas por aquel entonces (siglos XVI-XVII). Ni el siempre crítico Montaigne pareciera insinuar alguna crítica contra el valor de la libertad, por el contrario, la tiene, probablemente, como el bien máspreciado de la voluntad. Leibniz por lo demás le confiere libertad a la divinidad, y siendo un atributo de ésta, merece una alta consideración, aun entre las más dignísimas.

Debemos tener presente además, que la noción de piedad, en teología, es una exigencia de la verdad, por tanto, el *juicio verdadero* pasa por aquella interpretación que considere *la eficacia* de la piedad en la existencia, y todo discurso que atente contra ella, no solamente es censurable sino que también falso.

La libertad, es una cualidad esencial, y por tanto su razón de ser se ciñe a la armonía preestablecida que debe regir para todas ellas. Que dependa de la armonía, quiere decir ante todo, que ella se concibe en la medida que no soslaye la existencia de otros atributos esenciales, sino por el contrario, encontrando su razón en ellos. Por lo tanto, la libertad existe a sazón de los bienes, como éstos se justifican también a causa de ella.

Y lo que puede sonar como meras abstracciones, no lo es tanto, si pensamos que unas de las dificultades que suscita la libertad, es el determinar desde dónde es preciso situarse

¹⁴⁵ Montaigne, op cit, p, 74

para hablar correctamente de ella. Aclaremos esto con un ejemplo que encontramos en la misma obra del filósofo alemán.

En “Los nuevos Ensayos”, se discute acerca de la libertad. La posición que combate Leibniz, plantea su exposición preguntándose: ¿Hay libertad de querer o no querer? A esto se responde que no la hay, por lo tanto, se pone, de inmediato, en entredicho o en duda, la realidad metafísica de la libertad, mas no se sostiene por ello su radical inexistencia, sino que ésta, la libertad, se remite exclusivamente a la capacidad que tiene la voluntad de escoger y elegir, mas no de querer o dejar de querer. La libertad así tiene un principio activo y otro más bien privativo.

Sentado esto, Leibniz, sostiene que, en primer lugar, el problema mismo está mal planteado ¿Por qué razón? Porque, la libertad no consiste en un querer carente de objeto o de finalidad, y en este sentido, la voluntad, no quiere querer, sino que quiere hacer, o quiere algo, y este origen del querer puesto en la finalidad, lejos de ser privativo es propiamente situar la libertad en su verdad, es decir en función de alcanzar alguna finalidad. Así tenemos que, es inadecuado decir que la voluntad del hombre no es libre de querer, puesto que el problema de la libertad primeramente debe preguntar o resolver si el espíritu es libre. Y para Leibniz, efectivamente lo es, ya que conociendo en la noción de su esencia, lo mejor, por lo mismo puede escogerlo y obrar en función de ello.

d. del acto voluntario y la veleidad.

Con respecto al problema particular de la libertad en la voluntad, también hay que formular ciertas distinciones en torno a cómo juzgar las voliciones, o la puesta en acto de la voluntad. En el mismo texto, la posición contraria al filósofo alemán, presenta y aborda el problema de la libertad en la voluntad, poniendo casos empíricos, por ejemplo, un hombre atado de manos, o un hombre con la salud menoscaba. En ambas situaciones, como podemos imaginar, se concluye que no hay una posesión efectiva y continua de la libertad, puesto que los impedimentos o accidentes limitantes en la voluntad son habituales y evidentes.

Luego la misma posición, sin embargo, se problematiza, cuando se pone el caso de un hombre que mientras duerme en una habitación, se le encierra con la persona que más estime, y así estando privado de la libertad de salir del lugar, ocurre que la voluntad no se siente privada ni impotente, puesto que voluntariamente permanece dentro de la habitación.

Para Leibniz, estos casos, siempre y cuando sean bien pensados, pueden ser útiles para conocer y distinguir en qué consiste la acción voluntaria. Por ejemplo, el que está privado de salud, o carece de alguna extremidad, sin duda no es libre de caminar, mas todas las voliciones que surgen a sazón de estos impedimentos, más que actos genuinos de la voluntad, son más bien *veleidades*,¹⁴⁶ es decir, actos defectuosos, cuya causa se halla en las impotencias e imperfecciones de la sustancia, lo que en cierta medida siempre restringe la potencia de la libertad, especialmente cuando nos remitimos a circunstancias de carácter externo que tantos ejemplos nos podrían proporcionar de ello. Lo mismo podemos decir de un hombre acalorado por un insulto, pues su acción surge a causa de pasiones, como pueden ser la cólera y la indignación.

Por el contrario, permanecer en la habitación con la persona que más estimamos, es genuinamente un acto voluntario y por tanto, libre, no bien permanezcan las puertas cerradas. En la voluntad, hay por tanto dos tipos de voliciones, de un lado, las veleidades, actos defectuosos, y del otro, las voliciones voluntarias, que son propiamente acciones.

¹⁴⁶ Ver G W Leibniz, *Nuevos ensayos*, II, XXI, § 30, op cit p, 213

Ahora, sin duda entrambas, las segundas son tenidas como perfectas, y por tanto como la expresión genuina del acto en la sustancia.

Así tenemos que, en cierta medida, hay que tener cuidado y hasta cierto recelo de los ejemplos empíricos, puesto que su ambigüedad se presta para confusiones y malas conclusiones, y esta estimación y dignidad concedida a lo externo, es justamente una de las diferencias importantes que hay entre el pensamiento de Leibniz y el del filósofo inglés John Locke, pensamiento que Leibniz busca discutir en los “Nuevos Ensayos”.

Y es que Leibniz, funda su concepto de la libertad, y de otros de este carácter, a luz de un pensamiento ceñido exclusivamente a “lo esencial”, y el segundo en cambio, más bien piensa a luz de la experiencia.

Diferencia que reconocemos explícitamente en las conclusiones que ambos alcanzan con respecto al problema de la libertad y de la voluntad individual. Ejemplo de ello, la posición empirista, concluye que no hay libertad en estricto rigor, ya que siempre deseamos algo, como comer, dormir, descansar, trabajar, etc. Por lo demás, se concluye a sazón de esto y de otros ejemplos empíricos, que la fuerza de la voluntad es la inquietud, que es una forma sutil del dolor y del desagrado, y según las propias palabras de Locke: “El deseo

¹⁴⁷ *acompaña a todo malestar*”, y todo querer es una forma del deseo, del cual no somos libres.

Por otra parte, si bien es cierto que apreciamos ciertos bienes, una dolencia pequeña, sin embargo, nos hace olvidarnos completamente de ellos, y nuestra voluntad nada más pretende en el presente desembarazarse de este mal que le impide apreciar todo bien. Por este tipo de casos y otros, la dinámica de la fuerza de la voluntad, está en una noción negativa, cosa que el filósofo alemán en ningún caso aceptaría, y una de las razones que arguye contra ella, es la debida distinción que se debe formular entre el “acto” veleidoso y voluntario.

Por otro lado, Leibniz, sostiene que si aceptamos decir que nuestra fuerza de voluntad actúa desde una sensación de malestar y dolor, en primer lugar seríamos siempre desdichados, lo cual sabemos es inaceptable para éste, puesto que en efecto no lo somos, ya que esta inquietud, en tanto, displacer, no interpela como un dolor en el espíritu, y en este sentido no se trata del dolor genuinamente hablando, y si no lo es, se puede estar a gusto en esta supuesta inquietud, y permanecer en ella por cierto tiempo, por lo mismo, se trataría, ante todo, de un placer o de un término medio en el peor de los casos. A este respecto:

“si esos elementos de dolor [...] fuesen auténticos dolores, seríamos siempre miserables, al buscar el bien que perseguimos con inquietud y dolor. Pero sucede lo contrario, y como ya he dicho anteriormente [...] la acumulación de pequeños sucesos continuos de la naturaleza, que intenta cada vez estar más a su gusto, tendiendo al bien y a gozarse en su imagen, o bien disminuyendo la sensación de dolor, es ya de por sí un placer considerable y a menudo vale más que el propio gozo del bien”¹⁴⁸

Así tenemos que, estas posiciones empíricas, tampoco aciertan del todo en la resolución de la realidad de la libertad, ya que el predicar de ella, se fundamenta a partir de nociones privativas, tal como Montaigne lo hacía con respecto al problema de lo mejor para la voluntad.

¹⁴⁷ Jonh Locke, Ensayo sobre el entendimiento humano, II, XXI, § 39, FCE, México, 1986.

¹⁴⁸ G W Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento*, II, XXI § 36, p., 219

c. la sierva libertad o la visión legislativa del acto libre.

La libertad, la hemos venido definiendo hasta aquí, como la posibilidad de concebir y experimentar “lo mejor”, y lo mejor para la voluntad es sujetarse y ceñirse voluntariamente a la ley. La ley, es al final de cuentas la razón misma del efecto, o mejor dicho, de la finalidad, es decir, de la felicidad.

Ahora, la exposición filosófica, de la cual hemos querido dar breve relación hasta aquí, posee además un correlato teológico-piadoso, que también es preciso profundizar, puesto que este ámbito se halla todavía muy vivo entre las convicciones del filósofo alemán. El contenido de la revelación, es ante todo una manifestación externa (histórica) de la verdad, y en materia de razón práctica, pudimos ver que ella posee autoridad para guiar y orientar el obrar de la voluntad, prueba de ello son justamente las virtudes superiores que determinan la ética predominante en Leibniz.

Veamos de qué modo el contenido revelado posee un correlato con la exposición especulativa del concepto de libertad reseñada hasta aquí. Para ello nuevamente nos serviremos de Lutero, y en particular de su idea de la “sierva libertad”, que reza que para ser libre, hay que someterse voluntariamente a la ley divina. En primer lugar, Lutero, insiste siempre en formular la categórica distinción que hay, entre el ámbito de lo divino y lo humano, y tanto la verdad como el bien, son obra y realidad en el primero, así como todo error y mal se origina, y ocurre en el segundo.

La libertad existe, según Lutero, puesto que “la palabra de Dios”, y en particular el Nuevo Testamento, la garantiza. Se trata entonces de un juicio fundado en la autoridad de Cristo, y ningún otro sino éste es quien ha conquistado la libertad para dárselas a los hombres, cuya prueba es su ejemplo de vida y su mensaje de redención. Cristo siendo un portento de perfecciones, es por lo mismo el estereotipo que toda voluntad debe seguir e imitar. Bajo estos términos, *Cristo es el mejor*.

Wilhelm Dilthey comenta por su parte, que en Lutero, y con la experiencia de la reforma religiosa en general, el argumento de la justificación “interna” por la fe (y que elimina toda externalidad en la obra), trae consigo una novedosa concepción de la libertad, y su novedad consiste justamente en este “principio íntimo de justificación”, que trajo por consecuencia una alteración “del ideal ético” en la religiosidad del cristianismo europeo.

Esta alteración “del ideal ético” consiste justamente en un cambio de la concepción y consideración del Cristo como tal, pues éste deja de manifestarse como un ejemplo concreto de persona a imitar, con esto nos referimos a emular todos los aspectos externos de su existencia, como son sus hábitos, conductas, ocupaciones, aun aspecto físico “ideal” (contenidos todos estos que determinan el *ethos* que inspira la moral de las órdenes mendicantes católicas de la baja edad media, que aspiraban una vida sujeta y firme a los votos de pobreza y a otros valores de ese carácter, como el celibato etc.). Con Lutero y la reforma, hay una superación de la noción externa del Cristo, remitiéndola entonces a una realidad de carácter exclusivamente interno.

Esta nueva libertad que se obtiene, que se descubre en Lutero, implica por tanto, que no se está sujeto jamás a una disciplina única y específica. Señala Dilthey acerca de la libertad ética que descubre y fomenta Lutero:

“Frente al ideal monástico opone un ideal plenamente humano, que acoge en la relación religiosa toda la vitalidad humana y eleva a la perfección cristiana [...] según el escrito de Lutero acerca de la libertad del cristiano, la libertad de la voluntad que, guarecida en la confianza de Dios y determinada por esa confianza,

se siente segura de su fuerza y de su derecho frente al mundo para operar en él a su manera la obra de Dios.¹⁴⁹

Dilthey, sostiene que esto significa que el individuo, en el espíritu de la reforma, se libra del peso y exigencia de este “ideal ético” católico, justamente por dejar de depender de parámetros externos y por lo demás, cabe señalar, que los modos de vidas cotidianos en los que se fundaban los ideales prácticos antiguos y dogmáticos, cada vez menos se identificaban y representaban con las realidades sociales del cambiante siglo XVI. En este sentido, se puede decir, que Lutero no dio sino un paso útil conforme a las necesidades de su tiempo, siendo imposible a las nuevas sociedades ceñirse a Cristo, en cuanto a la observación de determinados hábitos y formas de vida, lo que no es obstáculo para que cada uno siempre lo imite a su íntima manera.

Cristo, de este modo, podríamos añadir, es pensado propiamente a partir de sus “virtudes”, ellas son el objeto abstracto o conceptual del *valor y del ejemplo*. Estas mismas, en efecto, pueden ser practicadas en innumerables contextos y ocupaciones distintas. Mas para el filósofo, el Cristo sigue siendo de todas formas el ejemplo, y el símbolo de la ley, puesto que Cristo en todo aspecto es el “mejor”, su imitación, en todos sus grados, es por ello mismo siempre encomiable y recomendable.

Pero veamos aspectos más específicos de la llamada “libertad del cristiano” que Lutero fundamenta. En primer lugar, digamos que la libertad se recibe en un trueque íntimo con la divinidad, de un lado ésta dispensa bienaventuranzas al alma (entre ellas la libertad) y del otro el hombre le concede sus pecados, que son la fuente de toda servidumbre. Mas la fe, es el único requisito que se le exige a la voluntad, por tanto la libertad está esenciada en el creer; *“los pecados desaparecen en él, porque mucho más fuerte que todos ellos es su justicia insuperable. Por las arras, es decir por la fe se libera el alma de todos sus pecados.”*

¹⁵⁰

El cristiano, por tanto, es libre en su fe. La fe se excita en la intimidad de la persona, y lo mismo ocurre con la libertad, que también es una realidad de carácter *interno*, un bien de naturaleza espiritual, suprasensible e individual.

“ocupémonos en primer lugar del hombre interior y espiritual; veremos así lo que se requiere para que un cristiano pueda decirse y ser justo y libre. Es evidente que nada que sea externo –llámase como se llame-, puede justificarle y hacerle libre, porque su bondad y su libertad, al igual que su malicia y su cautiverio, no son realidades corporales externas.”¹⁵¹

Sentado esto, la teoría de la libertad de Lutero debe conciliar dos enunciados con fuerza de verdad, puesto que ambos, dice, se encuentran explicitados en la palabra de Dios: *“El cristiano es un hombre libre, señor de todo y no sometido a nadie”*, de un lado, y *“El cristiano*

¹⁵²

es un siervo, al servicio de todo y a todos sometidos”, del otro. A primera vista pareciera ser que ambas afirmaciones se contraponen, por no decir que se contradicen directamente, pero veamos de qué modo se resuelve este problema.

Se es “siervo del prójimo” porque se le ama, y esto es posible cuando se le ama en Dios, que es la fuente de todas las bondades, y por ello es lo más digno también de ser

¹⁴⁹ Wilhelm Dilthey, *Hombre y mundo*, op. cit., p 226

¹⁵⁰ Martín Lutero, “La libertad del cristiano”, op. cit., p 161

¹⁵¹ *Ibid.*, p., 157

¹⁵² *Ibid.*

“servido”. Ahora, inútil es servir forzosamente, pues ante todo esto sería un acto veleidoso, y por esta razón se debe, estar persuadido de las llamadas, por Leibniz, “santas verdades”, y es que sólo estando convencidas de ellas, el acto es genuinamente voluntario, siendo por ello libre y por consecuencia la persona se vuelve señor de sí mismo. Esta última convicción, que sin duda, hallamos en el filósofo, posee una fuerte inspiración teológica en general, y luterana en particular.

Por su parte, ciñéndonos al decir de cómo Lutero fundamenta la llamada “sierva libertad”, se puede decir que en ella no hay realmente servidumbre alguna, puesto que el servicio prestado es nada más que una realidad de carácter exterior que despierta y provoca un placer interior. No se es esclavo porque “se ama”, predicar lo contrario querría decir que el amor “esclaviza”, y esto nuevamente cae en un raciocinio engañoso que nos dice que, para obtener un bien es preciso resignar “otro”, lo que no es aceptable. “La sierva libertad”, pensada en estos términos, *sirve voluntariamente* a lo más amado, y así tenemos que, el objetivo de la “sierva libertad”, es el de ejercer un “señorío espiritual”, o dicho de otro modo, un dominio del entendimiento por sobre las pasiones.

Lutero en su texto de 1521, “la libertad del cristiano” señala en torno al modo de ser del “señorío espiritual”:

“Y es que de lo que aquí se trata es de un señorío espiritual con dominio sobre las tribulaciones del cuerpo; o sea, que todas estas cosas revierten en la perfección de mi alma, y los sufrimientos, incluso la muerte, tienen que ayudarme y resultarme provechosos para mi salvación. Esto es una encumbrada, honrosísima dignidad; un señorío todopoderoso, un reino espiritual. Si tengo fe, nada hay por muy bueno o malo que sea, que no esté sometido a mi servicio. Además no necesito de nada de ello; me basta mi fe. Fíjate que estupenda libertad y qué poder éste de los cristianos.”¹⁵³

Leibniz, por su lado, y aquí reseñamos la diferencia con el primer reformador, juzga que la libertad, en estricto rigor más que en la fe, encuentra su potencia en el entendimiento. Pero la libertad, fundada en el entendimiento, no niega la fe, sino que por el contrario, a sazón de razones la comprende y la abraza. Además, la divinidad, y lo que se sucede de su noción, es ante todo lo dignísimo desde todo aspecto, y por ello mismo lo más digno de confianza, así la razón armoniza con la fe, como con toda otra excelencia. Leibniz señala:

“Y la imaginaria ficción de creerse independiente, no sólo de la inclinación, sino también de la propia razón, intrínsecamente, y del bien y del mal, exteriormente, se ve adornada en ocasiones con tan bellos colores que se la podría tomar por la mejor cosa del mundo, cuando no se trata sino de una vana quimera, de una supresión de la razón en aras del capricho. Tal propósito es imposible, pero, si tuviera lugar sería nocivo.”¹⁵⁴

En suma, ambos (Lutero y Leibniz) el objetivo o el sentido de la libertad, sigue siendo básicamente el mismo, a saber, inclinar el acto voluntario a los bienes supremos o espirituales, que en gran medida se identifican con ideales piadosos. Y así obrar voluntariamente conforme a la armonía, es obrar genuinamente libre, que es también un obrar sujeto a la ley. Y bien se puede pensar que la noción filosófica de la libertad leibniziana,

¹⁵³ *ibíd.*, 162

¹⁵⁴ Leibniz, “Observaciones sobre el libro acerca del origen del mal, aparecido recientemente en Inglaterra” *Escritos en torno a la libertad, op. cit.*, p. 125

es una justificación formal de “la sierva libertad” luterana, al menos no vemos dificultades en pensarlo y proponerlo de este modo.

d. la realidad anímica de la libertad.

