

Acerca de lo que Dios eligió: libertad de Dios y perfección

George Gale
(Kansas City)

Introducción

Nicholas Rescher ha sostenido con elegancia que el Principio de Perfección le sirve a Leibniz como un principio de contingencia⁽¹⁾ que asegura la libertad de Dios y por tanto la de Sus creaciones. No me propongo criticar el punto de vista de Rescher, puesto que en líneas generales lo considero acertado, sino enriquecerlo con un tratamiento específico extenso, y seguir algunas de las consecuencias de lo así agregado. Una de éstas es el poner en tela de juicio algunas de las interpretaciones generalmente aceptadas, incluyendo, por ejemplo, la creencia en que Dios eligió este mundo *en particular* y la creencia en que la perfección consiste en la noción simple «extensión de composibilidad». Para ello procederé de la siguiente manera. Primero, propondré un concepto específico de perfección, conectándolo con todos los niveles del sistema filosófico de Leibniz. Luego discutiré brevemente otras nociones de perfección que aparecen en las obras de Leibniz. Trataré de mostrar que Leibniz es algo confuso e inconsistente cuando discute esas

¹Rescher, Nicholas, *The Philosophy of Leibniz*, Englewood Cliffs, 1967, 27-34.

nociones alternativas. Finalmente sostendré que el concepto de perfección aquí presentado clarifica varias zonas oscuras del sistema de Leibniz, en particular ciertos detalles sobre la mecánica de la Creación y la libertad de Dios. Mi conclusión será que Dios no eligió este mundo particular, sino una definición de perfección que funcionó como criterio para la selección de un mundo.

1. El concepto de perfección.

La enunciación más clara del principio aparece en *Discourse VI*, donde Leibniz dice:

“Así puede decirse que, de cualquier manera que Dios haya creado el mundo, siempre hubiera sido regular y en cierto orden. Pero Dios ha elegido el más perfecto, es decir, el que es al mismo tiempo más simple en hipótesis y más rico en fenómenos ...”⁽²⁾

Hay dos importantes puntos en este pasaje que merecen ser destacados. La primera oración nos dice que un orden y una regularidad específica acompañan a un mundo particular⁽³⁾. Por tanto, dado que las leyes físicas constituyen la descripción del orden y regularidad de un mundo específico, leyes físicas diferentes habrían sido puestas en ejercicio en caso de que Dios hubiera elegido para ser actualizado un mundo diferente del nuestro. En el mundo A, si Dios hubiera elegido crear al mundo A, el conjunto de leyes físicas A1 ... An habría descrito el orden y regularidad de A. En el mundo B, el conjunto de leyes B1 ... Bn habría descrito el orden y regularidad del mundo B, etc. Por tanto, el primer paso de Leibniz nos garantiza que cada mundo estaría dispuesto de acuerdo con cierto orden y en conformidad con determinadas leyes de un modo propio particular.

²GP IV, 431; Wiener (= P. P. Wiener, (ed.), *Leibniz, Selections*, New York, 1951), 297.

³Así «como hay una infinidad de mundos posibles, hay también una infinidad de leyes, algunas peculiares de uno, otras de otro», GP II, 40; Wiener, 95.

En segundo lugar, Leibniz afirma en este pasaje que el criterio por el cual Dios eligió el candidato más adecuado para la creación, el criterio de perfección, establece el standard de "más rico en fenómenos pero más simple en hipótesis". Este punto se conecta con el primero, en el que Leibniz equipara los decretos de Dios con sus hipótesis⁴⁾, y, tal como sabemos, los decretos de Dios son las leyes del mundo. Así, el principio de perfección puede ser reformulado como «más rico en fenómenos pero más simple en leyes». Desafortunadamente, no podemos dejar el asunto en este punto, puesto que el mismo Leibniz nos da a menudo otros y en apariencia divergentes significados del término.

Una explicación de esta variedad de significados, como sostuve en otra parte, lo constituye el hecho de que Leibniz distingue tres niveles del mundo⁵⁾. Dichos niveles son: (1) el nivel metafísico de las mónadas y sus percepciones; (2) el nivel fenoménico primitivo de las substancias corpóreas y sus *vires* primitivas; (3) el nivel fenoménico derivativo de cuerpos y creaturas. Pareciera que «perfección» tiene un significado análogo en cada nivel, así como ciertos equivalentes entre niveles. Dado que cada nivel está bien-fundado sobre el siguiente, se sigue que si la perfección es una descripción apropiada de algo en un nivel, tiene que existir algún rasgo en el nivel bien-fundante que corresponda estrictamente al rasgo «perfecto» en el otro nivel. Comencemos por el nivel más profundo, el nivel metafísico, y veamos qué sucede con la perfección.

Mi discusión siguiente coincide en líneas generales con el punto de vista de Rescher⁶⁾. Sin embargo, difiere en un aspecto significativo: Rescher no advierte que la perfección, más que una cantidad simple que mide percepciones distintas solamente, es una *ratio* que compara

4 *Discourse*, GP IV, 431; Wiener, 296.