La libertad, que hemos caracterizado hasta aquí, también da cuenta de una subordinación a la idea de Dios y las cualidades que éste expresa. En efecto, la libertad jamás debe manifestar oposición a excelencia alguna, puesto que así nada más se pierde. Por tanto la libertad exige amor a la ley, a la armonía, a la esencia, a Dios.

“Usted ha sentido el miserable estado en que se encuentran los hombres que no están penetrados de estas verdades; usted sabe que cierta oculta amargura infecta todos los placeres con que se esfuerzan por engañar su aflicción [...] sólo tienen como remedio la paciencia y como consuelo la necesidad, y ven bien que sería una locura oponerse a ella.”¹⁵⁵

A sazón del examen que hemos llevado a cabo hasta aquí, podríamos concluir, dos cosas acerca de la “verdadera” libertad. Primero que es una experiencia de carácter “anímico”, pues ella cuando es real se siente y deleita tanto al alma como a la voluntad, y en segundo lugar, que ella es al mismo tiempo una responsabilidad, y esta consiste en ceñirse estrictamente a su ley, que a su vez consiste en la práctica y cultivo de ciertas y precisas virtudes.

Que la libertad sea una experiencia anímica, es lo que Leibniz invita a pensar cuando destaca como son justamente las pasiones del ánimo las que provocan el nefasto peso de la necesidad en el alma, que cautivan a la existencia en la incertidumbre, que la tienen en la aflicción, la amargura y en la tristeza, es decir en toda clase de pasiones. Ahora, el hombre libre, no puede en ningún caso ser infeliz, puesto que se manifiesta una desarmonía. Y por este motivo la libertad encuentra también su verdad en el placer que despierta, mas no sencillamente en él, sino que en las fuentes esenciales de aquél, que la hacen efectiva y además duradera. De la libertad, cabe añadir todavía algunas reflexiones más, asunto que dejaremos para el siguiente próximo capítulo.

¹⁵⁵ Leibniz, “*Dialogo entre un político sagaz y en sacerdote de reconocida piedad*”, op cit., pp., 278-279

VI. DEL ORDEN Y CUALIDAD DE LO BELLO.

*“los vicios y los crímenes no disminuyen en modo alguno la belleza del universo, siendo posible que más bien la incrementen.”*¹⁵⁶

(W G Leibniz, 1710)

1. La belleza como reconocimiento e imitación.

a. verdad, belleza y armonía se corresponden.

Dijimos antes que todas las cosas son en potencia fuentes del placer. Mas cabe decir que este goce no está ni se origina en ellas mismas, como si el placer se tratase de una “realidad” de carácter externo, sino que es una consecuencia del acto de la razón y en su modo de llevar a cabo la intelección sobre ellas. Ahora, la belleza es un deleite, que se incita, en el acto de extraer y representar lo que hay de bien en las cosas, razón por la cual es tenida como una fuente pura de placeres. Por otro lado, la verdad, es consecuencia del correcto obrar de la razón, que logra ordenar la multiplicidad de las percepciones, dándoles a ellas, una coherencia interna, que las enseña como unidad en el espíritu, y esto es justamente lo que incita la belleza a sazón de la armonía que se reconoce teniendo lugar.

La armonía, de la que hemos hablado hasta aquí en distintos contextos, es requisito necesario de lo verdadero. Siendo toda armonía, concierto de perfecciones, es por lo mismo bella, y así tenemos que la verdad, por derivación también lo es. Ahora la belleza es representativa, es decir, nos remite a otra cosa, a saber; a la esencia o razón de la existencia, representa todas las cosas en consideración de la cualidad esencial que contienen. Y así toda muestra de ingenio, en el sabio, o en su defecto, en el artista, que descubre esta modalidad, no hace sino reconocer y recrear “la perfección”.

Ahora tengamos presente, que para Leibniz, la perfección, en su carácter absoluto, está en la divinidad. La mónada misma, es según el filósofo, imitación de toda excelencia que emana del ser perfecto. Y acerca de estas excelencias o “predicados” esenciales se dice: *“en Dios estos atributos son absolutamente infinitos y perfectos; y en las mónadas creadas o entelequias [...] sólo son imitaciones de Dios, según el grado de perfección que*

*tienen.”*¹⁵⁷ Así vemos que la expresión sustancial, consiste en una infinidad de grados y formas de imitación de la fuerza primitiva de la existencia. La belleza, y en especial aquella

¹⁵⁶ G W Leibniz, “Observaciones sobre el libro acerca del origen del mal, aparecido recientemente en Inglaterra [1710]”, *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino, op cit., p 171*

¹⁵⁷ G W Leibniz, “Monadología”, § 48 *Tratados fundamentales*, op cit., p, 69

que es incitada por la obra de arte es un ejemplo de ello, asunto que profundizaremos en las siguientes páginas.

b. la concepción de lo bello consiste en una re-creación

Sentado esto, podemos afirmar, en primer lugar que la función de lo bello, en el sistema de Leibniz, sigue comprendiéndose dentro de los términos generales en que la propuso Aristóteles, es decir, en señalar que toda ella consiste en la “imitación”. El filósofo griego veía en la mimesis, además la forma innata del aprendizaje, y en el acto imitativo una fuente importante de asombro y deleite, digna de ser contemplada y ejercida.

“todos se complacen con las imitaciones, de lo cual es indicio lo que pasa en los retratos: porque aquellas cosas mismas que miramos en su ser con horror, en sus imágenes al propio las contemplamos con placer, como las figuras de fieras ferocísimas, y los cadáveres.”¹⁵⁸

Otra cercanía o continuidad de Leibniz con respecto a Aristóteles, se halla en torno al efecto mismo que el arte o la imitación sugiere. Y este efecto, es el de constatar cómo la re-creación muestra una modalidad del ser de las cosas, o dicho de otra forma, delata algo verdadero que hay en ellas. Y con respecto al disfrute y el por qué éste se genera cuando se contempla alguna imitación, dice Aristóteles: *“porque considerándolos, vienen a caer en cuenta y*

*argumentar qué cosa es cada uno, como quien dice: Éste es aquel”*¹⁵⁹ Este fragmento es claro en mostrar hasta qué punto la contemplación de una “recreación”, consiste también en un re-conocer la verdad. Y bajo estos términos, la belleza se circunscribe y se comprende dentro de los principios de la racionalidad. Y en efecto, es bello, aquello que encierra razón.

¹⁶⁰

c. la belleza es razón de orden.

Comenta el filósofo griego a este respecto:

“Mas supuesto que la representación es no sólo de acción perfecta sino también de cosas terribles y lastimeras, éstas, cuando son maravillosas suben muchísimo de punto, y más si acontecen contra toda esperanza por el enlace de unas con otras, porque así el suceso causa mayor maravilla, que siendo por acaso y por fortuna [...] es consiguiente que tales fábulas sean las más agradables.”¹⁶¹

Que la belleza o lo maravilloso que hay en una obra de arte, es en razón de la coherencia que hay entre las partes de la re-creación, es una convicción que también encontramos en Leibniz:

¹⁵⁸ Aristóteles, *El arte Poética, Colección Austral, España, II, 1, p., 29*

¹⁵⁹ *Ibíd.*

¹⁶⁰ En este punto disentimos con aquellos comentarios que señalan que Leibniz, al distinguir entre un conocimiento sensible de otro inteligente, termina confiriéndole a este último exactitud y perfección mas no belleza, que sería un predicado exclusivo del primero. Para Leibniz, y como veremos, todo conocimiento, al ser verdadero, es en potencia bello, y aun, más bello cuánto más cierto y alto éste sea, es decir más bello cuánto más exprese su origen racional. Sobre la distinción susodicha véase: Javier Villanueva, “Reflexiones sobre la estética leibniziana”, *Anuario filosófico*, 17, pp., 137 – 151, Universidad de Navarra, 1984.

¹⁶¹ *Ibíd., III, 8, pp., 44-45*

“se observa también una cierta variación en las sílabas largas y cortas y la concordancia de las rimas de los versos, que contienen por así decir una música callada, y cuando están bien medidos agradan también sin canto. Los golpes sobre el tambor, el ritmo y la cadencia en la danza y otros movimientos análogos, derivan su encanto del orden, pues todo orden es propicio a la mente, y un orden armonioso, aunque invisible, está presente también en los golpes o movimientos provocados con arte, de cuerdas, de pífanos y campanas, y del mismo aire que aquéllos ponen en armonioso movimiento, que luego a través del oído produce en nosotros un eco concordante al que se ajusta también el movimiento de nuestros espíritus animales.”¹⁶²

El orden, la armonía, son, sin duda, considerados más perfectos que el azar. A este respecto señala el mismo filósofo en otro lugar:

“Pues el placer del que entiende no es otra cosa que la percepción de la belleza, el orden, la perfección. Y todo dolor contiene algo de desordenado, aunque relativamente al que percibe, ya que absolutamente, todas las cosas están ordenadas.”¹⁶³

La armonía se manifiesta distintamente en cada género de expresión, en la pintura en la proporción de las formas y colores, en las narraciones, en el orden y disposición de la acción, en la música en la cuenta y en el número. Por otra parte, en ambos modelos filosóficos, lo que hay de mal y nefasto en las partes tomadas en sí mismas, se resuelve y supera con el comparecer de la belleza. Y así tenemos que los componentes del todo, menospreciados en sí, son en cierta medida necesarios para la realidad y consecución de este goce, que es el de la belleza. Y es que la “imperfección” para la belleza es siempre, de alguna manera, preciada, o más bien, apreciable, es decir, rescata lo que hay de bueno en ella.

Así la operación intelectual y placentera de la belleza, es por si misma redentora ¿De qué? Del fenómeno de la imperfección en general. Es propio de todo conocimiento verdadero lograr esta operación, mas la obra de arte es la modalidad del genio que la representa y la transmite de forma excelente.

“En consecuencia cuando nos desagrada algo en la serie de cosas, esto resulta de un defecto de la intelección. Pues no es posible que toda mente entienda (intelligat) distintamente todas las cosas, y a quienes observan sólo unas partes antes que las otras no puede manifestarse la armonía del todo.”¹⁶⁴

En este sentido no se imita al mundo en función de su naturaleza, es decir desde lo que contiene limitaciones, sino que en función de su esencia, puesto que se muestra, ante todo, sus cualidades o predicados justamente esenciales. La determinación estrictamente “esencial” o “verdadera” a la que remite el orden de lo bello en la metafísica de Leibniz, es más enfática, en este sentido, que los postulados aristotélicos respecto a esta misma materia, pero el predicar del primero se funda sobre presupuestos que fueron ya anunciados por el filósofo griego.

¹⁶² G W Leibniz, “De la felicidad”, op cit., p 456

¹⁶³ G W Leibniz, “Cinco escritos de Leibniz”, § 18, op cit., p 55

¹⁶⁴ *Ibid.*, § 19, op cit., p 55

2. De la belleza fundada en la evidencia de lo inteligible.

Las mónadas imitan desde su singular punto de vista lo mismo, a saber; la perfección, que bien sabemos es “el enaltecimiento del ser”. Pero por esta misma razón no todas las representaciones de la belleza expresan exactamente lo mismo, pues cada una de ellas no es más que un punto de vista del todo, lo que también cabe decir del conocimiento y sus múltiples contenidos, en efecto, poseen muchos aspectos de observación y predicación cada una de las cosas. Ahora las formas del saber que están más cerca de la “esencia”, serán por lo mismo superiores, y cabe decir algo similar acerca de lo que es más bello. Hay en efecto una jerarquía en el mismo conocimiento, y también en el mismo arte, y es menester decir algo breve respecto de esto por separado.

Del conocimiento verdadero o evidente, se puede predicar a partir de dos ámbitos diferenciales, a uno de ellos Leibniz lo llamó “el reino físico de la naturaleza” y al otro “el reino moral de la gracia”. A su artífice y conservador, que es Dios, se le representa, en el primero, como el mejor arquitecto, y en el otro en cambio, se le considera como el mejor legislador.

En el primero se conoce la ley de la naturaleza, y los procedimientos metódicos que mejor se aproximan a ésta son los de las llamadas ciencias eficientes, mas cabe añadir que los fundamentos de éstas mismas están en la razón y sus principios, que descubre la metafísica, siendo ésta la que les proporciona el contenido de las verdades eternas y sus axiomas. Hay como vemos una diferencia categórica en el orden del conocimiento con respecto a la cercanía a “lo esencial”, es decir a lo que respecta al entendimiento en sí, cuyo predominio es propiamente metafísico, pero veamos hasta qué punto esta dependencia influye en la belleza que suscitan ambas.

a. la belleza en las matemáticas y en las ciencias empíricas.

Cuando se predica propiamente del ámbito del “orden físico”, de un lado tenemos que el objeto, son los fenómenos externos, y por otra parte se trata de “la extensión”, cuyo objeto es lo susceptible de ser mensurable, y de aquí explicar los comportamientos, determinando sus reglas, es decir, las leyes a las que todo cuerpo o movimiento está sujeto. Ahora la evidencia y la exactitud misma de los resultados, en cierta medida es un ejemplo de cierta perfección, cuyo grado de infabilidad, para Leibniz, se ejemplifica con el entendimiento divino:

“No hay que extrañar que trate yo de aclarar estas cosas por medio de comparaciones tomadas de las matemáticas puras, donde todo marcha en orden, y donde hay medio de discernirlas mediante una exacta meditación, que hace que gocemos, por decirlo así, de la vista de las ideas de Dios. Puede proponerse una serie de números completamente irregulares en la apariencia, en la que crecen y disminuyen aquellos en forma variable, sin que aparezcan en ellos orden alguno; y sin embargo, el que conozca la clave, el origen y la construcción de esta serie de números, podrá dar una regla, que bien entendida, hará ver que la serie es completamente regular y que hasta está dotada de bellas propiedades.”¹⁶⁵

¹⁶⁵ G W Leibniz, *Teodicea*, III, § 242, *op cit.*, p 277-278

Y en este mismo sentido se dice de los geómetras que:

“imitan de algún modo a Dios mediante el nuevo análisis infinitesimal que infiere de la comparación mutua entre los infinitamente pequeños y las magnitudes inasignables [,] conclusiones sobre magnitudes asignables. Estas inferencias son más importantes e útiles de lo que se creía.”¹⁶⁶

Hay, por tanto, noción de verdad, y por ello de perfección y belleza en el orden de las causas eficientes, sin duda. Y además podemos añadir, acerca de la belleza del conocimiento de los fenómenos externos o físicos, el caso - que tanto apreciaba el filósofo y científico alemán - de los descubrimientos de nuevos animales y simientes de ellos por microscopios, donde se halla también proporción entre las partes, y además mecanismos diminutos de vida en sí perfectos. En base a la prueba de ellos, llega a sostener que la gracia es un atributo cierto también para el reino natural, y que éste consiste en un espacio llenísimo de vida y cuyos mecanismos de eficiencia son infinitos.¹⁶⁷

Ahora la belleza de éste orden extenso, externo y material, en mayor o en menor grado, remite siempre a las causas finales de la perfección, la eficiencia misma de sus reglas, en efecto, sirve a causas finales.

b. belleza en la lógica.

Ahora, veamos a continuación en qué consiste la belleza de la lógica. Según Leibniz, la certeza y evidencia que hay en las proposiciones es lo realmente asombroso que posee la lógica, y la prueba de ello es el valor persuasivo que tiene en los demás. Además añade el filósofo que el convencer es siempre un placer, *“constituye una satisfacción espiritual que supera todo lo que se puede esperar aquí abajo.”*¹⁶⁸

Es interesante penetrar un poco en el gusto del filósofo por la lógica, puesto que en no pocos lugares describe el tipo de asombro que suscita la disciplina en él, y explícita, en efecto las fuentes que incitan su particular belleza:

“tan pronto oí hablar de la lógica me sentí muy impresionado por la distribución y orden de los pensamientos que pude advertir en ella [...] El placer más intenso lo experimenté con los llamados predicamentos, que se me ofrecieron como una lista que contenía todas las cosas del mundo.”¹⁶⁹

Es común leer en el filósofo no sólo halagos, sino también defensas a la lógica, incluso a la vulgar de las escuelas que tanto despreciaron y vilipendiaron muchos de sus contemporáneos, que el filósofo llamaba un tanto despectivamente “modernos.”¹⁷⁰ Ahora acerca de la lógica en sí misma Leibniz nos dice:

“bajo el nombre lógica, o arte del pensamiento, entiendo el arte de utilizar el entendimiento, por tanto no sólo el arte de juzgar lo que tenemos delante sino

¹⁶⁶ G W Leibniz, “Vindicación de la causa de Dios” § 122, *Escritos*, op cit., p 636

¹⁶⁷ Ver Leibniz, “Principios de la naturaleza y de la gracia, fundados en razón” § 81, *Escritos filosóficos*, op cit., p, 85

¹⁶⁸ G W Leibniz, “Diálogo entre un político sagaz...” op cit., p, 270

¹⁶⁹ G W Leibniz, “Carta a Gabriel Wagner, 1696”, *Escritos filosóficos*, op cit., p, 411

¹⁷⁰ Algunos elogios y defensas a la lógica pueden ser leídas en: G W Leibniz, “Meditación sobre el conocimiento, la verdad y las ideas” en *Tratados fundamentales*, op cit., y también en el texto autobiográfico del filósofo hoy titulado “Vida de Leibniz trazada brevemente por él mismo, posterior a 1676”, *Escritos filosóficos*, op cit.

también el de descubrir lo que está oculto. Si semejante arte es posible, esto es, si sus resultados brindan una notable utilidad, se sigue de ahí, que es preciso buscar a toda costa y apreciar profundamente un arte tal, hasta el punto incluso de considerarlo como clave de todas las artes y las ciencias.”¹⁷¹

Aquí podemos señalar, en primer lugar, que la lógica, a sazón de la evidencia que manifiesta en sus enunciados, tanto así que permite deducir conclusiones seguras de ellos, reclama alta cercanía y semejanza con la verdad, además se sirve de la simpleza y claridad de los enunciados cortos. Todo esto la hace en no menor medida perfecta, y por lo mismo poseedora de belleza, tanto así que Leibniz la considera como predicado común de toda ciencia, y en este sentido “método”, puesto que todas ellas encuentran sus principios, aun la misma matemática y la geometría.¹⁷²

La verdad de los axiomas de la lógica son los de la razón misma, y es la razón la que sostiene que “el todo es mayor que la parte”, “el trazo más corto entre dos puntos distantes es la línea”, entre otras proposiciones que predisponen todo conocimiento en general, también el eficiente.

Así vemos que la metafísica subordina a la matemática y a la geometría, en materia de conocimiento, o dicho de mejor forma, éstas se construyen sobre aquélla. Pero en lo que respecta particularmente a la belleza, las ciencias numéricas y la lógica se asemejan, puesto que la fuente de ambas es el asombro ante la evidencia, pero cabe preguntarse si hay belleza más allá de la lógica y del cálculo, y si la hay, cabe identificar su respectiva fuente.

c. la evidencia como expresión de la necesidad, en tanto, requisito de la felicidad.

Digamos que ambas formas del conocimiento hasta aquí referidas, representan en la noción de su belleza, cualidades esenciales, como puede ser la necesidad. La geometría, en la infabilidad de sus procedimientos, explícita como ninguna otra el principio de contradicción, y el de identidad, es decir se conocen, por medio de ella, los principios del entendimiento, verdades eternas, de las que la belleza, sin duda, participa.

La necesidad, por otra parte, no dictamina otra cosa que las leyes del entendimiento, y por lo mismo, siendo toda ley, razón de orden, el descubrimiento de ellas es también cosa deleitable por sí.

Enfaticemos, entonces, que tanto en la lógica como en el cálculo, son los principios de la inteligencia lo que se conoce, y la representación de la ley, es decir de lo que es “necesario” conforme a fines, es la fuente que incita este tipo de belleza en particular.

Pero el reino de los espíritus, además de la cualidad del conocimiento, posee a sazón de esta calidad también una cualidad moral, y en ella se explicita en mayor medida y de forma más distinta el papel que juegan las causas finales, es decir las que tocan directamente con la felicidad. En ellas rige la ley de la libertad, que es ante todo, moral. El orden moral, es un orden sujeto a justicia, además podríamos añadir que es propiamente el ámbito que la religión cristiana, inculcó en la metafísica del filósofo. Digamos desde ya, que la belleza será tanto mayor en la medida que más comprenda excelencias morales,

¹⁷¹ G W Leibniz, *Carta a Gabriel Wagner, 1696*, op cit., p 410

¹⁷² Ver G W Leibniz, “principios metafísicos de la matemática”, *Escritos filosóficos*, op cit.

y más aún cuando tiende a ser asuntos ligados a la finalidad del acto, que es la felicidad en los espíritus.

Pero antes de profundizar en este problema, es menester apuntar que la medida sobre la cual se justifica decir, que un arte tiene mayor autoridad dentro del orden de lo bello, es el grado de profundización y cercanía que guarde con las cualidades esenciales, mas la noción aquí, debe poseer una concepción distinta de su modalidad moral, ya que ella, como dijimos, es la que regula el acto conforme a fines.

Las ciencias eficientes, son poco aptas para predicar del orden moral. Podríamos decir, que las ciencias eficientes facilitan ciertas tareas prácticas, son, ante todo, útiles, sus descubrimientos permiten mayor producción, menos gastos y mayor eficiencia, cosas que efectivamente benefician la vida, pero la felicidad y la belleza con la cual se identifica Leibniz, alcanza mayor grado de fuerza y expresión, cuanto mayor grado de razón moral contemple. Y así tenemos, en lo que a belleza respecta, las formas de la expresión que logran satisfacer mejor esta modalidad moral de la razón, son propiamente las bellas artes.

3. Acerca de las bellas artes y de las letras en particular.

a. usos y función metafísica de la obra de arte.

En primer lugar debemos decir que Leibniz en ninguna parte de su obra públicamente conocida, formula una jerarquía entre las diferentes expresiones artísticas, por ejemplo, dando las razones del por qué una debiese ostentar superioridad sobre la otra, como si lo hace, por ejemplo, Aristóteles, que pone a la tragedia en el más alto sitio del arte. Con respecto a Leibniz no se puede demostrar lo mismo, y más aún, no encontramos ningún texto cuyo asunto en particular sea la poética propiamente tal.

Nuestro análisis, cabe advertir, es una interpretación extraída de ciertos comentarios fragmentarios que hallamos en su obra en torno a las bellas artes. Nuestro primer objetivo será detectar el rol que cumplen éstas dentro de su sistema, por lo mismo será necesario destacar bajo qué contextos las trae a colación, y qué fines en particular satisface con ellas.

Digamos de inmediato, que las bellas artes, son particularmente útiles para la resolución de ciertas dificultades metafísicas. Por ejemplo, por medio de ellas, aunque jamás de modo exclusivo, el filósofo pretende explicar y resolver el problema de la naturaleza del mal. Y es que en la obra de arte, lo que comúnmente denominamos mal, se muestra de modo tal, que este supuesto mal nos dispensa, por el contrario, placer, siendo ello una prueba manifiesta, que le permite afirmar a Leibniz, que todo en potencia pertenece y tiende al bien.

“las sombras hacen que resalten los colores, y una disonancia colocada en lugar oportuno, da realce a la armonía. Deseamos que nos den miedo los bailarines de cuerda que están a punto de caer, y queremos tragedias que nos hagan casi llorar [...] Y muchas veces ¿no es preciso que un poco de mal haga más sensible el bien, es decir, le haga mayor?”¹⁷³

¹⁷³ Godofredo Guillermo Leibniz, *Teodicea*, II, § 12., p., 114

Se dijo más arriba, que el mal es producto de una intelección escueta, que tiene lugar cuando “uno” se detiene mucho en consideración de las partes en lugar del todo. Veamos, entonces, la utilidad que cumplen las bellas artes, para ejemplificar este defecto de la razón:

“Fijémonos en un cuadro muy bello, y cubrámoslo de manera que sólo veamos una pequeña parte de él ¿Qué otra cosa veremos del cuadro, aún contemplándolo tan atentamente y tan cerca como sea posible, si no cierta masa confusa de colores, puestos allí sin intención precisa y sin arte? Pero si descorremos el velo, lo miramos desde un punto de vista conveniente, vemos que lo que parecía puesto al azar en la tela, ha sido ejecutado con el mayor arte por el autor de la obra”¹⁷⁴

La música, también es un ejemplo predilecto para significar lo mismo que con el caso de la pintura:

“Compositores de gran talento mezclan frecuentemente disonancias en sus acordes para excitar y conmover, por así decirlo, al oyente, el cual, después de una especie de inquietud, ve con tanto más placer que todo entra en orden.”¹⁷⁵

Podríamos objetar diciendo que no es válido poner un cuadro como argumentación en una discusión acerca del mal, aludiendo que el recurso “estético” no cumple más que una función alegórica. Y aun podríamos añadir, que tales ejemplos lejos de ser concluyentes, nada más confunden y distorsionan la exposición rigurosa del problema del mal. Sin embargo, también hay que considerar que el elemento fundamental en la obra, es la belleza, y siendo ésta una cualidad esencial, guarda íntima cercanía con la verdad.

Y en rigor, la belleza no deja de ser un tipo de demostración resolutive de cierta dificultad, en este caso, la verdad del mal, ya que también coincide con las demostraciones formales metafísicas de Leibniz, a saber, que el mal no es sino una cantidad ínfima o mínima de bien. Ambas dan razón de lo mismo.

La arquitectura, también para el filósofo, sirve para mostrar, cómo todos los elementos que participan del arte, más allá de su dignidad menor, son útiles para la consecución de sus fines: *“Así puede suceder que para construir o decorar no se elija la piedra más bella o más preciosa, sino la que llena mejor el lugar vacío.”*¹⁷⁶

Así es posible decir que todo es bueno, bello y verdadero, cuando sirve a la coherencia o la armonía de la razón:

“La música nos encanta, si bien su belleza sólo consiste en el acuerdo de los números y en la cuenta que no advertimos, pero que el alma no cesa de hacer, de los latidos o vibraciones de los cuerpos sonoros, que se encuentran a intervalos determinados. Los deleites que la vista siente en las proporciones son de la misma naturaleza, y los que causan los demás sentidos reducirán a algo semejante, aunque no podamos explicarlo tan distintamente.”¹⁷⁷

¹⁷⁴ G W Leibniz, *El origen radical de las cosas, Tratados fundamentales, op cit., p, 174*

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ G W Leibniz, “Vindicación de la causa de Dios...” § 137 *op cit, p, 640*

¹⁷⁷ G W Leibniz, “Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón” § 17, en *Tratados...op cit., p 91*

Las reglas de la consonancia musical, por ejemplo sirven a Leibniz de prueba en favor de la noción eterna o “preestablecida” de la armonía, puesto que siendo su ley de carácter interno, ella existe antes de toda ejecución posible en sus razones justamente:

“... como si alguno dijera que las reglas de las proporciones y de la armonía son arbitrarias con relación a los músicos, porque no tienen lugar en la música sino cuando se ha resuelto uno a cantar o a tocar algún instrumento. Pero esto es precisamente lo que se llama esencial a la buena música, porque esas reglas le convienen ya en el estado ideal, cuando nadie piensa en cantar, puesto que se sabe que habrán de convenirle necesariamente desde el momento en que se cante.”¹⁷⁸

b. particular uso de las letras.

Cuando Leibniz introduce explícitamente la obra de arte en sus argumentaciones, en una primera revisión de las fuentes pareciera ser que se sirviese más a menudo de la música,¹⁷⁹ y luego de la pintura, y en menor medida de otras expresiones, como podrían ser la danza, la poesía etc. Pero, si analizamos el asunto con detención, en torno a lo que respecta no sólo a la belleza, sino que también al conocimiento, la expresión artística que Leibniz más acude, fuera de duda, son las letras, el arte de la escritura.

Digamos que dentro de lo que llamamos letras, estamos considerando la literatura en general, tanto en prosa como en verso, contemplando en ambas modalidades, todos sus posibles estilos (épica, tragedia, elegía, églogas, epitalamios etc.), también sus expresiones piadosas - religiosas (oraciones, salmos, sermones etc.). Además incluimos dentro de la denominación general de “letras”, la común denominación de “Historia”, ya que esta última por aquel entonces, significaba o remitía a conceptos tales como “relación”, “crónica”; relatos de acontecimientos y hechos memorables, cuya finalidad era también la de extraer lecciones o moralejas, además cabe decir que en la narración de cosas dignas, sean encomiables o nefastas, sin duda se extrae también una alta cuota de belleza, y por tanto de deleites para el espíritu.¹⁸⁰

Ahora, es preciso advertir, lo difuso que son los límites de la belleza dentro del universo de las letras, puesto que todas sus expresiones la poseen en mayor o en menor grado. Por tanto, también fragmentos de filósofos, tratadistas y de otras formas puestas por escrito, también pueden aspirar a ser consideradas dentro de esta denominación.

Veamos qué usos y qué fines, Leibniz satisface con el legado milenario de las letras. Por ejemplo, se sirve de sentencias de los clásicos grecorromanos, con el fin de enfatizar ciertas ideas. De Claudiano, poeta latino de los tiempos de la decadencia del imperio Romano,

¹⁷⁸ **G W Leibniz, Teodicea, II, § 181**

¹⁷⁹ Otros elogios a la música se pueden leer en: “De la felicidad”, *Escritos filosóficos*. También se recomienda leer Leibniz, “Conversación con el obispo Stenon acerca de la libertad” *Escritos en torno a la libertad, al azar y el destino*, op. cit. p., 189, o “Del Destino”, *ibíd.*, pp., 18, 19

¹⁸⁰ En cambio, hoy la denominación de la escritura que llamamos historia, nos tiende a remitir también a la llamada historiografía, que es una disciplina con aspiraciones científicas, que no logra mayor entusiasmo a sazón de que antes que cualquier tipo de belleza, debe ceñirse a estrictas formalidades metódicas, académicas en general, que la constriñen a la hora de determinar su excelencia literaria, puesto que la alejan irremediabilmente de la belleza.

cita: *“Muchas veces esa doctrina sedujo mi mente indecisa”*¹⁸¹, haciendo alusión a ella dentro del problema que gira en torno a los llamados raciocinios o sofismas engañosos que confunden y perturban constantemente a las personas, problema del que ya dimos mención anteriormente.

Otras veces se sirve de algún razonamiento poético para representar cosas tan complejas como la creación divina. De la Eneida de Virgilio cita el filósofo el siguiente pasaje:

“Al principio sin aliento interiormente al cielo, A la tierra, al globo refulgente de la luna y a los soles, Y difundido por los miembros agita toda la mole Y se mezcla al vigoroso cuerpo.”

Y a continuación de las Geórgicas del mismo poeta añade:

“Porque Dios recorre toda la tierra, la extensión de los mares y el cielo profundo, Después infunde las vidas delicadas en las ovejas y en las vacas, En los hombres, en todo género de animales y en todo ser viviente; es decir, ahora les da y después, una vez fenecidos aquéllos, las vuelve a recoger.”¹⁸²

Y en otras instancias nada más busca ejemplificar cierto tipo de casos o realidades. Por ejemplo sobre aquellas personas cuyas pasiones señorean sobre su espíritu, podemos decir: *“El auriga es arrastrado por sus caballos, y el tiro ya no obedece a las riendas”*¹⁸³, versos que también pertenecen a Virgilio.

Y por supuesto que acude a la autoridad de los antiguos poetas grecolatinos para añadir fuerza a sus ideas, por ejemplo, con respecto al problema del mal cita de Eurípides:

*“Yo creo que nuestros males son harto superados por los bienes”*¹⁸⁴

Y es que efectivamente lo que particularmente ocurre con las letras, y su tradición, es que en ella se instituye una jerarquía, que por lo mismo, enseña una autoridad. La misma tradición teológica medieval, tiene como núcleo del conocimiento, la Escritura, y el contenido de ella, es tenido como lo genuinamente verdadero, y así todo nuevo saber, en primer lugar, debe de alguna manera u otra calzar, o al menos no estorbar con “lo revelado”. Toda expresión del arte de la escritura va teniendo un sitio respectivo.

Y así poetas tales como Homero, por ejemplo, ostentan cierta cuota de autoridad a sazón de la profundidad de sus cantos, lo mismo tenemos con el caso de Aristóteles, cuya autoridad es manifiesta en asuntos de filosofía, aun de política. Y yendo todavía más allá podemos añadir que la verdad del conocimiento y el grado de persuasión de éste, en gran medida se decide, todavía en los tiempos del filósofo, en el hábil y correcto manejo de las autoridades puestas por escrito.

Ahora, podríamos objetar, que las referencias letradas que trae a colación el filósofo, son recursos que sirven nada más para ornamentar y embellecer el estilo, puesto que las ideas que desarrolla siempre se expresan por medio de un argumento racional, razón por la cual llamamos a Leibniz filósofo, y no teólogo. Y podríamos seguir añadiendo, que aquellas citas nada más formaban parte de las preferencias del gusto de sus tiempos puesto que

¹⁸¹ G W Leibniz, *Teodicea* II § 146, op cit., p, 210

¹⁸² *Ibid.*, I, § 8, op cit., p, 55

¹⁸³ G W Leibniz, *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*, II, XXI, § 40 op cit, p, 224

¹⁸⁴ G W Leibniz, *Teodicea*, II, § 258, op cit., p, 286

también encontramos que muchos de sus contemporáneos se sirven de ellas, y a lo sumo, destacan cierto manejo y erudición por parte del autor.

Estas aseveraciones, demuestran por si mismas, en primer lugar la función estética simple que cumple, por ejemplo, una sentencia de los antiguos, puesto que efectivamente una de sus finalidades consistía en embellecer la exposición, y en segundo lugar, con respecto a la erudición, ésta misma demuestra en primer lugar hasta qué punto las letras cumplen ampliamente ambas funciones, la de conocer y la de embellecer. Pero la utilidad de ellas va mucho más allá de estas consideraciones menores.

Digamos que las letras, no solamente pueden auxiliar en la resolución de cierto tipo de dificultades, sino que también la tradición de las bellas artes de la escritura, presenta de forma simple importantes dificultades metafísicas. Y en segundo lugar, desde ellas no pocas veces se extraen cierto tipo de resoluciones, que digamos desde ya que no siempre convencen pero se instituyen como tal, razón por la cual podemos empezar a pensar por qué su legado manifiesta cierto tipo de autoridad, mas la dificultad nace justamente en profundizar, juzgar y determinar debidamente la jerarquía misma de ésta, y de juzgar por lo mismo si las dichas resoluciones son verídicas, falsas o engañosas. Y así nuevamente en torno al mal, y cómo ha sido tratado este problema por los más insignes autores Leibniz comenta:

“Homero y muchos otros poetas eran de otra opinión, y el vulgo les ha seguido. Eso nace de que el mal excita más nuestra atención que el bien; pero esta misma razón confirma que el mal es más raro. No hay que dar crédito a las experiencias sentimentales de Plinio, que considera a la naturaleza como una madrastra, y pretende que el hombre es la más desdichada y la más vana de todas las criaturas.”¹⁸⁵

Así vemos que el vasto ámbito de las letras, participa de las más arduas y acaloradas disputas metafísicas. Veamos un ejemplo en particular, con el fin de darnos a entender de modo más claro, extraído de los ya citados “Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano.”

c. de la fuerza de la voluntad o el acicate de la acción libre.

Tengamos en consideración, que la misma forma expositiva de las ideas, es en sí misma una forma propia del género literario, a saber; el diálogo. En éste, la voz de Leibniz, y como en todo el libro, es la de Teófilo, y la de John Locke, es transmitida por Filaletes, quien reconoce admiración por el pensamiento del filósofo anglosajón.

En cierto momento ambos discuten acerca de cuál es el acicate de la acción voluntaria, problema que en el capítulo anterior ya fue objeto de análisis con respecto al tema de la libertad. Pero volvamos a él nuevamente; Filaletes sostiene que hay que dejar de lado aquellas viejas lecciones, que decían que el bien era el motor de las almas, aludiendo con esta expresión tanto a Aristóteles como a los escolásticos, proponiendo que no es sino “el dolor” o “el displacer”, en tanto, “inquietud”, lo que nos motiva a tomar determinaciones espontáneas cuyo primer fin es extirpar el mal.¹⁸⁶ En efecto, en el texto del filósofo inglés, leemos:

¹⁸⁵ *Ibíd.*

¹⁸⁶ Un comentario de esta idea de Locke y las implicancias metafísicas para la modernidad, recomendamos la lectura de Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, FCE, México, 1950, p, 112

“aunque ese bien mayor, admitido por nosotros, aun como eterno y de una excelencia indecible, y que alguna vez ha movido y afectado nuestra mente, no fija sin variación la voluntad, sin embargo, vemos que cualquier malestar grave y predominante no suelta la voluntad una vez que se ha apoderado de ella, por lo cual podemos convencernos que eso es lo que determina la voluntad.”¹⁸⁷

Idea que Teófilo, es decir, Leibniz, rechaza tajantemente, y no es de esperar menos, puesto que en términos formales, siendo el dolor, una noción que contiene parte de su ser en la negación, posee parte de su origen en la nada, y es sentencia conocida que de la nada, nada sale. La nada se opone al ser, así como el mal se opone al bien, la nada se opone a la esencia, y la imperfección se opone a la perfección, son todos estos conceptos negativos, es decir nociones que en rigor existencial, *no son, no existen*.

Ahora el mal se reconoce o manifiesta en determinadas afecciones en la voluntad, como son el dolor, y el displacer, y así tenemos que en ambos casos se trata de pasiones del alma, y planteado el asunto en estos términos, sería absurdo señalar que la pasión es el origen de la acción, pues se atentaría incluso contra las verdades necesarias, y en efecto, puesto que en este caso en particular se quiebra el principio de contradicción. Y es que si la pasión fuese el motor de la acción voluntaria, sería, ante todo, acción.

Así es que, por nada -y será ésta más bien la posición de Leibniz - deben abandonarse esas antiguas lecciones que tienen al bien como el acicate de la acción, puesto que eso es formal y moralmente cierto.