5 "The Physical Theory of Leibniz", *Studia Leibnitiana*, II/2, 115-127.

6 Rescher, N., op. cit.

distintas percepciones con percepciones confusas. Mi punto de vista está *prima facie* de acuerdo con la creencia de Leibniz en que todas las propiedades de una substancia son complementariamente simétricas, es decir, materia/forma, etc., como mostraré de inmediato. La propuesta de que la perfección es una *ratio*, cuando se la une con la idea del mundo de tres niveles, genera nuevos y detallados análisis del concepto de perfección.

Para comenzar, estoy de acuerdo con Rescher en que la perfección metafísica sólo puede ser una medida de alguna función relevante de las percepciones de las mónadas. Esto se sigue directamente del hecho de que Leibniz sostiene que sólo las mónadas y sus percepciones son metafísicamente reales, dando por consiguiente "la explicación de todos los fenómenos solamente mediante las percepciones de mónadas funcionando en armonía unas con otras"⁽⁷⁾ Mediante sus percepciones cada mónada «es un perpetuo espejo viviente del universo»⁽⁸⁾. Esta percepción «es un medio para alcanzar tanta perfección como se pueda»⁽⁹⁾. Perfección en una mónada puede definirse de un modo muy simple: podemos decir que un ser es más perfecto que otro si es posible afirmar que aquél «actúa sobre el otro»⁽¹⁰⁾. Pero «se atribuye la acción a una mónada en tanto tenga percepciones distintas, y la pasión en tanto las tenga confusas»⁽¹¹⁾.

7Leibniz a Des Bosses, 16 de junio de 1712, GP II, 451 [en realidad, 450. A. G. Ranea]; Loemker (= L. Loemker, (ed.), Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 2nd. Edition, Dordrecht, 1969), 604.

8*Monadología*, §56, GP VI, 616; Loemker, 648.

9Ibid.

10*Monadología*, §50, GP VI, 614 [en realidad, 615. A. G. Ranea]; Loemker, 647 [en realidad, 648. A. G. Ranea.]

11*Monadología*, §49, GP VI, 614 [en realidad, 615. A. G. Ranea] 615; Loemker, 647.

La conjunción de estos últimos cuatro enunciados implica que la mónada más perfecta es aquella que actúa sobre todas las otras mónadas, esto es, *simpliciter*, la que tiene el mayor número de percepciones distintas; o, alternativamente, aquella que es el mejor "espejo viviente del universo". Esto parecería definir la noción de perfección para una mónada singular respecto a todas las otras. Sin embargo enfrentamos algunos problemas en este punto. El primero es: ¿es ésta efectivamente la definición apropiada de perfección monádica? En segundo lugar, Leibniz sostiene constantemente que el mundo elegido por Dios es el más perfecto. Parece que hemos definido perfección para una mónada singular, pero no para un *mundo* de mónadas. ¿Cómo ha de definirse la perfección para el mundo entero? Abordemos ahora el primero de los problemas, es decir, el problema de la definición apropiada de la perfección monádica. Nuestro punto de partida tiene que ser el propio enunciado de Leibniz, la definición general de perfección para un mundo, no de mónadas, sino *in toto*. Dicha definición, como vimos, es⁽¹²⁾:

$$\text{Def. 1: Perfección} = \frac{\text{riqueza de fenómenos}}{\text{simplicidad de leyes}}$$

Tal como mostraré, Leibniz parece considerar a esta definición de perfección como primaria; es decir, esta definición es el significado básico al que se refieren todas las otras definiciones. En este sentido,

¹²Otras definiciones generales que Leibniz ofrece exhiben también la forma de una *ratio*, por ejemplo,

$$\frac{\text{variedad}}{\text{simplicidad}}, \frac{\text{variedad}}{\text{orden}}$$

Trato de mostrar la correspondencia entre estas *ratios* en mi "Did Leibniz Have a Practical Philosophy of Science; or, Does 'Least-Work' Work?", *Studia Leibnitiana Supplementa* 13, 1974.

todas las otras definiciones son producidas por extensión definicional sobre la base de este significado primario. Esto se puede ver con facilidad advirtiendo simplemente tanto lo que Leibniz dice y cómo lo dice en el siguiente pasaje. Refiriéndose a la percepción recíproca de todas las mónadas, Leibniz sostiene:

"Este es el medio de obtener la mayor variedad posible, pero con el mayor orden posible; es decir, éste es el medio de obtener tanta perfección como es posible"¹³.

De acuerdo con esto, la percepción de las mónadas en el nivel metafísico es el *medio* para el fin de la perfección, en tanto satisface el último criterio enunciado en Definición 1. Por consiguiente debemos ver a la Definición 1 como la definición primaria, mientras que la definición de perfección en términos de percepciones monádicas es meramente una definición, o (quizás mejor) una descripción, de aquellas estructuras que satisfacen en el más alto grado el criterio general visto en Definición 1. Debemos recordar esta estructuración lógica de las definiciones, puesto que más tarde¹⁴ este ordenamiento lógico se vuelve controversial. Ahora bien, dado que esta definición primaria es la definición para la perfección de un mundo en general, debemos, debido a que el mundo en general está estratificado en tres niveles, buscar las definiciones equivalentes de perfección para cada uno de los tres niveles. Con excepción de una dificultad, la solución a nuestro problema de hallar definiciones de perfección está, al menos en uno de los niveles - el metafísico de las mónadas y sus percepciones - muy a la mano.