Pero el problema no se resuelve ahí, ya que la dificultad persiste cuando se ponen casos propios de la experiencia, que dan prueba que no es el bien el motor de nuestros actos voluntarios, sino una inquietud que nos incomoda y que creemos menester resolver cuánto antes aun en desmedro de bienes en teoría mayores. Es entonces que Filaletes, para dar autoridad y fuerza a la idea de que la voluntad no obra en función de bienes, se sirve de una sentencia de la tragedia griega Medea, en su versión latina escrita por Ovidio:

**“Video meliora proboque, Deteriore sequor”¹⁸⁸ (Veo lo mejor y lo apruebo
Pero elijo lo peor)¹⁸⁹”**

Sentencia que según la posición empírica, es lo que ocurre en efecto en la realidad, y podemos corroborarla, poniendo como ejemplo a una persona que es invitada a beber por sus amigos no bien al día siguiente debe cumplir con sus obligaciones, como levantarse temprano para asistir a sus compromisos y ocupaciones. Pues sabe que bebiendo puede comprometer su salud, y sabiendo que *lo mejor* sería no aceptar por ese día la tentación, de igual modo termina yendo a la cantina y trasnocha. En este caso se puede decir, “veo lo mejor y lo apruebo, sin embargo escojo lo peor”, y siendo así, es cierto que el malestar es el motor de la acción, puesto que el displacer que sentía ausentándose de la cita, fue mayor en sus impresiones que la de los bienes que creía salvaguardar, prueba de ello es el acto mismo de ir a beber.

La función que cumple entonces la sentencia de Ovidio, es la de enfatizar la posición postulada por Locke, en este caso: que el dolor, en tanto, inquietud, es el motor de la

¹⁸⁷ John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, FCE, MÉXICO, 1986, II, XXI, § 39.

¹⁸⁸ G W Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, II, XXI, § 25

¹⁸⁹ Esta misma sentencia se halla analizada en “Profesión de fe del filósofo.”

voluntad, y en efecto, con estos versos, la idea expuesta gana en autoridad y persuasión, pues siendo fácil de entender y evidente en su significación reclama mucha verdad.

Pero Leibniz no es que niegue la verdad que refiere la sentencia de Medea, sino que advierte contra sus consecuencias, como las que justamente Locke extrae de ella. Ahora, la expresión poética misma es ejemplar, puesto que la exposición simple de ella, explicita una dificultad metafísica fundamental, a saber, “la fuerza de la voluntad” ¿Cuál es?

Porque en efecto, es cierto, que pasa a veces que uno escoge voluntariamente ocupaciones que no hacen sino olvidarnos de nuestras responsabilidades que se ajustan a lo que consideramos mejor y, por consecuencia uno a veces se ve después con nuevos males y en condición miserable. Pero si uno escoge otras cosas, será la posición de Leibniz al respecto, es siempre por el placer y agrado que encuentra en ellas. Es decir, el tipo que va a beber y lo hace, es en primer lugar, por el placer que le despierta la oferta de hacerlo, no tanto por el insoportable dolor que le causa la posible idea de ausentarse. Viendo así las cosas, nunca deja de ser el bien el acicate de la acción voluntaria o libre.

d. el espíritu debe encontrar la satisfacción en sus cualidades esenciales.

Por otra parte, hemos dicho ya reiteradas veces, que todas las cosas son en potencias fuentes del placer, pues la razón es susceptible de hallar en ellas siempre algo bueno, y por eso las valoramos cada una en su medida. Ahora la dificultad estriba, justamente en esta valoración del bien. Si nuestras inclinaciones tienden a satisfacer, ante todo, deleites sensibles, tenemos que hipotecamos nuestra libertad, puesto que estos placeres, según el filósofo, van asociados a pasiones y a apetitos confusos, que por lo demás, no siempre están ni van a estar a nuestra disposición, por ejemplo, la senectud nos priva paulatinamente de muchos bienes, y el principal de ellos, *la salud*.

Así, y en la medida, que esta clase de bienes se nos niegan y rehúsan, muy a pesar nuestro, vamos habitando cada vez más tiempo en la insatisfacción y en la desdicha, por esta razón, el filósofo propone empezar a familiarizarse con los placeres puros, aquellos cuya realidad es de carácter interno (racional), ya que ellos son los que nos otorgan mayor estabilidad anímica, aun a pesar del dolor físico que se pueda padecer, puesto que son las “excelencias del alma”, las que nos hacen libres y a sazón de ello, dichosos.

Y en este sentido, Leibniz, recomienda también, encontrar en la virtud además de las reglas del obrar, una fuente fundamental y cotidiana del bienestar, y es que las virtudes, no sólo hay que practicarlas, sino que ante todo, hay que apreciarlas, ya que por medio de ellas hallamos la felicidad. John Locke, por su lado, propone algo similar al filósofo con las siguientes palabras:

“la justa dirección de nuestra conducta orientada hacia la felicidad verdadera depende del cuidado de no incurrir en la satisfacción demasiado precipitada de nuestros deseos, y de la moderación y freno de nuestras pasiones a fin de que nuestro entendimiento sea libre para examinar y de que nuestra razón desprejuiciada pueda pronunciar su juicio, es en esto en lo que debemos ejercitar nuestra principal cura y nuestros empeños.”¹⁹⁰

Leibniz también sostiene que debe imperar el acto reflexivo, con el mismo fin de determinar libremente la acción. Ahora la libertad, justamente tiende a lo mejor, más un defecto de

¹⁹⁰ II, XXI, § 53

ella en las sustancias limitadas, es que puede errar en su camino hacia él. A este respecto se dice en Teodicea, “*el libre albedrío marcha al bien, y si encuentra al paso mal, es por accidente, porque el mal está oculto bajo el bien y como enmascarado. Estas palabras que Ovidio pone en boca de Medea,*

Video Meliora proboque, Deteriora Sequor.

Significan que el bien honesto es sobrepujado por el bien agradable, y que éste causa más impresión en las almas cuando están agitadas por las pasiones.”¹⁹¹

Ahora, sin duda, no es fácil llevar a cabo esta operación de tender hacia los llamados bienes puros u honestos, pues implica un esfuerzo mayor sobre la voluntad, por eso es común realidad la sentencia que señala “veo lo mejor, lo apruebo, pero escojo lo peor”. Pero lo que debe quedar claro, es que la susodicha sentencia, para el filósofo de Leipzig, no se opone ni contradice la vieja máxima que reza que el bien es la fuerza de la voluntad. Y en segundo lugar, es una expresión útil, porque es una constatación inteligible de una modalidad del acto deficiente o fundado en pasiones.

Sentado esto, podemos ver que las letras reclaman una alta dignidad dentro de las bellas artes, entre otras razones, porque predicán y profundizan en aspectos de la realidad tenidos como superiores, nos referimos aquí en particular, al orden moral. Bien vimos como la frase de Medea, nos lleva de inmediato al problema de la acción voluntaria y a su calificación conforme a las causas finales, es decir, dicha sentencia nos lleva directamente al problema de la felicidad, desde sus consideraciones éticas.

4. La belleza moral y la felicidad: del fin del acto libre.

a. Aristóteles: concepción trágica de la acción o de la vida.

Lo que proponemos a continuación, es profundizar en la singularidad de las letras, como expresión de la belleza, y por lo mismo, del conocimiento. Para ello proponemos un análisis en torno a la “acción”. Cuando Leibniz refiere a la acción, siguiendo en esto a Aristóteles, dice que es el acto (o movimiento) de lo que por principio está en potencia.¹⁹² Ahora para empezar a predicar y profundizar en torno a aquél, nuevamente nos serviremos de la poética del filósofo griego, quien en particular sugiere que la forma superior de ella, es la tragedia.

El filósofo define a la tragedia como una “*representación de una acción memorable y perfecta*”¹⁹³. Veamos entonces, qué es, o cuáles son los medios que participan de la tragedia, los que en definitiva hacen de ella una *acción* perfecta. En primer lugar la dignidad y la excelencia que hay en la tragedia es que ella, en tanto, representación poética, es semejante a la vida misma: “*la tragedia es imitación, no tanto de los hombres, cuanto de los hechos, y de la vida, y de la ventura y desventura*”¹⁹⁴ Lo primero que cabe tener en consideración aquí es la explicitación que hay acerca del fin del acto. Del fin, en general,

¹⁹¹ Teodicea, II, § 154

¹⁹² Leibniz, *Nuevos ensayos*, II, XXI, § 1

¹⁹³ Aristóteles, *El arte poética*, III§ 1, op cit., p 37

¹⁹⁴ *Ibid.*

dijimos que no era otro sino la felicidad, que es la finalidad de la acción, al menos, en los términos que Leibniz comprende el acto espiritual. Ahora bien, y volviendo al filósofo griego, la tragedia nos muestra que no todos finalmente son felices, y para Aristóteles esto resulta efectivamente cierto, puesto que lo que se imita en la tragedia es como es la vida y los fines a los que ésta tiende, “y la felicidad consiste en acción, así como el fin es una especie de acción.”¹⁹⁵

La acción como hemos dicho, es por principio, racional, lo que también pareciera significar para el filósofo griego, puesto que la excelencia de ésta consiste justamente en el orden o razón que contiene. En efecto, la tragedia debe someterse a las máximas racionales, es decir, a la armonía, y a este respecto Aristóteles señala: “lo más principal de todo es la ordenación de los sucesos”.¹⁹⁶

Cuando se dice que la tragedia se trata, ante todo, de una acción, se quiere sostener, que no se trata antes de ninguna otra cosa, como de personajes, como tampoco ella consiste en una medición perfecta del verso o en el ornato de la dicción que relata los sucesos, sino que lo trascendental es la acción, es decir son los hechos mismos que constituyen la tragedia como un todo o una unidad. Así sostiene el filósofo: “por consiguiente, las costumbres califican a los hombres, mas por acciones son dichosos o desdichados.”¹⁹⁷

b. partes de la tragedia según la poética aristotélica.

La acción se puede decir es la esencia de la tragedia. En la disposición de los hechos se pone en juego la excelencia de ella. Ahora bien, la acción es la fábula, que según el filósofo es el remedo de la acción, es decir la imitación de la actividad, que es la vida: “la fábula es retrato de la acción, y ya se dijo que por su causa, de los agentes.”¹⁹⁸ La acción subordina a los agentes, y por esto trasciende por sobre ellos, puesto que determina el destino de cada cual. También se dice que todo en la tragedia calza de modo perfecto, los personajes obran bien, conforme a su situación, y sus respuestas son siempre a la medida, o dentro de lo esperable, a esto el filósofo griego llama “el dictamen”. Ahora, la actividad es un movimiento que en sí mismo es una “revolución” (peripecias), es decir lo que va o parte de un opuesto para llegar al final a otro, y esta revolución acontece, o se da a conocer, en el gesto del “reconocimiento” (anagnórisis) por parte del héroe trágico.

Por ejemplo, el orgullo de Edipo es haber alcanzado la corona de Corinto, y esto fue porque descifró el enigma, mas el fin de su dicha, y el advenir de su enorme miseria se desata al darse cuenta que estaba amancebado incestuosamente con su madre, dando muerte mucho antes al marido de ella, el rey, que además era su propio padre, pero en el momento de cometer el parricidio lo desconocía completamente.

Es ahí entonces que comparece el espanto en el héroe, tan grande en magnitud, que negó la salida del suicidio, porque por nada quería encontrarse en el submundo con su madre que compartió con él el lecho (abuela y madre de sus hijos), y con el padre que

¹⁹⁵ Ibíd.

¹⁹⁶ Ibíd.

¹⁹⁷ Ibíd.

¹⁹⁸ Ibíd., III p, 39

asesinó para luego quedarse con su esposa. Así tenemos que la revolución de los sucesos, es decir, el cómo se va de la dicha a la miseria, tiene lugar en la instancia llamada el “reconocimiento”.

Pero la particularidad de la tragedia es que, como se trata, en primer lugar de una acción, que es trágica, los agentes son víctimas de ella, y por tanto, no son culpables de sus actos, sino por el contrario son acogidos y comprendidos por la audiencia. Es interesante destacar entonces, que en la tragedia, las consecuencias de la acción, no son a sazón de la manifiesta malicia de los mismos agentes, lo que los haría responsables, aun merecedores de sus nefastas consecuencias, sino que sus acciones equívocas, son “yerros disculpables”, que mueven a compasión a la audiencia, y como dice Aristóteles, es ahí entonces que ocurre el acontecimiento sublime de la acción.

c. de la excelencia ética de la tragedia.

De a poco nos podemos ir dando cuenta que la tragedia es una expresión poética, pero también ética, puesto que su objeto es propiamente ético, su problema general, según como Aristóteles lo formula, trata en definitiva de la finalidad de la acción, es decir, de la felicidad y sus derivaciones graduales o contrarias, como la miseria. El filósofo griego además sostiene y enfatiza que toda tragedia, por lo demás, tiene *fin*.

Al mismo tiempo, la tragedia es una expresión ética también porque las consecuencias que se desatan no son cosas o actos que sean reprochables a los agentes. Y es que para la consecución de los fines esperados, la tragedia no puede mostrar historias de cualquiera, como podrían ser los peores o tipos abiertamente defectuosos. Aristóteles a este respecto sostenía, que una buena historia, o en definitiva la mejor historia, no puede ser aquella que nos cuente como los malvados y viciosos cumplen cada uno de sus propósitos, logrando todos sus éxitos, alcanzando así la gloria a costa de la desgracia de los virtuosos y la gente de bien, puesto que en última instancia estos sucesos serían más bien indignantes que maravillosos.

El problema de este tipo de eventos no es que solamente sean éticamente reprochables, sino que no es en definitiva cómo es la vida, puesto que ella es, en su representación sublime, tragedia. Por estas mismas razones el no cumplir con ciertos requisitos éticos básicos en los agentes, tampoco puede ser “la comedia” el género que pudiese ostentar la mayor excelencia puesto que ella no trata de mejores sino que más bien de peores. Escuchemos las palabras del filósofo:

***“La comedia es, como se dijo, retrato de los peores, sí, mas no según todos los aspectos del vicio, sino sólo por alguna tacha vergonzosa que sea risible; por cuanto lo risible es cierto defecto y mengua sin pesar ni daño ajeno; como a primera ojeada es una cosa fea y disforme sin darnos pena.”*¹⁹⁹**

Viendo las cosas así, no es otra sino la tragedia la que cumple con los requisitos mínimos éticos en los agentes, puesto que ella, a consecuencia de los fines de la acción, requiere que sus personajes sean portentos a su medida de conductas aceptables, es decir de cierta dignidad y excelencia en sus actos, para que sean, *en justicia*, acogidos por la audiencia en el desenlace trágico, a pesar aun de los defectos de su obrar. Por esta razón, Aristóteles señala que la tragedia trata más bien de los mejores, que de los peores. Y esto se justifica en el obrar, en tanto, “dictamen” de los personajes, aspecto que constituye una de las cualidades de toda narración trágica.

¹⁹⁹ Aristóteles, *Poética*, II, *op cit.*, p. 32

Que prime “el dictamen” quiere decir que las decisiones de los agentes por lo general son conforme a razón, así tenemos que, en rigor ellos no quebrantan la ley, aún así la fortuna (la acción), que es la más perfecta armonía entre los hechos, les deja en la miseria. Aquí fortuna no quiere significar azar, sino que nada más explicita el imperio de la acción, de la vida, por sobre el personaje y su escueta voluntad. Y así podemos ver que en la poética de Aristóteles en el fin no hay garantía alguna de la felicidad no bien ésta exista, pero si la hay o acontece es por mera fortuna. Los agentes, es decir, los sujetos a la acción, juegan así un rol pasivo, o al menos que no es decisivo en última instancia.

d. la noción de Leibniz del fin de la acción.

En Leibniz, hay una semejanza fundamental con Aristóteles pero también se constata una diferencia también fundamental. La semejanza consiste, en la consideración de la excelencia que envuelve el asunto ético en sí, siendo ésta la forma de expresión superior para representar la belleza que envuelve a la existencia. La diferencia, bien podemos saber cuál es; Leibniz en ningún caso ha de aceptar la finalidad trágica, como el fin del acto, o la verdad de la vida. Para el filósofo alemán el acto, no se distingue de la sustancia individual, en este caso del agente, sino que por el contrario es su más íntima posesión, y por tanto, y en lo que respecta a los espíritus, ellos son los encargados y únicos responsables en la consecución de las finalidades. Pero veamos más detenidamente lo dicho hasta aquí, y la consideración de Leibniz al respecto de estos problemas.

En muchos lugares de su obra Leibniz habla de un orden moral, que se distingue del “natural”,²⁰⁰ así como otras veces predica distintivamente del mal, distinguiendo el físico (como el dolor) del moral (que es el pecado y la culpa), y aun una tercera categoría que sería el mal metafísico (que versa sobre toda imperfección en general).²⁰¹ Ahora, en rigor en el sistema de pensamiento de Leibniz no hay sino una sola realidad, y es la metafísica la llamada para dar cuenta de ella de forma esencial e integral, es decir a partir de sus principios y finalidades, y la que mejor predica en torno a estas últimas, es la moral, que es comprendida como una expresión propiamente metafísica, es decir que se funda en las verdades eternas de la razón.

Dijimos que las leyes de la naturaleza, sobre las que intervienen las ciencias eficientes, encuentran sus proposiciones y axiomas fundamentales en las leyes del entendimiento, pero la moral a diferencia del método matemático, guarda mayor categoría metafísica puesto que ella es la modalidad que más profundiza en las causas finales del acto racional.²⁰²

La existencia se manifiesta en una multiplicidad infinita de grados, pero para predicar de ella de modo inteligible, nos vemos compelidos a hablar distintivamente de ella, a sazón de nuestras limitaciones. Por eso, a fin de efectos comprensivos es a veces aceptable predicar en ciertos contextos del mundo, como puede ser un ámbito físico, metafísico o moral, constituyendo los dos últimos la parte superior, o espiritual de la existencia, o el piso

²⁰⁰ Acerca de esta distinción ver: “Monadología”, §86 §87,

²⁰¹ Ver acerca del mal físico, metafísico y moral, Leibniz, *Teodicea*, II § 209, § 250 § 251, § 378

²⁰² Y en lo que respecta al mal moral, se puede decir que también es considerado más grave que el mal físico, digamos que “lo moral” en este caso es “inversamente superior” (como la maldad de un tirano es más terrible que la de un terremoto), puesto que el mal moral es una fuente de males físicos. A este respecto véase el siguiente comentario: José María Ortiz Ibarz, “La justificación del mal y el nacimiento de la estética. Leibniz y Baumgarten”, *Anuario filosófico*, 21, pp. 151 – 157, Universidad de Navarra, 1988.

de arriba.²⁰³ Y así tanto la superioridad de este orden, como la distinción que se establece como tal, quedan reflejadas en las siguientes palabras del filósofo:

“En efecto la felicidad es a las personas lo que a la perfección a los seres, y si el primer principio de la existencia del mundo físico es el decreto por el cual se le da la mayor perfección posible, el primer designio del mundo moral, o de la Ciudad de Dios, que es la parte más noble del universo, debe ser derramar en él la mayor felicidad posible.”²⁰⁴

Ahora, los espíritus participan de ambos órdenes, y están sujetos a los dictámenes tanto del primero como del segundo, y entrambos hay una perfecta armonía, y así el primero de ellos sirve a los fines del segundo, puesto que como señala el filósofo, en la existencia todo está hecho para los espíritus.²⁰⁵

“los espíritus tienen sus leyes particulares, que los ponen por encima de las revoluciones de la materia; y puede decirse que todo el resto tan sólo se ha hecho para ellos, estando conformadas estas revoluciones mismas a la felicidad de los buenos y al castigo de los malos.”²⁰⁶

La voluntad, siendo en el acto, la intencionalidad de la razón, tiene por objeto escoger lo mejor, que es la medida de todo, pues en razón de lo mejor se consideran cosas buenas y otras malas, y siendo libre, se es portento de voluntad, es decir, se está capacitado para escogerlo y alcanzarlo. Ya decía Leibniz, en los Nuevos ensayos, que preguntar si la voluntad es libre es preguntar si hay voluntad en la voluntad, por tanto, siempre es libre, por principio, el acto voluntario, y en éste último se manifiesta una infinidad de grados en lo que a libertad refiere.²⁰⁷ Viendo las cosas así, es en razón de la libertad que posee el espíritu, que es siempre justo el dictamen del fin de éste, puesto que se encaminó libremente a su desenlace, y si éste fue la desdicha, podría decirse que la merece en mérito de sus actos.

Y así tenemos también que la forma sublime de la acción, en Leibniz, también se comprende justamente en el orden moral, y es que en éste también se explicitan las máspreciadas perfecciones divinas, que son lo más digno de ser amado, como son la santidad y bondad. Pues en la santidad, Leibniz, justifica como en ninguna otra perfección el debido amor que merece la divinidad, y la actitud apologética de su causa, que se sucede de ello. Ahora bien, la demostración filosófica de su santidad y por tanto, bondad, acontece en la definición misma del ser perfecto, en razón de sus excelencias morales, mas dijimos que es propiamente la teología dogmática religiosa, la que descubre este tipo de atributos en la divinidad.

La bondad, es la excelencia de la santidad, y en aquélla el filósofo sitúa el principio de la perfecta justicia, puesto que justo, es el que ama a todos. Amar consiste en deleitarse por la felicidad de otro.²⁰⁸ Así tenemos que el dictamen final del acto, es siempre absolutamente justo, puesto que es la expresión misma del espíritu individual libre. Pero no es libre porque

²⁰³ Ver Gilles Deleuze, *El Pliegue: Leibniz y el barroco*, op cit.

²⁰⁴ *“Discurso de Metafísica”.., § XXXV op cit, p., 147*

²⁰⁵ Ver “Discurso de Metafísica”, § XXXVI.

²⁰⁶ *G W Leibniz, “Nuevo sistema de la Naturaleza y la comunicación de los substancias, así como de la unión que hay entre el alma y el cuerpo [1695]”, § 5, Tratados fundamentales, op cit., p, 12*

²⁰⁷ Citado en el apéndice de: Bertrand Russell, *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1977, p 351

²⁰⁸ Ver G W Leibniz, “Profesión de fe del filósofo”, *Escritos filosóficos*.

los yerros sean disculpables, sino porque, por el contrario, al final de cuentas, se es siempre responsable y culpable del fin del acto. Pero esta culpabilidad, que bien puede ser pensada como una enorme aflicción, no hace sino insinuar en la concepción piadosa teológica, una potencia, o un bien, que es la libertad, y ella hace posible y cierta la posibilidad de la corrección, y el volver a tomar el rumbo correcto hacia la felicidad. Y esta es justamente la buena nueva que trae consigo la revelación cristiana de la divinidad.

Y siendo la finalidad, la felicidad, en tanto, expresión plena de la esencia en la sustancia, la belleza mayor tiene que estar asociada a esta concepción de la vida, donde la acción voluntaria armonice perfectamente con las finalidades. Y aquí decimos que acontece la diferencia radical con Aristóteles, puesto que éste separaba la acción del agente, por el contrario Leibniz supedita aquélla a éste, o mejor dicho, ambas nociones participan de la fuerza espontánea de la mónada. El fin, sea cuál sea, es siempre justo, puesto que el llamado reino moral de la gracia, es una república de espíritus, es decir, de almas libres, que jamás obran sujetos a necesidad alguna, y que además conocen las verdades eternas, lo que hace posible que por si mismos se encaminen al bien. Así tenemos que la noción de libertad, se comprende dentro de un coto legislativo del acto, cuánto más se posea más responsable ante la ley se es.

e. el objeto del arte de la escritura es ético.

Es importante destacar que de los llamados géneros literarios, el principal fin que Leibniz destaca, es el de mostrar, en efecto, virtudes y vicios, es decir tienen por objeto un asunto ético.²⁰⁹ En Teodicea leemos, “*El fin principal de la historia, lo mismo el de la poesía, es enseñar la prudencia y la virtud por medio de ejemplos, y presentar el vicio de una manera*²¹⁰ *que cause aversión, y que sirva para evitarlo*”.

A luz de lo dicho por el fragmento anterior, podemos añadir, que en las letras, ya sea en verso o en prosa además se halla una función pedagógica, a saber; enseñar la prudencia y la virtud, es decir dos nociones éticas tenidas por fundamentales.

Esta característica tampoco sugiere una distancia tan radical con las demás ramas de las bellas artes, como la pintura y la música, puesto que ellas también servían de ejemplo para problemas propiamente éticos, como son el bien y el mal, pero es innegable que el grado de profundización que se sucedía de ellas, no da cuenta del problema con la amplitud requerida, como si lo hacen las letras en sus diversos géneros.²¹¹

²⁰⁹ Y con esto no solamente buscamos significar las convicciones de Leibniz, sino que las de gran parte de sus contemporáneos. Ejemplo de ello son los cronistas españoles de Indias, que siempre en la redacción de sus respectivas historias, buscan enfatizar lecciones éticas, es decir, aplaudir las virtudes y acusar y condenar los males y vicios, de los cuáles fueron testigos o tuvieron relación o noticia. Ver el prólogo, a modo de ejemplo, de una crónica americana publicada en 1595 llamada, *Crónica del Reino de Chile por el capitán don Pedro Mariño de Lovera dirigida al excelentísimo señor don García Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete, vicerrey y capitán general de los reinos de Perú y Chile, reducido a nuevo método y estilo por el padre Bartolomé de Escobar*, Colección de Historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional., tomo VI, imprenta ferrocarril, Santiago.

²¹⁰ Teodicea, II § 148

²¹¹ El llamado fundador de la ciencia estética, Alexander Baumgarten, que por lo demás poseía una directa inspiración leibniziana, también consideraba que la superioridad de la belleza era ante todo moral. De éste y de su respectiva influencia con Leibniz ver: María Jesús Bruna, “La <<aesthetica>> de Baumgarten y sus antecedentes leibnizianos”, *Anuario filosófico*, Anuario Filosófico, 20, pp., 181 – 190, Universidad de Navarra, España, 1987.

Que las letras y las bellas artes en general tengan por objeto un problema ético, no es un pensamiento que podamos deducir solamente desde Leibniz sino que más ésta parece ser una convicción del espíritu de toda una época de la cual no estamos en condiciones de determinar su temporalidad histórica-espiritual - aunque el mismo Aristóteles sirve para dar cierta señal para predicar al menos de los orígenes de ella-.

A modo de ejemplo, ofrecemos el siguiente fragmento de la tragedia de William Shakespeare, *Hamlet*, donde con respecto al arte dramático se sostiene en particular;

“Que la acción responda a la palabra y la palabra a la acción, poniendo en especial cuidado en no traspasar los límites de la sencillez de la Naturaleza, porque todo lo que a ella se opone se aparta igualmente del propio fin del arte dramático, cuyo objeto, tanto en su origen como en los tiempos que corren ha sido y es presentar, por decirlo así, un espejo a la Humanidad; mostrar a la virtud sus propios rasgos, al vicio su verdadera imagen y a cada edad y generación su fisonomía y sello característico.”²¹²

La imitación, como la modalidad poética general y el horizonte moral como su más alta perfección expresiva, son aquí también las características que el poeta le atribuye, en este caso, al buen arte dramático.

Dante, siglos antes que el dramaturgo de habla inglesa, sostuvo que la poética, en sus grados superiores, versa de lo más digno, y tres son las materias que ostentan mayor dignidad de ser cantadas; el amor, la virtud, y la salud. Dante Alighieri -el príncipe de las letras según Leibniz²¹³ - señala que cada uno de estos temas, remite a la triple naturaleza del alma humana, que es vegetativa, cuya finalidad es la utilidad y la conservación, que es animal, y por ella es que tiende al placer, y finalmente el alma espiritual, la que la inclina hacia la honestidad. La virtud en general, sería la expresión de ésta última, el amor pasional, se correspondería con la naturaleza animal, y la salud, con el grado vegetativo, cuya finalidad, dijimos, es la utilidad y la conservación, y en este sentido serán las armas el género que represente de modo sublime este aspecto.

Ahora sobre las tres, está la medida de “la dignidad” que por si misma nos remite, en su definición, a fundamentos generales éticos, puesto que predica en torno a lo que es mejor o viceversa.

“Sería pues, la dignidad, el efecto o el fin de los méritos, de modo que cuando alguien mereció el bien, afirmamos que se encamina a la dignidad de bueno, pero cuando mereció el mal, decimos que es a la de malo [...]Y así como en los buenos como en los otros merecedores, hay grados de comparación, de modo que unos son buenos, otros mejores, otros óptimos, algunos malos, otros peores, otros pésimos, y que tales comparaciones no se hacen sino en relación a los méritos resultantes, que como hemos dicho se llaman dignidades, es claro que las dignidades se comparan entre sí en más o en menos, de modo que unas son grandes, otras mayores, otras extremas; y en consecuencia consta que uno es digno, otro más digno, otro dignísimo.”²¹⁴

²¹² William Shakespeare, *“Hamlet el príncipe de Dinamarca”*, Obras Completas, Aguilar, Madrid, España, 1964, p 1362

²¹³ “hizo aparecer, como sacada de los infiernos, la mejor literatura” § XXIII, (Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sobre el estilo filosófico* de Nizolio, Tecnos, Madrid, 1993, p., 68)

²¹⁴ Dante Alighieri, *De vulgari Eloquentia*, II, II, 2-3 Palas Atenea Ediciones, 1995.

Por otra parte, Dante reitera a Aristóteles, diciendo que la tragedia es el acto más elevado a representar, “creemos que se debe utilizar el estilo trágico cuando, con la profundidad del pensamiento concuerda tanto la elevación de los versos como la sublimidad de la estructura y la excelencia de las palabras”²¹⁵. Cabe añadir que el asunto de la tragedia, para reclamar la excelencia suficiente, debe tratar acerca de los temas mejor tenidos, que son los géneros que expresan la triple naturaleza del alma: las armas, el amor pasional y la virtud.

La tragedia, asimismo, debe ser expresada por la forma poética más completa, que para el poeta italiano, es la canción, que no es simple melodía, sino que antes que ella, implica dicción, es decir pensamientos por medio de palabras, y por ello posee la capacidad para predicar de todo, y de la mejor manera, puesto que ella misma es la expresión sintética de todas las demás artes:

“sólo en las canciones se compendia todo el arte, las canciones son las más nobles de todas y así su forma es también la más noble de todas [...] resulta evidente que cualquier otro tipo de arte que se encuentre en cualquiera de las otras formas, también se encuentra en las canciones; pero no así al contrario.”²¹⁶

Tenemos aquí que la capacidad sintética del medio de expresión es lo que le otorga la mayor excelencia al arte. Y si bien es cierto que Leibniz, no manifiesta directamente este tipo de convicciones, sin embargo en la exposición de su metafísica general, nos permite pensar justamente en la función sintética de las que son portento también las letras (orden, dicción, número y melodía), y además ellas son las que transmiten justamente la excelencia moral, rasgo fundamental del sistema de éste. Y en efecto, aquel orden moral, tanpreciado por Leibniz, es transmitido, ante todo, por la Escritura, y la autoridad que se arroga, es señal suficiente que nos incita a pensar hasta qué punto ésta, por derivación, les compete también a las letras en general, siendo por ello, el género de las bellas artes, pensado bajo estos supuestos, el más alto o el máspreciado. Ahora, esta afirmación la presentamos, como una posible hipótesis, que aún cabe seguir reflexionando en otro lugar.

f. el fin del acto es siempre justo.

Por otra parte, y retomando un asunto importante de los últimos contenidos, la tragedia no es el ejemplo del fin (o la acción perfecta) para Leibniz, como si lo es en la poética de Aristóteles, aun en Dante, sino por el contrario, en el fin, en rigor debiese imperar la felicidad, es decir, la expresión activa y efectiva de la esencia en la sustancia individual. Pues Leibniz considera que la acción y la voluntad individual no se disocian, sino que forman parte de lo mismo, y siendo la noción sublime de la finalidad, la felicidad, su realidad es obra del acto mismo, que en efecto la consigue si se ciñe a sus excelencias, no así el acto de la tragedia cuyo desenlace queda hasta el último instante en la incertidumbre.

En Aristóteles vimos como la acción, en tanto, fábula (enlace de hechos), prevalecía sobre los agentes, y determinaba su suerte, que mostraba toda su facticidad en el acto del reconocimiento, mas este mismo gesto del reconocimiento despertaba la compasión en la audiencia, que disculpaba al héroe, *librándolo* así de toda culpa. Leibniz, lejos está de adherir a esta concepción de la vida, ni menos aún a aceptarla como verdadera, por el contrario ve en ello el obrar de un peligroso sofisma que atenta contra la fuerza de voluntad

²¹⁵ *Ibíd.*, II, IV, 7

²¹⁶ *Ibíd.*, II, III, 7.

de las personas, y que además incita a formarse nociones quiméricas en torno a los efectos y modalidades de las mismas perfecciones.

En primer lugar aceptar por real y cierto un desenlace arbitrario, ajeno a la voluntad, como se enseña en la tragedia, de nada sirve, puesto que el gesto de la audiencia que disculpa, es decir, que libera de sus culpas al miserable, no evita el imperio y la fatalidad de éste. Y así la misma noción de libertad (en tanto, el acto, de quedar absuelto de culpas y responsabilidades) se transforma en una quimera, una fabricación arbitraria y falsa de la idea de ella.

Así tenemos que, y como se ha dicho en estas páginas, la realidad de toda libertad es conforme a la armonía de la esencia, es decir, ser libre, consiste en vivir en función de los atributos esenciales, como la verdad, la belleza, y en la práctica, implica vivir conforme a la rectitud de las virtudes, pues en eso consiste lo mejor, y por derivación así se alcanza también la felicidad.

En segundo lugar, sostener que finalmente “la suerte” decide el destino de cada cual, sin importar el arbitrio voluntario de cada uno, es para Leibniz atentar contra la voluntad, contra la verdad y contra la justicia, por las razones que fueron ya esgrimidas anteriormente. Así vemos que en el orden de lo bello, más aún cuando éste toca distintamente asuntos éticos, se pone en juego, gran parte del conocimiento, y de las dificultades metafísicas y existenciales fundamentales. Por esta razón también, podemos decir que la belleza es un fundamento de la felicidad, puesto que es uno de los medios por los que se enseña y se reflexiona acerca de cómo alcanzarla.

Ahora bien, con respecto a cuál estilo en particular de las letras sea el mejor para el filósofo, no tenemos mención especial alguna sobre sus preferencias, puesto que en todas sus formas expositivas encuentra belleza y profundas verdades, por supuesto que también en las tragedias, pues las palabras del encabezado del capítulo: - *“los vicios y los crímenes no disminuyen en modo alguno la belleza del universo, siendo posible que más bien la incrementen”* - contienen la razón del por qué de ello, a saber; todo en la belleza tiende a hacer sensible el bien. Y así como no manifiesta el filósofo predilección por algún estilo literario en particular, podríamos pensar que, en este sentido se añade al pensar de Aristóteles y al de Dante, quienes afirmaron que la dicción, posee igual fuerza tanto en verso como en prosa.

VII: CONCLUSIÓN.

1. Concepción de la felicidad en Leibniz: razón, religión y belleza.

a. metafísica y revelación: desde ambas modalidades del conocimiento Leibniz piensa principalmente la felicidad.

Sentada la definición de verdad, como la razón de lo inteligible, tenemos que en la filosofía de Leibniz hay formas o modalidades en que esta coherencia o armonía se manifiesta o se cumple cabalmente. En estas páginas hemos intentado dar cuentas de ellas por separado. En primer lugar, hicimos una revisión general de la “metafísica o filosofía” de Leibniz. Cuando decimos aquí metafísica, referimos aquella modalidad de la investigación de la verdad cuyo procedimiento es el de proporcionar las definiciones de los principales conceptos y términos del entendimiento.

Acerca del objeto, que según el filósofo compete a la metafísica, leemos al respecto: *“Además –señala Leibniz de cierto autor -, no trata nunca el tema de lo uno y lo múltiple, del todo y de la parte, de lo mismo y lo diverso, de lo necesario y lo contingente, de la causa²¹⁷ y el efecto, de la mutación y la duración, ni tampoco otras cuestiones de la metafísica.”*

El objetivo final que hay en detenerse en concebir la correcta definición de estos términos y otros de esta clase es distinguir con la mayor claridad posible lo verdadero de lo falso, y por consecuencia diferenciar lo existente de lo inexistente, lo real de lo quimérico etc.

En la metafísica, la felicidad se piensa a partir de la concepción de su posibilidad ¿Es posible la felicidad?, para contestar a esta pregunta cabe en primer lugar pensar en las razones que justificarían su existencia, y si estas razones son convincentes y seguras, tenemos entonces que la felicidad no solo es simplemente posible, sino que más bien real y efectiva. La felicidad se fundamenta en sus requisitos, que la posibilitan y realizan, a saber: el placer, la libertad, la verdad, la belleza entre otras que hemos mencionado en estas páginas. De este modo, el examen filosófico, posee la utilidad de darle transparencia, distinción e inteligibilidad, es decir, verdad y por tanto existencia a la felicidad.

Por otra parte, hay una modalidad de lo verdadero, cuyo fin más que conocer la razón que hay en la existencia, es determinar las leyes y preceptos que deben regir y encaminar la acción voluntaria del individuo. Las prescripciones en torno a los comportamientos, que leemos en Leibniz, no solamente tienen por fin asegurar la escueta suerte personal, sino que el conjunto de las recomendaciones deben tener la cualidad de sintonizar y posibilitar además “el bien común”, lo que hace del contenido de la moral todavía más excelente y justificable. Si bien es cierto, que la ética puede ser tenida como aquella modalidad general del saber que examina este tipo de cuestiones en torno al “deber ser” del individuo, no obstante a ello, creemos que la religión o bien, el conocimiento revelado, es en Leibniz todavía la forma o modalidad del saber que predomina y reclama soberanía en cuestiones de moral, hábitos y virtud. En efecto, es el saber transmitido por la revelación religiosa

²¹⁷ G W Leibniz, *Disertación sobre el estilo filosófico de Nizolio*, IV, op cit., p 1p

el que llena de contenido el cuerpo ético del filósofo. Y es que la revelación, cumple el papel de auxiliar, satisfacer y facilitar el conocimiento de la cualidad moral de la razón, en este sentido complementa y armoniza con la metafísica o teología natural, como también la denomina Leibniz.

Leibniz define la felicidad como pensar la armonía, en este pensamiento se halla, en efecto, el placer duradero, que es la otra definición que de la felicidad ofrece el filósofo. Ahora, esta armonía fuente del placer duradero no consiste en una mera intelección, cuya realidad sea únicamente de carácter interno, sino que ella, tal como se dijo, se contempla sincrónicamente en un acto concreto por parte de la voluntad, que en términos generales, consiste en un obrar ceñido a virtudes.

Podríamos decir sumariamente que la felicidad para Leibniz consiste en un “obrar bien”, que implica de modo sintético un hacer y un pensar “bien”. Pensar del modo adecuado se debe traducir en la práctica en un obrar adecuado, un hacer que siempre queda o está sujeto a razones. Recordemos que esta última se ciñe innatamente a ciertas cualidades, como la bondad, la honestidad, inclinaciones a las que el espíritu, ante todo, asiente. Si la subordinación a estas cualidades se cumple cabalmente por parte de la voluntad se puede decir que el espíritu obra libremente, es decir está encaminado hacia lo mejor, o bien hacia la felicidad.

Pero si pensamos en este “obrar bien para ser feliz”, tenemos que esta clase de proposiciones no son más que abstracciones muy generales que no suscitan ni hacen mayor sentido. Si nos interesa pensar y profundizar acerca de la felicidad en Leibniz, es preciso conocer en qué consiste específicamente este “obrar bien”, y la tarea que implica este asunto es los que nos ha llevado a la revisión del aspecto teológico o religioso que impera todavía con fuerza en el decir del filósofo.

La fe y la esperanza, por ejemplo, son virtudes todavía recomendadas por éste, puesto que en ellas el espíritu halla reposo y consuelo en el caso de esta última, y en la fe, el alma da prueba del mejor modo de cómo dignifica a la divinidad, pues tiene certeza y confianza en su poder y en su santidad, es decir, en la fe se ama en mayor grado a Dios.

El amor a Dios, es en efecto, una máxima sobre la cual se construye la felicidad. Este amor a Dios, está fundado en la infinita bondad que define a éste. Ahora ¿Cuál es la prueba de esta bondad en Dios? A saber; la encarnación divina del Cristo, que es, según Leibniz, ejemplo de vida.

Que el Cristo sea ejemplo de vida, quiere decir ante todo que es menester imitarlo, y seguir sus enseñanzas. Una de las características, justamente que posee la noción religiosa del Cristo, es su celo por el bien común, en la medida que éste revela públicamente “la salvación” o la bienaventuranza. Frases como “el amor al prójimo” son modalidades en las que se expresa el “amor a Dios”, y la caridad, es la virtud en la que se explicita concretamente éste y aquél. En estas páginas dimos reseña cómo perduran en el filósofo estas valoraciones dogmáticas cristianas, y el rol que juegan en ellas cuando cabe determinar qué es lo mejor para la voluntad y sus fines.

Cabe añadir, además, que en nuestro filósofo se halla también una alta valoración a virtudes tales como la sabiduría y a la prudencia, cualidades que podríamos designar como virtudes, más bien, propias de la razón que de la religión, cuya estimación la hallamos ya en la filosofía y en el pensamiento en general de la antigüedad grecolatina.

Y por último en Leibniz, también se manifiesta con mucha fuerza un amor al saber y a toda clase de conocimiento, su propia biografía y vida pública es fiel prueba de ello. En el conocimiento, aprender o saber el espíritu halla un placer enorme en magnitud y

en durabilidad, puesto que éste permanece y queda grabado en éste, y por lo mismo la experiencia del conocimiento es para Leibniz una realidad edificante, que se incrementa toda vez en el tiempo. Y la fuente de este placer está en la experiencia de la verdad y de la armonía, cuya consecuencia es la belleza, que según hemos propuesto aquí, debe ser considerada también como una fuente de placeres puros, y por esto mismo; como un fundamento de la felicidad.

b. de la modalidad de lo verdadero en la belleza en particular.

Hasta aquí hemos dado mención de dos modalidades de la verdad, a saber, de “la metafísica” y la “revelada”. Pero hay un aspecto más entre las modalidades de lo verdadero en el pensamiento de Leibniz, y este es el de “la belleza”. Ahora, este aspecto de “la verdad en la belleza”, es el que menos Leibniz desarrolla y profundiza en su obra, y por lo mismo es el más difícil de fundamentar el por qué creemos que en la belleza (así como en la metafísica o en la revelación) se manifiesta también “la verdad”.

Digamos en primer lugar que tanto la metafísica como la revelación según las convicciones de Leibniz, tienen por cualidad común la belleza. En efecto, la belleza es un atributo que se manifiesta gradualmente en todo conocimiento, y más sublime será éste cuanto más belleza incite. Podríamos señalar que el grado de lo sublime o superior se identifica y se reconoce acá más bien vinculado con “las causas finales”, es decir con las cualidades y principios que rigen en el reino moral de la gracia, como lo llamó Leibniz, que es el ámbito propiamente racional, donde rige de un lado la libertad, y del otro la ley que la sujeta y realiza.

Sobre el placer en particular que se halla en la experiencia del aprendizaje y en el estudio en general encontramos muchos testimonios al respecto en la obra del filósofo, a modo de ejemplo, nos dice:

“la lectura de los historiadores me daba un placer maravilloso y cuando llegaban a mis manos libros en alemán no los dejaba hasta no haberlo devorado a todos [...] Recuerdo que uno era de Tito Livio, el otro, el tesoro cronológico de Sextus Calvisius. Me apoderé de ellos y los devoré inmediatamente. Calvisius me resultó más fácil porque yo tenía un libro de historia universal en alemán que relataba a menudo lo mismo. Pero con Tito Livio me demoré más tiempo, pues, para ser sincero, apenas llegaba a comprender un renglón corto. Pero como la edición era antigua, y estaba ilustrada con xilografías, me detenía a observarlas cuidadosamente y después leía las palabras que figuraban al pie, sin detenerme en los pasajes oscuros y salteando lo que no entendía. Y al repetir esto bastante a menudo y leer todo el libro, y después de un tiempo y releerlo íntegramente, entendía muchas cosas más, lo que me proporcionaba enorme placer. Así proseguí la lectura sin ayuda hasta que la mayor parte de las dificultades se había despejado y el sentido que le había querido dar el autor se volvía transparente...”²¹⁸

Estas palabras que son recuerdos de infancia por parte del filósofo, son un fiel retrato de la experiencia de la belleza que se haya en el aprendizaje que otorga, en este caso, el universo de las letras. Asimismo el fragmento citado da cuenta del asombro que se manifiesta al aprehender una noción clara o “transparente” de un objeto en particular; la

²¹⁸ G W Leibniz, “Vida de Leibniz trazada por él mismo [posterior a 1676]”, *Escritos filosóficos, op. cit., pp., 72-73.*

maravillosa experiencia que comparece en el espíritu cuando un evento de esta clase acontece. Esta descripción del placer que la lectura despierta en Leibniz, según creemos, incita a considerar a la belleza, como un fundamento o una cualidad importante en la que no solo se puede decir comparece “lo verdadero” (la transparencia), sino que también, donde se posibilita y realiza “la felicidad” misma.

Pero cabe preguntarse todavía ¿qué tipo de verdad estamos hablando cuando ésta es transmitida por la belleza o recreada en particular por la obra de arte? En estas páginas, dijimos ya que la belleza representa en la obra la existencia en función de sus cualidades o fuerzas primitivas o simples, y en este sentido se dijo, que se podía hablar de una representación monadológica de la existencia en la obra, puesto que en todo en ella concursa en el placer.

Esta representación en la obra, se ejemplifica o se acerca a lo verdadero, pero siendo para Leibniz el valor de la distinción o transparencia del conocimiento, el grado de saber que mayor excelencia reclame, tenemos así que la obra de arte, si bien es cierto que es rica en belleza, no obstante, no es la más rica en el examen de la verdad, aunque en efecto la represente en cierto grado, y en este sentido la metafísica es la que subordina finalmente toda clase de representación o conocimiento, puesto que determina el alcance o validez de toda modalidad del saber. Aunque también debemos decir que la metafísica (o la filosofía) a menudo se auxilia y se sirve de las bellas artes para darle mayor claridad a sus exposiciones, asunto que fue analizado ya en el capítulo anterior.

Pero creemos que la modalidad de la verdad que se expresa, ante todo como belleza, merece una particular detención y profundización por parte nuestra, puesto que de ella se abre una veta apta para el examen de la filosofía; un nuevo campo de reflexión cuyo destino queda abierto y a la espera de ser todavía recorrido. La potencia de lo verdadero que se expresa en la modalidad de la obra de arte, pienso que ofrece una apertura mayor al pensamiento hoy que la metafísica sujeta todavía dentro de las reflexiones terminológicas en torno a lo posible, lo uno, y otras denominaciones que se resuelven exclusivamente dentro de la razón. Y es que si la metafísica consiste exclusivamente en el pensamiento en torno a los términos susodichos, afincada en el racionalismo, tal como Leibniz la pensaba, es plausible sumarse a lo ya pensado por Martin Heidegger, a saber, que es menester una superación de “la metafísica”, y las bellas artes puede ofrecer una salida, o al menos un auxilio, aun un respiro, al pensar.

La modalidad de lo bello, abre una perspectiva novedosa al pensamiento, cuyo objeto creemos que hoy por hoy se muestra más dinámico que el conocimiento dogmático religioso y revelado, modalidad del saber que en nuestros días, por lo demás, dentro de la esfera del occidente, se encuentra en una franca decadencia, aun en vías de desintegración, a sazón de que la misma idea de Dios, en todos sus aspectos, ha sido puesta en tela de juicio, dejando de ser una noción del todo necesaria e insoslayable para el examen filosófico contemporáneo.

La belleza en la obra de arte, y en particular dentro del universo de las letras, creemos además que es una modalidad del conocimiento no sólo inteligible, sino que también sintética. Con esto queremos decir que la belleza no sólo es susceptible de representar problemas metafísicos fundamentales, sino que también encontramos en ella un vínculo muy íntimo con el asunto ético.

A continuación, entonces, se propone pensar en qué medida y de qué forma se puede hacer una profundización filosófica en lo que expresa “la obra de arte”, examen, de carácter personal, en el que me he de servir de algunos términos propios de la nomenclatura

leibniziana, puesto que las siguientes reflexiones se han suscitado luego de su estudio y en este sentido, son deudoras del legado que nos ha dejado el pensamiento del filósofo alemán.

2. En torno a la “noción completa” y a “lo singular”.

a. la singularidad de lo existente.

Se ha propuesto aquí pensar la noción completa como “razón de singularidad”. La noción completa de un individuo considera en ella toda denominación posible en el existente, así tenemos que tanto las cualidades como los predicados de la sustancia concursan con igual rango en la determinación de su individualidad, puesto que cada acontecimiento es necesario para concebir la razón de “singularidad” que hay en ella.

Cabe decir que la siguiente reflexión pretende pensar la idea de noción completa más allá de los términos en los que la propuso Leibniz. Decimos que en la noción completa toda denominación posible participa determinando la singularidad de lo existente, así se puede decir que tanto el predicado “positivo” o “privativo”, reclama el mismo rango de existencia, una pasión de este modo no posee menos realidad ni menor verdad que la acción o el acto completamente voluntario o genuino por parte del agente. Lo singular se manifiesta justamente en la consideración de toda la denominación posible en torno a lo existente, y en esta infinitud de denominaciones descansa justamente su ser singular.

Pero ¿Qué se quiere decir con esto? ¿Cómo se puede conocer y profundizar la razón de singularidad que hay en todo acontecimiento? O Bien ¿Desde dónde proponemos pensar la noción completa de lo existente? Se puede decir, en primer lugar, que estos acontecimientos se pueden comprender bajo la denominación general de “experiencias”, o más precisamente, de “vivencias”. De las vivencias podemos predicar infinitas cosas, identificar en ellas una pluralidad de lugares y estados. De la vivencia, podemos añadir también, que es la región donde “la decisión del acto” se pone toda vez en juego. Así tenemos que dentro del coto de las vivencias o experiencias acontece con toda su fuerza el asunto ético, y por derivación y en correspondencia con éste, interpela también el asunto estético o la experiencia de la belleza en general.

b. noción completa en el ánimo.

¿En qué sentido podemos decir que una noción es “completa”? la reflexión que hemos de hacer, insisto, excede el ámbito de comprensión que Leibniz propone para esta idea de sustancia. Sentada la advertencia anterior, propongo aquí pensar “el ánimo” como un término que nos permite penetrar con cierta claridad en “la noción completa” ¿En qué sentido? Se podría sugerir que el ánimo en sí mismo manifiesta en sus diferentes estados una totalidad, ya que el espíritu transita necesariamente por cada uno de ellos en mayor o en menor medida. Por esta razón, se puede añadir que el espíritu no es libre de estar bajo las afecciones del ánimo, aunque sin duda, puede influir y tener algún dominio sobre éstos. Así tenemos que a veces se está triste, otras veces, colérico o eufórico, temeroso, o en su defecto melancólico, también es posible que en contadas instancias de nuestra vida comparezca el terror, aun el horror, la angustia y la miseria. A largos ratos, se puede estar

aburrido o fastidiado, o por el contrario, no pocas veces el espíritu se siente cómodo, alegre, holgado, contento, satisfecho, etc., aunque la mayoría del tiempo lo más probable es que la predominancia anímica esté situada dentro de un término medio que no es distintamente ni agradable ni desagradable.

La causa de estos estados, es menester enfatizar, se encuentra no solamente en las reflexiones, ni en una escueta realidad que designamos “de orden interno”, sino que con la misma fuerza cada estado es suscitado por los accidentes exteriores, que por esta razón deben ser tenidos también como fundamentales y pensados en correspondencia con el fenómeno anímico. Así es como no hay necesidad de formular una radical diferencia dentro del orden de la realidad, puesto que lo llamado aparente o externo, aquí posee un rango similar a lo que fue llamado esencial o interno.

Todos estos estadios del ánimo forman un conjunto completo que es la realidad anímica en sí, y todos estos estados según creemos reclaman el mismo grado de realidad, y en esto no nos ceñimos al pensamiento de Leibniz, puesto que no hay razón para afirmar que la dicha es más cierta que la pena o la angustia, mas tampoco pienso que estos últimos padecimientos sean más ciertos o verdaderos que la alegría y el placer, pues, insisto, todos ellos ocupan un lugar en el ánimo, y en el movimiento eterno de éste podemos dar cuenta que todo estado anímico se manifiesta gradualmente a sazón de nuestras vivencias y las reflexiones que a veces hacemos en razón de éstas. Cada vivencia encuentra su correlato en el ánimo, y la personalidad de cada cual, el modo de ser de alguien, o si se prefiere, el ser *singular* de todo individuo, se determina en función tanto de los accidentes que éste padece, como de las reflexiones o formas de reaccionar que adopta cada cual frente a las pluralidad de situaciones a las que se ve toda vez e irremediamente sometido.

c. de la justificación del acto en la obra de arte.

Penetrar en la singularidad de la noción completa de lo existente, según nuestra perspectiva, consiste en examinar las razones y circunstancias que envuelven el acto. Creemos, que la obra de arte, tiene la particular ventaja de penetrar y profundizar en estas razones y circunstancias singulares que constituyen todo acontecimiento. Por otra parte, se ha dicho, que esta búsqueda nos ha de llevar casi de modo irremediable a explicitar la temática propiamente ética. Sin embargo, como iremos viendo, es posible atestiguar, en nuestros días, una transformación en el modo de juzgar la consideración y la valorización de la cuestión ética en sí.

Digamos en primer lugar, que el profundizar por medio de la obra, en “la singularidad” que expresa la existencia en sus acontecimientos nos lleva, sino alterar la valoración del contenido ético, al menos comprender y participar de otros órdenes posibles, en los cuales las llamadas “virtudes” predominantes y recomendadas, son enmudecidas por la fuerza de otras inclinaciones que determinan la voluntad de el o los agentes y que la llevan por derroteros bastante cuestionables si a “excelencia ética” nos ceñimos. Mas el asombro que suscita penetrar en la razón singular de cada acontecimiento, a pesar de que este mismo pueda ser reprochable, cuando la relación, narración o recreación es hecha con maestría, tenemos que “uno” en lugar de indignarse o bien de formular condenas a la acción y al agente en sí que la comete, hay una tendencia a encontrar razón de éste, lo que hace posible, aun la justificación de la acción descrita. Con justificar no quiero designar asentir. Con asentir, quiero decir aquí, valorar y estimar el acto en sí del agente, lo que no es precisamente lo que se quiere dar cuenta en la siguiente reflexión.

Esta justificación del acto no está fundada, insisto, en razón del estricto apego por parte del agente a ciertas virtudes o comportamientos encomiables, sino que también, y en muchas ocasiones, en razón de todo lo contrario, es decir, la justificación lo es también a causa de los vicios que empuña el o los personajes a sazón del amplio vasto de realidad que se representa y despliega por medio del ejercicio de ellos. ¿Pero qué es lo suscita esta justificación, en este caso, del vicio y sus derivaciones en el acto? En este aspecto no pienso con Leibniz que esta justificación consista simplemente en “el bien” menor que hallamos en todas las cosas, sino que más bien en el grado de realidad que reconocemos en ella descubriéndose o existiendo fácticamente.

Ser testigos o partícipes de la virtud o del vicio, siempre de alguna manera nos interpela en mayor o en menor medida, pero en la representación de éste en la obra de arte, este no despierta necesariamente rechazo, sino que más bien nos provoca la atención en razón de conocer quién lo comete y los motivos y circunstancias que posibilitaron la realidad de los acontecimientos referidos, ya que al penetrar en ellos no solo se gana en el conocimiento de “la razón de los accidentes” sino que particularmente lo que se profundiza y se conoce es la “la voluntad”, que es propiamente una expresión inteligible de “lo singular”.

Ahora, que el valor del “acto” no esté en las conductas, ni tampoco en las inclinaciones particulares en sí de los agentes, quiere significar que la admiración se suscita por la razón que hallamos en el acto mismo. En tales eventos, creo que aún se puede decir junto Aristóteles y Leibniz, que es la coherencia en la acción la que da justificación perfecta de los acontecimientos, y de este modo, en el remedo de la acción, reconocemos un retrato de lo que existe efectivamente, razón por la cual nos asombramos.

Pero cabe preguntarse ¿entre qué hay o debe haber coherencia? a saber; entre las razones y las circunstancias. Con las razones, queremos comprender todo aquello que responda a la actividad “interna” del agente, como pueden ser sus reflexiones y estados de ánimos, y por circunstancias significamos los accidentes de carácter exterior que suscitan tanto razonamientos como estados anímicos particulares en los agentes, así como sus acciones en particular. Cuando una esfera armoniza con la otra, es decir, cuando hay perfecta correspondencia entre un hecho y el estado anímico y racional del agente que lo padece, podemos decir que asistimos entonces a una acción perfecta sin importar si sus agentes llevan a cabo comportamientos cuestionables o reprochables.

Sirvámonos de un ejemplo tomado del mundo las letras para dar mayor claridad de lo dicho hasta aquí. *Lolita*, es una novelade Vladimir Nabokov, publicada a mediados del siglo pasado. En ella, se narra la pasión que un hombre maduro siente por una niña de once o doce años de edad. La pequeña vive en el mismo lugar donde el protagonista de la narración alquila una habitación. Con el fin de poder estar cerca de la niña, el hombre seduce y luego se casa con su madre, una viuda dueña del Hostal, y cuando ésta fallece en un accidente, el tipo aprovecha la situación para quedarse con la tutela de la niña huérfana y de este modo la convierte en pasto de sus apetitos.

Bien sabemos que el discurso ético que impera públicamente en nuestros días, condenaría este tipo de inclinación, y es que de un lado existe un secuestro por parte del mayor para con la menor, y en segundo lugar, acontece lo que la legislación ha denominado “abuso deshonesto” no bien éste sea consentido por parte de la chiquilla. La infracción moral de la pedofilia, debemos tener presente, para muchos, no es una simple infracción, sino que es directamente un escándalo, es decir una práctica que bajo ningún aspecto habría que tolerar, sino que por el contrario, debe ser castigada y penada severamente y con el mayor rigor posible.

Pero por otra parte, la calidad y excelencia de la narración está, según pienso, en la coherencia perfecta que hay entre la razón o el ánimo con las circunstancias o accidentes correspondientes. Así se describe en el relato, a modo de ejemplo, uno de los encuentros entre el mayor y la menor:

“Lo llevaba aquella mañana un bonito vestido estampado... con falda amplia, talle ajustado y mangas cortas; era de color rosa, realzado por cuadros de un rosa más intenso. Para completar la armonía de colores, se había pintado los labios y llevaba en las manos ahuecadas una hermosa, trivial, edénica manzana roja... El corazón me latió como un tambor cuando se dejó caer junto a mí en el sofá, un movimiento que ahuecó su fresca falda, y empezó a jugar con la brillante fruta. La arrojaba al aire lleno de puntos luminosos y la atrapaba, y yo oía el ruido apagado que hacía en su mano... Para ese entonces yo estaba en un estado de excitación que lindaba con la locura; pero, al propio tiempo, tenía la astucia de un loco. Sentado allí, en el sofá, me las compuse para poner en contacto, mediante una serie de movimientos furtivos, la oculta manifestación de mi lujuria con sus cándidos miembros... me puse a recitar, confundiendo, no sin cierta malicia, la letra, una canción más bien tonta que, por aquel entonces era muy popular... repetía una y otra vez esta sarta de idioteces de modo automático, y el caso es que Lolita parecía hechizada por ellas... Cuando se contorsionó con un esfuerzo para arrojar el corazón de la consumida manzana a la chimenea, su joven cuerpo, sus inocentes piernas, que mostraba con toda naturalidad, y su redondo trasero se movieron sobre mi regazo tenso, torturado, subrepticamente laborioso, entonces mis sentidos experimentaron un cambio repentino y misterioso. Pasé a un estado de ánimo en el que nada importaba, salvo la infusión de goce que se cocía en mi cuerpo... ahora había llegado a un estado de seguridad, confianza y fe en mi mismo, total y absoluta... Una vez establecida esa honda y ardiente sensación de placer, y encarrilada hacia su definitiva convulsión, me sentí capaz de dilatarla para gozar más de ella. Había conseguido hacer mía a Lolita sin que se notara, con total impunidad... y mi gimiente boca... casi alcanzó su cuello desnudo al mismo tiempo que extinguía contra su nalga izquierda el último espasmo del que debió ser el más prolongado éxtasis experimentado jamás por el hombre o monstruo.”²¹⁹

La cita sacada a colación aquí, busca de un lado ejemplificar, la coherencia, armonía o correspondencia que existe entre el evento y el ánimo que le corresponde, y por otra parte, se buscaba ejemplificar hasta qué punto el asunto ético es el que está en juego en la obra, ámbito el cual el mismo agente o narrador es conciente y lo explicita; “debió ser el más prolongado éxtasis experimentado jamás por el hombre o monstruo”, se señala en el texto.

Ahora se podría valorar aquí, la honestidad, valentía y genio por parte del autor al confesar de modo tan excelente tales inclinaciones, y en este sentido es posible decir que, siendo tanto la honestidad como la valentía, virtudes, la obra seguiría ceñida a los parámetros de excelencia éticos aristotélicos. Pero, en lo personal pienso, que lo llamativo de este fragmento no es solamente la disposición ética que adopta el narrador, sino que la relevancia está en el acontecimiento mismo que se está narrando, a saber, de qué modo y bajo qué circunstancias el personaje hace fuente de sus goces a la menor.

²¹⁹ Vladimir Nobokob, *Lolita*, Anagrama Barcelona, España, 1991 pp., 73-77

Lo que denominamos comúnmente como vicios, corrupción o depravaciones, son portentos de una realidad, de la cual no siempre estamos preparados para conocer ni comprender. En medio de la vida cotidiana, en efecto, si somos testigos de esta clase de eventos o recibimos relación de ellos cuya víctima fuese alguien cercano o conocido, sin duda, incitarían tales eventos nada más que repudio, un total rechazo, aun dolor, mas la obra de arte, logra manifestar la distancia suficiente con el evento, y por medio del remedo del acto logra profundizar y penetrar en el conocimiento de ellos.

Por otra parte, de la citada novela, podemos decir que el agente de ella no es para nada un referente de los llamados “mejores”, sino que por el contrario, penetramos en la singularidad de uno que más bien sería considerado entre “los peores”. Sin embargo, es posible, según pienso, predicar y justificar la excelencia, aun la perfección del acto descrito en esta obra.

En el caso que aceptásemos que la mencionada obra da cuenta de una expresión excelente del acto, podríamos decir que asistimos a una diferencia con Aristóteles, puesto que ya no es fundamental que el dictamen del agente responda a códigos de excelencia ética en su obrar, acaso ¿quién encontraría admirable de alguien que comete la pedofilia cada vez que le sea posible? Así tenemos que, en nuestros tiempos, una historia excelente, ya no es necesario que trate de “los mejores”, aunque, insisto, que la acción perfecta en la obra sigue teniendo por objeto un asunto predominantemente ético.

Podemos añadir a modo de contextualizar históricamente lo dicho hasta aquí que dentro de la valoración piadosa de la acción, Cristo es considerado “el mejor”, y él es la medida por tanto de lo que podríamos llamar “la acción perfecta” dentro del horizonte teológico de la cristiandad medieval. Asimismo, en la antigüedad grecolatina, tenemos que la noción “del mejor” y el agente de la acción perfecta, es más compleja que la cristiana, puesto que no hay un estereotipo predominante que se apodere exclusivamente del sitio “del mejor”, siendo aspirantes a éste referentes tales como Hércules, Héctor, Ulises o Aquiles, aun Cesar o Augusto.

En todos ellos, sean cristianos o paganos, lo común es el apego a la virtud; santidad se le achaca al Cristo, prudencia, astucia y valentía se predica de Odiseo, la incondicional responsabilidad para con la defensa de los muros de Ilión, es lo que ennoblece a Héctor, o la fuerza incontenible es lo propio que admiramos en Aquiles, etc. Es decir, en todos ellos se manifiesta la excelencia ética de sus dictámenes, mas en la actualidad, creo yo, que se asiste a una disociación entre “el mejor” y “la acción perfecta”, pues hoy en día ¿quién juzgaría ejemplares y dignas de memoria las inclinaciones lascivas de “*Humbert Humbert*” el narrador en primera persona de “*Lolita*”? Sin embargo, no deja de ser probable que la obra misma perdure, quién sabe por cuanto tiempo más.

En este aspecto, siendo la virtud requisito común para el juicio ético tanto de la antigüedad como en el cristianismo medieval, tenemos que la experiencia moderna y de los tiempos contemporáneos, ha superado el rango de la virtud, sin necesidad de refutar ni rechazar el valor de cierto tipo de valores en particular, sino que más bien profundizando en la razón de “lo singular de lo existente”. Pensar la realidad en función de lo que desde ella se muestra, según estimo, la perspectiva ética se hace más compleja y confusa, pero mucho más rica, logrando superar el dogmatismo que durante siglos la mantuvo casi incólume e inamovible dentro de sus estrictos parámetros.

Así tenemos que la ética misma, pensada en estos términos deja de ser una noción dogmática o estática, y puede empezar a ser pensada como una noción dinámica, que más que relativa, esta nueva perspectiva enseña nada más la cantidad de realidad que hay tanto

en el vicio como en la virtud, en razón del despliegue - valga la redundancia - de realidad, que se proyecta desde lo efectivamente existente.

d. noción infinita e inconclusa: no hay fin del acto.

La “noción completa” o “razón de singularidad”, como hemos propuesto pensarla aquí, también representa “la intimidad” o lo más propio que hay en cada individuo. Desde esta perspectiva la significación de cada vivencia tiende siempre a “crecer”, puesto que debemos considerar en ellas todas aquellas hipotéticas experiencias que comparecen en tanto “posibles”, y en efecto, dentro de aquella instancia es susceptible de situar las quimeras de la imaginación, situaciones que jamás fueron ni serán, pero que sin embargo, influyen también en “la noción completa” de un individuo, puesto que es capaz de representarlas de igual forma y sus diferentes estados también son causados por este orden “irreal”. Así tenemos que los “acontecimientos” que interpelan a la individualidad, no se acaban nada más que dentro de los marcos escuetos de la realidad actual y exterior, sino que también en consideración de todos los posibles que logra concebir. En este sentido, podemos decir que las denominaciones posibles son en potencia infinitas en la “noción completa” del individuo.

Ahora es cierto que Leibniz pensó la noción completa de la sustancia en la divinidad, ya que sólo esta última es capaz de percibir distintamente todos los accidentes que le acontecen a la sustancia desde su comienzo hasta su fin, y en este sentido, es la región desde la cual se puede pensar efectivamente “su completitud”, mas creemos que si prescindimos de la divinidad, y la remitimos exclusivamente a la sustancia individual, podemos designar esta idea más que “completa”, que es infinita, y además que es al mismo tiempo “inconclusa” e “indeterminada”.

Dijimos que es infinita cuando de los acontecimientos se siguen innumerables denominaciones o intelecciones posibles, mas ¿Qué quiere decir que sea indeterminada o inconclusa?

La siguiente reflexión ha nacido de la lectura de algunos autores literarios de los últimos doscientos años, cuyas característica fundamental en el relato, es la carencia de final, o bien, acaban abruptamente sin que acontezca un desenlace definido. De una parte, podemos decir que se trata de textos que nunca fueron terminados, tenemos el caso de algunas célebres novelas de Kafka que lo atestiguan, (como el Castillo). Ahora decimos, que esta carencia de finalidad, no le quita sentido a la narración, por el contrario, según pienso, la enriquece puesto que la interpelación que provoca la ausencia de final, nos lleva a una novedosa concepción en torno “al acto.”

De una tragedia, es posible decir junto a Aristóteles que tiene final, pues la suerte de los agentes queda decidida en el desenlace de la acción. Así por ejemplo, Ajax se suicida avergonzado y humillado al darse cuenta que dilapidó en medio de su locura todo el ganado del ejército griego, Otelo, el moro de Venecia, comete el mismo acto al reconocer que sus celos que terminaron con la vida de su amada por sus propias manos eran del todo infundados.

También ocurre lo mismo con las empresas heroicas clásicas, ya que también, en efecto, terminan o llegan a un determinado desenlace; Odiseo ajusticia a los pretendientes y vuelve al lecho de Penélope, Cristo finalmente resucita, y en general si pensamos en todas las narraciones convencionales de nuestros tiempos nos dan razón de ello, ejemplo de ello son también las vulgares y groseras telenovelas donde por lo general terminan con una boda entre los protagonistas, es decir se concibe en éstas un final feliz, del mismo

modo en los cuentos infantiles, o en las películas de aventuras que difunde la industria de consumo masivo etc.

Y en efecto, dos modalidades tradicionales posee el fin del acto, la felicidad en algunos casos, (el éxito de la empresa o la consecución de los deseos de los agentes), o bien un final trágico (el advenimiento de una desgracia irremediable), mas la literatura contemporánea ha superado estos ámbitos del desenlace y ha descubierto nuevas modalidades para concluir un acto, pero en este caso, a diferencia de las modalidades anteriores, no se decide la suerte del agente, sino que queda más bien indeterminada o todavía a la espera.

Así por ejemplo leemos en los relatos de Raymond Carver, escritor estadounidense del siglo XX, como un tipo oyendo una discusión en una barbería acerca de la caza de venados, luego de dos o tres pormenores el texto acaba cuando los interlocutores abandonan el lugar y el peluquero procede a continuar el corte de cabello²²⁰, o en otro caso, una señora conversa con su vecino mientras éste se queja de que las babosas le devoran su jardín, y mientras éste le dice estas cosas y le enseña las hojas mascadas por los bichos, ella se excusa de oírlo con el fin de seguir durmiendo a sazón del sueño que le embarga.²²¹ Así tenemos que la narración versa, en estos casos, acerca de una sencilla circunstancia, de la cual podemos decir que la acción referida posee un comienzo y llega hasta un final, no obstante las características del desenlace son más bien triviales, y no hay razón suficiente para decir que en el fin se es feliz, o por el contrario desdichado, en este sentido, decimos que la acción queda inconclusa o bien indeterminada.

Ahora, si recordamos algunos presupuestos de la poética de Aristóteles, podemos decir que estos relatos retratan o imitan “la acción de la vida”, y si consideramos esta clase de desenlace, vemos que en ellos no hay ni felicidad ni miseria, sino que más bien “indeterminación” del acto, desenlace de la acción que queda a la espera, es decir, no hay aún un final. Por otra parte el agente toda vez está a merced de las situaciones o circunstancias que le acontecen, y en ellas participa de los hechos más banales y ciudadanos, en los que su conducta no es tampoco del todo determinada.

Este remedo del acto, o bien de la vida, nos parece completamente sugerente y legítimo para aspirar a convertirse en una “acción perfecta”. Así podemos pensar que la noción sublime del acto se libra de la gran gesta memorable, o bien del acto trascendente, para profundizar y conocer el modo de ser de la realidad, lo existente y lo singular, en su “término medio”, aquel ámbito de la existencia que justamente carece de toda novedad y sorpresa, mas la maestría de la narración está en dotar de sentido y belleza a situaciones que en sí no manifiestan interés ni atención alguna, sino que más bien indiferencia y desatención. Pero según se ha propuesto, la penetración en la razón “singular” de estos eventos que a menudo designamos como insignificantes, ordinarios e intrascendentales, hace de la obra de arte, y en particular a las letras y la obra dramática en general, una instancia que contiene una potencia particular para penetrar en la realidad, y en este sentido, puede ser tenida como una modalidad de lo verdadero.

3. Reflexiones finales acerca de la felicidad.

²²⁰ Ver Raymond Carver, “La calma”, *De qué hablamos cuando hablamos de amor*. Anagrama, Barcelona, España, 1993.

²²¹ Ver Carver, “veía hasta las cosas más minúsculas”, op cit.

a. breve comentarios a las definiciones de felicidad.

De la felicidad se dijo que es “la finalidad de la vida”, que es también un “placer duradero” y que consiste en “pensar la armonía”. A continuación hemos de comentar algo de cada una de estas definiciones por separado.

Leímos en estas páginas que la naturaleza de lo que Leibniz denomina espíritu, consiste en pensar, asimismo Aristóteles, cuando habla de los placeres, señala que éstos son conformes a la naturaleza de cada especie, y a este respecto, siendo el hombre un animal racional, se concluye que en el pensamiento es donde éste halla los más nobles placeres, puesto que son los que más propiamente le pertenecen.

Y si bien es cierto, que el hombre participa también de la animalidad, y por tanto de los placeres que a ésta toca, tenemos que siendo la posesión racional más elevada y sublime, se juzga en razón de ello que los placeres de esta índole ideal son también los mejores y los que mejor expresan la naturaleza humana, y por derivación los que más cerca están de la felicidad

Así la felicidad se encuentra y se conoce en la experiencia que el espíritu hace de sí mismo. El problema que surge con esta convicción que trasciende la filosofía de Leibniz, es que los placeres sensibles han de ser menospreciados o al menos tenidos como de menor valía que los llamados espirituales. Éste, según creo es el paso arbitrario que comete el racionalismo o el idealismo filosófico en general.

Una definición de la felicidad, basada y pensada exclusivamente en consideración de la capacidad racional del hombre, como es “pensar la armonía”, creo que es una perspectiva escueta de ella, y en este sentido incompleta o insuficiente, puesto que lleva al descuido y soslayo del orden “sensible”, y peor aún se insta a prescindir más de lo debido de este ámbito en asuntos de felicidad, visión según pienso que antes que facilitar, arriesga la posibilidad y consecución de esta última, en el caso de si efectivamente ésta existe.

Por otra parte, si decimos con Leibniz, que la sabiduría es la perfección del entendimiento, y que la bondad es la perfección de la voluntad, tenemos, entonces que toda sabiduría debe ser, entre otras cosas, bondadosa.²²² Recordemos, que Leibniz define a la sabiduría también como ciencia de la felicidad, y así tenemos por derivación que la felicidad tiene por una de las causas de ella “la bondad”.

La felicidad para concretarse debe cumplir con una serie de exigencias, en este caso, la cualidad moral de la bondad, de este modo, tiendo a pensar, que la felicidad más que ser pensada en sí misma, es una noción que cabe situar dentro del orden de “lo esperable” o dentro del estricto fundamentación de un “deber ser”, cuya realidad, según pienso, se vuelve más importante de confirmar que la felicidad misma.

Esta conclusión que hemos extraído de las definiciones mismas del pensamiento de Leibniz, nos indica también hasta qué punto con el filósofo se asiste a una visión dogmática de la felicidad, puesto que ésta concepción, sigue ceñida al ideal piadoso y religioso cristiano que todavía determina muchas de sus convicciones, y de este modo creemos que la felicidad sirve más bien a la consecución de otros fines, en este caso, a la confirmación y fundamentación de los valores y virtudes teológicas fundamentales como pueden ser la bondad, de la cual se deriva la santidad, el amor, la justicia etc.

Por otra parte, se puede decir que la felicidad que Leibniz piensa como la comunión o armonía existente entre una serie de cualidades tenidas como perfecciones, nos da

²²² Ver G W “Vindicación de la causa de Dios...”, § 18 op cit, p 612

muestra de cómo la felicidad queda hipotecada o subordinada en sus llamadas causas o fundamentos, pues en primer lugar, debe responder ante ellas.

Ahora, la felicidad, en su calidad de causa final o de finalidad de la vida, es ella misma “lo mejor”. Pero determinar con distinción qué es precisamente lo mejor, es la dificultad central de este problema, y es donde se comete una arbitrariedad por parte del filósofo y del racionalismo en general, al determinar, entre otras cosas que el placer espiritual es mejor que el sensible.

Y es que la felicidad misma es la que aquí se pone en riesgo, puesto que una de sus definiciones nos dice que ella consiste justamente en ser “placer duradero”. Claro, se dice que la afición al placer sensible, puede ser peligrosa, puesto que si damos rienda a suelta a nuestros apetitos podemos incurrir en daño contra nosotros mismos y contra los demás. Pero darle rienda suelta a los llamados “placeres espirituales” ¿No se corre, acaso, un riesgo similar? Yo, al menos estoy convencido que sí.

b. advertencia contra los placeres espirituales.

De los llamados bienes espirituales como puede ser “el amor al conocimiento o al saber”, tenemos que en primer lugar, que se trata ésta de una inclinación y fijación poco apreciada por “las mayorías”, y por lo mismo poco comprendida y común para esta misma. Luego, profundizar en esta clase de entretenciones y dejarse aprehender por sus encantos, puede generar un paulatino distanciamiento con los demás, a sazón de una diferencia radical entre los intereses de “uno” y las inclinaciones, temáticas y fijaciones que interpelan toda vez a “la mayoría”, situación que lleva muchas veces a la autoexclusión del individuo. Ahora alguien podría arrogarse diciendo que este aislamiento siendo voluntario es al contrario deseable, puesto que trae serenidad y cierto grado de holgura, pero de igual forma advierto que la obstinación en este aislamiento con el tiempo imposibilita cada vez más la comunicación con lo mundano. El alejamiento de este orden, si bien se puede decir, que en un principio que se trató de una acción voluntaria, sin embargo, con el tiempo se puede establecer una distancia irremediable, y de este modo, de un momento a otro, nos podemos dar cuenta que hemos caído en una inquietante soledad, cuyas consecuencias son siempre difíciles de prever.

Y es que “el saber”, a pesar de la belleza y verdad que pueda contener, es un cargamento pesado de llevar, y en gran medida el derrotero del conocimiento o de la belleza, no es recomendable ni deseable para todos, puesto que en primer lugar este tipo de ocupaciones no garantizan felicidad alguna. Además podemos añadir, que la fijación exagerada en esta clase de placeres, como puede ser la práctica de algún arte, entiéndase la música, las letras, pintura etc., nos aleja también de algunas de nuestras responsabilidades, y en cierto sentido los placeres espirituales incentivan la pereza, que en términos de ocio puede parecer favorable, pero que también está a un paso del vicio y en consecuencia es un aliciente poderoso para la corrupción de la voluntad. Y es que no deja de ser cierto, que el excesivo apego a cierta clase de placeres espirituales, no pocas veces van asociados a una serie de costumbres y hábitos del todo cuestionables, sino que, en términos de utilidad pública poco y nada ofrecen y sirven, no por nada Platón prefiere prescindir de los poetas y de los artistas a la hora de constituir su *República*.

Pero, lo que nos interesa destacar, es que cultivar los tan estimados placeres espirituales, no garantiza en ningún caso, que se sea una mejor o una peor persona, un tipo feliz o desgraciado, y en este sentido, no deben ser tenida esta clase de ocupaciones como del todo virtuosas o superiores. Ahora estos comentarios que hemos expresado aquí,

no son jamás concluyentes y del todo ciertos, sino que más bien relativos a algunos casos, mas nuestra intención de formularlos tiene nada más la intención de advertir que así como Leibniz recomienda tener cuidado y recelar del placer sensible, denotando con algunos ejemplos y casos que trae a colación la inferioridad y el peligro que hay en éstos, creemos que con los placeres espirituales se puede hacer lo mismo, es decir, pueden ser objeto de críticas a sazón de ciertos defectos que es posible constatar en el mal o excesivo uso de ellos que es una realidad, en cierto sentido, común e identificable.

Por otra parte, bien sabemos, que la felicidad consiste en un placer, pero duradero, y en este sentido tanto los llamados deleites sensibles como los espirituales deben ser tenidos al menos en igualdad de condiciones, puesto que si la felicidad consiste en hacerse del placer durante el mayor tiempo posible, todas sus fuentes son útiles y legítimas para que éste no nos abandone.

Por lo demás la voluntad se satisface en una pluralidad de actos, en una pluralidad de placeres, los cuales, muchos de ellos, no identificamos sencillamente como “pensamientos”, pues de un deporte o de un juego decimos que es muchos más que un mero pensar, es más se suele llamar a este tipo de ocupaciones “actividades físicas”. Más aún, podemos afirmar que no hay razón suficiente para juzgar que “la reflexión” es más digna que el juego de destreza física o el deporte, o que cualquier otra ocupación que nos ofrezca deleites sensibles. Y es que en la medida que nos detenemos en este tipo de análisis, nos damos que cuenta que la distinción misma entre el orden de lo espiritual y lo sensible, puede ser puesta en tela de juicio, puesto que hasta qué punto un deporte puede decirse que es más espiritual que físico, discusión que por lo demás, nos parece superflua de acometer.

De este modo urge aún una nueva teoría en torno a la felicidad y a los placeres, cuya temática sea abordada desde otros términos, los cuales nos permitan expandir la realidad y por lo mismo penetrar en otros derroteros desconocidos o todavía por descubrir, pues según pienso toda la distinción ontológica entre binomios conceptuales como cuerpo y alma, bien y mal, virtud y vicio, en gran medida mantienen asfixiado al pensamiento, aun fastidiado, lo que implica un estancamiento y una repetición irresoluta del saber, hasta cierto punto, irremediable.

En términos generales creemos que la concepción de la felicidad pensada por Leibniz no es convincente ni menos aún concluyente al respecto. Entre otras razones, podemos añadir que no es convincente, ya que los fundamentos capitales sobre los cuales el filósofo concibe la felicidad se han puesto en cuestión de un tiempo a esta parte, y aquí nos referimos en particular a la idea de Dios, motivos que no queremos explayar aquí, baste para dar razón de ello gran parte de la producción filosófica contemporánea post Nietzsche.

En general creemos que ya no es plausible pensar la felicidad en razón de las cualidades simples de ella, y no solo eso, sino que también creemos, que la felicidad, si es que existe, no puede ser pensada a partir de sus causas, porque en primer lugar, resulta dificultosa la tarea de designar propiamente cuáles serían estas causas, con un riesgo no menor de caer en dogmatismos y en otra clase de arbitrariedades.

c. breve comentario a la determinación racional del acto.

La razón, como se dio cuenta en estas páginas, tiene la función de examinar toda situación antes de tomar la resolución del acto voluntario. Lo que gana la voluntad en determinar el acto racionalmente, en teoría, es “libertad”, puesto que apaciguando la confusión de sus

pasiones, y tras determinar qué es lo mejor llevar a cabo, tenemos que hace efectiva la posesión de su libre albedrío. De este modo, la razón, al menos permite obrar conforme a los bienes que se estiman y que se buscan salvaguardar. Sentado esto, el buen uso del llamado entendimiento se constituye como una garantía mínima cuya utilidad al menos sirve para evitar la desgracia y la miseria.

Pero en lo personal considero que la regulación racional del acto, no es del todo recomendable para regir e imperar sobre la voluntad, pues esta obstinación en examinar todo previo al acto puede traer según creo consecuencias ni deseadas ni esperadas.

En primer lugar me parece un tanto ficticia y fantasiosa, el grado de realidad que puede aspirar a concebir esta “proyección” de los posibles que se desemboza de cada acto. Por otra parte, nuestra crítica también pasa en que este minucioso examen que antecede a la elección voluntaria, se vuelve una amenaza a ésta, puesto que nos puede llevar a inhabilitar al acto, es decir dejarlo en la indeterminación, más de lo debido. Ponerse a especular cuánto bien, y cuánto mal encierra cada objeto de la elección, puede manifestar una tendenciosa subvaloración de los “hipotéticos efectos”, siendo finalmente estas quimeras las que reclaman mayor consideración a la hora de decidir, y siendo posible que muchos placeres y bienes que deseamos queden a la espera o más precisamente insatisfechos, lo que sin duda significa un menoscabo para cada cual.

Por lo demás este excesivo cuidado de los supuestos “bienes supremos”, puede realmente oprimir al acto voluntario, y así estos “preciados bienes”, nos sujetan en lugar de liberarnos, puesto que el temor de verlos dañados nos lleva, como dijimos a suspender la decisión del acto o encaminarlo a objetos menos valiosos e intrascendentes. Así es como pienso que la voluntad se vuelve ante todo mediocre y pusilánime, aun cobarde, puesto que el temor a perder lo poco que tiene, la lleva a conformarse cada vez con menos, y la fuerza de voluntad termina por atenuarse, con riesgos de opacarse completamente con todas las consecuencias que esto conlleva. Así cada vez nos vamos privando más de los bienes y de los placeres y creemos encontrar reposo en la estabilidad de una supuesta “humilde y sabia resignación”. La razón también se puede convertir de este modo, aunque no necesariamente, en un impedimento del acto libre o voluntario, que tiende a su vez a explicitar los temores y miedos que se ponen en juego en cada elección, y en este sentido, pienso que la regulación racional del acto, que Leibniz propone, puede conducir también a la infelicidad, a sazón de nuestras propias debilidades.

Sin duda, la razón le otorga sensatez a la acción y evita la desmesura del acto voluntario de la cual se pueden derivar consecuencias indeseadas, aun catastróficas, en este sentido, son plausibles y comprensibles las recomendaciones del filósofo, sin embargo, creo que esta la valoración de examinar cada elección puede también convertirse en un impedimento para la voluntad, que como dijimos, puede ver mermada sus fuerzas a sazón del temor que se suscitan en las quimeras que proyecta idealmente de las consecuencias de cada acto posible que llegase a ejecutar.

d. ¿es la finalidad de toda acción la felicidad?

Cabe preguntarse si la felicidad puede ser considerada como finalidad de la vida. No tanto, porque ella no lo sea, pues, nuestra reflexión tiende más bien a cuestionar la idea de fin o de finalidad. ¿En qué sentido?

Hemos hablado aquí del acto inconcluso o indeterminado, esta es una modalidad de la acción que ha sido descubierta por el conocimiento sublime o bello que rescatamos de

la obra de arte, y en particular dentro del universo de las letras. El acto inconcluso es “un remedo de la acción (o de la vida)”, y en este sentido, tenemos que la acción inconclusa puede ser considerada como una acción perfecta no tanto para los intereses del agente que la padece o ejerce, sino que más bien a sazón de la excelencia representativa que alcanza, puesto que esta modalidad se corresponde con el modo de la realidad o de lo existente.

Una de las cosas que nos enseña el retrato de la acción inconclusa es justamente que esta queda o más bien permanece a “la espera”, es decir nunca se alcanza con ella un determinado final, y en este sentido, toda finalidad, asimismo la felicidad son nada más abstracciones, no una realidad, es decir, son más bien ideas posibles fundadas en aquélla, pero que no necesariamente tienen lugar ni existencia actual. Por lo demás cabe preguntarse si es realmente efectivo decir que todo acto tiende o tiene por causa final la felicidad.

Regular racionalmente la acción, según pienso, trae consigo una casi irremediable introversión y disciplinamiento de la voluntad individual a bienes o a fines que trascienden sobre ésta misma. Y es que a la voluntad no le es ni recomendado ni permitido alterar la estabilidad y el orden común de las cosas, y si se decide a esto arriesga comprometer su suerte individual, por esta razón no cabe duda que la voluntad ante todo, debe moderar y atenuar sus apetitos innatos y genuinos.

En razón del hábito y las costumbres toda voluntad sujeta su acción al ámbito de lo esperable y públicamente recomendable, y es evidente que la mayoría de las elecciones que ejercemos no consisten en otra cosa que una repetición constante de ciertas modalidades de ser y de comportamientos que no pertenecen propia o genuinamente a la voluntad individual, sino que más bien a lo establecido y dictaminado por instancias exteriores a ella misma. Y es que se es por lo general, del modo en cómo son los demás, y las exigencias de este comportamiento no están en las razones finales del acto voluntario, como podría ser la felicidad, sino en la reiteración y reproducción del modo de ser de “lo otro”.

Esta introversión del acto voluntario a cambio del modo de “ser general o común”, creemos que es lo que hace difícil concebir una finalidad de la acción, salvo que esta finalidad consista en mera reiteración o repetición. Mas este modo de ser en medio de este imitar conductas creemos que se condice y comprende mejor con la acción inconclusa o a la espera, que hemos reseñado ¿A la espera de qué? A la espera de un acto real o genuinamente voluntario, donde empuñemos “el ser si mismo”, siguiendo aquí un término que Heidegger ofrece en su obra de 1926 “Ser y Tiempo”.²²³

La acción inconclusa, según pienso, es la acción o elección que propiamente acontece cuando la voluntad obra conforme a fines ajenos a ella, como puede ser el hábito de permanecer en silencio en los pabellones de un hospital, parados o sentados discretamente en los asientos de un bus, o en la fila de una institución financiera, es decir conductas en general que, ante todo, compelen una determinada conducta, se trata entonces de un obrar conforme a un dictamen de suyo conocido.

Así tenemos que la felicidad, siendo la razón final, se posterga en función de estos otros supuestos bienes, y ella queda así a la espera, hipotecada, o más bien directamente en el olvido, puesto que no es ella en efecto el acicate eficiente de la mayoría de las acciones que ejercemos dentro de la cotidianidad, por esta razón creo que ella misma, la felicidad, no deja de ser una expresión sugerente, pero al mismo tiempo extraña, aun ajena, puesto

²²³ Ver Martín Heidegger, *El ser y el tiempo*, primera sección, FCE, 1961, México, D. F

que nos cuesta pensar en ella no bien en apariencia pareciera ser una denominación que para todos es absoluta e inmediatamente comprensible y familiar.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias.

- Gottfried Wilhem Leibniz. *Escritos filosóficos*, Charcas, 2003, Madrid, España. (“De la felicidad.” ; “Todo posible exige existir.”; “La profesión de fe del filósofo” ; “De la Sabiduría” ; “Vindicación de la causa de Dios mediante la conciliación de su justicia con sus demás perfecciones y con todos sus actos” ; “Resumen de la Teodicea, compendio de la controversia reducida a argumentos en forma” ; “Principios metafísicos de la matemática (1714-1716)” ; “Diálogo entre un político sagaz y un sacerdote de reconocida piedad” ; “Carta a Gabriel Wagner, 1696.” ; “Vida de Leibniz trazada brevemente por él mismo, posterior a 1676.” ; “Dialogo entre un Teólogo y un Misósofo”; “Sobre los principios”
- . *Tratados Fundamentales*, Losada, Buenos Aires, Argentina, 1946 ; (“Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón.” ; “Monadología.” ; “Discurso de Metafísica.” ; “El origen radical de las cosas”; “Meditación sobre el conocimiento, la verdad y las ideas” ; “Nuevo sistema de la Naturaleza y la comunicación de los substancias, así como de la unión que hay entre el alma y el cuerpo [1695]”
- . *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, TECNOS, S. A, Madrid, España, 1990. (“Observaciones sobre el libro del acerca del origen del mal, aparecido recientemente en Inglaterra [1710]” ; “Conversación con el obispo Stenon acerca de la libertad” ; “Del Destino” ; “Acerca de la libertad, el destino y la gracia de Dios” ; “En torno a la libertad y la necesidad”; “Reflexiones en torno a la libertad, la necesidad y el azar, a propósito de la obra que Hobbes ha publicado en inglés”; “Conversación acerca de la libertad y del destino” ; “En torno a la omnipotencia y omnisciencia de Dios, y la libertad del Hombre”
- *Correspondencia con Arnauld*, Losada, Buenos Aires, Argentina, 2005.
- *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Alianza, Madrid, 1992
- “Cinco escritos de Leibniz”, *Revista de Filosofía*, III, pp., 51-83, Universidad de Chile, Santiago, 1962.
- *Teodicea: ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, Claridad, Buenos Aires, Argentina, 1966.
- . *Sobre el estilo filosófico de Nizolio*, Tecnos, Madrid, 1993.

Fuentes Secundarias.

- Gilles Deleuze. *El Pliegue: Leibniz y el barroco*, Paidós, Barcelona, España, 1988.
- Aristóteles. *Ética a Nicomaco*, C3C, Madrid, 1994.

- *El arte Poética*, Colección Austral, España.
- *Metafísica*, Buenos Aires, Argentina, 1978.
- Platón. “Fedro”, *Obras completas*, primera serie, Madrid 1871-1872.
- Tomás de Aquino. “Tratado de la ley y de la gracia”, *Suma Teológica*, Madrid, Católica, 1953-1964
- Virgilio. *Las Geórgicas*, Editorial Poseidón, Buenos Aires, Argentina, 1945
- Dante Alighieri. *De vulgari Eloquentia*, *Palas Atenea Ediciones*, 1995
- Martín Lutero. *Obras*, Sígueme, Salamanca, España. (“Derecho de la comunidad a elegir sus predicadores.” ; “A los magistrados de todas las ciudades alemanas, para que construyan y mantengan escuelas cristianas.”; “La cautividad babilónica de la Iglesia.” ; “Controversia sobre el valor de las indulgencias.” ; “Tratado sobre la indulgencia y la gracia.” ; “La libertad del cristiano.”
- Montaigne. *Ensayos completos*, Iberia, Barcelona, 1963, (“De la vanidad”; “sobre la administración de nuestra voluntad”
- René Descartes. *Reglas para la dirección de espíritu*, Porrúa, México, 1998
- Wilhelm Dilthey. *Introducción a las Ciencias del espíritu*, Revista de Occidente, Madrid, España, 1966.
- *Hombre y Mundo, siglos XVI y XVII*, FCE, México D. F, 1944
- Ernst Cassirer. *Filosofía de la Ilustración*, FCE, México, 1950.
- John Locke. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, FCE, México, 1986
- George Berkeley. *Tratados sobre los principios del conocimiento humano*, Editorial Madrid, España, 2002.
- Benedict Anderson. [Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo](#), México, D. F, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Bertrand Russell. *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, Siglo Veinte, Buenos Aires, Argentina, 1977.
- Martín Heidegger. *El ser y el tiempo* FCE, 1961, México, D. F
- William Shakespeare. “Hamlet, el príncipe de Dinamarca”, *Obras Completas*, Aguilar, Madrid, España, 1964
- Pedro Mariño de Lobera. “*Crónica del Reino de Chile por el capitán don Pedro Mariño de Lobera dirigida al excelentísimo señor don García Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete, vicerrey y capitán general de los reinos de Perú y Chile, reducido a nuevo método y estilo por el padre Bartolomé de Escobar*”, Colección de Historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional., tomo VI, imprenta ferrocarril, Santiago.
- Victor Brochard. *Los escépticos griegos*, Losada, Buenos Aires, Argentina. 1945
- Ángel Luis González. “Lo meramente posible”, *Anuario Filosófico*, 27, pp. 345 – 364, Universidad de Navarra, España, 1994, pp., 348-349
- Consuelo Martínez Priego. “Si es posible, existe: Una aproximación a la noción de posibilidad desde el Absoluto”, 38, 187 – 212, *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, España, 2005.

-
- Gloria Casanova. *El entendimiento absoluto en Leibniz*, Cuadernos de Anuario filosófico, Universidad de Navarra, España, 2005.
- Fernando Haya. “El tiempo y las modalidades en Leibniz”, *Anuario Filosófico*, 38, 163 – 186, Universidad de Navarra, España, 2005.
- José María Torrealba. “La racionalidad práctica según Leibniz”, *Anuario filosófico*, pp. 715-742,36, Universidad de Navarra, España, 2003.
- José María Ortiz Ibarz. “La justificación del mal y el nacimiento de la estética. Leibniz y Baumgarten”, *Anuario filosófico*,21, pp. 151 – 157, Universidad de Navarra, España, 1988.
- Javier Villanueva. “Reflexiones sobre la estética leibniziana”, *Anuario filosófico*,17, pp., 137 – 151, Universidad de Navarra, España, 1984.
- María Jesús Bruna. “La <<aesthetica>> de Baumgarten y sus antecedentes leibnizianos”, *Anuario filosófico*, Anuario Filosófico, 20, pp., 181 – 190, Universidad de Navarra, España, 1987.
- Juan José Padiá. . “La crítica hegeliana a las conversiones entre modos operadas por Leibniz”, *Anuario Filosófico*, 38, pp., 269 – 277, Universidad de Navarra, España.
- Vladimir Nobokob. *Lolita*, Anagrama Barcelona, España, 1991
- Raymond Carver. *De qué hablamos cuando hablamos de amor*. Anagrama, Barcelona, España, 1993.