La dificultad aludida es ésta: la definición primaria (Definición 1) tiene la forma de una proporción matemática o *ratio*. Dadas las

13 *Monadología*, §58, GP VI, 616; Loemker, 648.

14 Véase más abajo.

propensiones matemáticas de Leibniz, uno supondría que otras definiciones también deberían tener la forma de *ratios*. Evidencia independiente en favor de esto llega a través de la consideración de la fuerte adhesión de Leibniz a las simetrías aristotélicas como, por ejemplo, materia/forma, actividad/pasividad, etc⁽¹⁵⁾. Más aún, Leibniz mismo nos ofrece una clave para el nivel monádico. Nos dice que «... entre las creaturas las acciones y pasiones son mutuas ... con el resultado de que todo lo que es activo en cierto respecto, es pasivo considerado desde otro punto»⁽¹⁶⁾. Esta reciprocidad de actividad y pasividad se conecta inmediatamente con las simetrías aristotélicas y nos conduce directamente a los elementos correctos de la *ratio* definicional de perfección en el nivel monádico. Dado que la actividad y la pasividad monádicas son equivalentes a la percepción distinta monádica y a la percepción confusa monádica respectivamente, la perfección monádica puede definirse de la siguiente manera:

$$\text{Def. 2: Perfección de la mónada } X_{11} = \frac{\text{percepciones distintas } t_1}{\text{percepciones confusas } t_1}$$

Así, nuestra primera hipótesis, según la cual la mónada más perfecta era la que tenía el mayor número de percepciones distintas, tiene que ser revisada si la Def. 2 es correcta.

Si la Def. 2 tiene la forma correcta, entonces la perfección se define mediante una *ratio* matemática que abarca todas las propiedades de cualquier mónada dada, es decir, sus percepciones activas y pasivas. Pero Rescher, por otra parte, pareciera optar por nuestra primera hipótesis puesto que da la impresión de sostener que sólo las

15 "The Physical Theory of Leibniz", op. cit., 116-7.

16 *Monadología*, §52, GP VI, 616 [en realidad, 615. A. G. Ranea]; Loemker, 648

percepciones distintas han de ser usadas en el cálculo de la perfección de una mónada dada¹⁷. Sin embargo, este punto de vista puede ser discutido al menos en tres puntos. Primero, parece inconsistente el tener la perfección definida como una *ratio* para el mundo en general, pero no para mónadas en particular - en especial dado que un mundo es un conjunto completo de mónadas, y nada más que eso. Leibniz era un matemático demasiado consumado como para permitir tal inconsistencia entre la Def. 1 y cualquier otra definición de perfección. Segundo, la mónada está definida por completo solamente mediante su conjunto *total* de propiedades. Por tanto, al considerar solamente las percepciones *distintas* en lugar de tomar en cuenta tanto las distintas como las confusas, uno deja fuera ciertos elementos esenciales de la totalidad individual de cualquier mónada dada. En tercer lugar, sería posible desde este punto de vista cometer un error de cálculo. Es decir, dos mónadas separadas, considerando solamente sus percepciones distintas, podrían tener exactamente la misma perfección, y expresar de esa manera el mundo exactamente del mismo modo. Sin embargo, puesto que sabemos independientemente que cada mónada tiene un punto de vista separado, es imposible para dos mónadas que sus percepciones confusas y sus percepciones distintas sean las mismas. Esto se sigue del hecho de que Leibniz nos ha dicho a menudo que cada mónada tiene un punto de vista separado, y que no hay dos mónadas idénticas entre sí. Esto implica que la noción que define cada mónada, su lista de estados perceptuales, es diferente. Un camino para asegurar esta individualidad es tomar en cuenta ambos tipos de percepción al calcular el coeficiente único de perfección de cada mónada. Por estas razones pareciera ser un error seleccionar únicamente las diferentes percepciones como el elemento crítico en la perfección monádica. Una *ratio* parecería ser más apropiada.

En este punto tenemos una idea más clara de lo que está implicado en la perfección monádica, al menos en la perfección monádica

17Rescher, N., op. cit., 27-34.

en algún momento instantáneo t_1 . Sin embargo, necesitamos mostrar además las fórmulas para la perfección total de una mónada y para la perfección total de un mundo monádico.

En realidad la derivación de ambas perfecciones, la perfección monádica total y la perfección mundial, es muy simple dada la Def. 2. Así como descubrimos la mónada más perfecta en algún tiempo t al considerar cuál de ellas tiene la *ratio* mayor de percepciones distintas con respecto a las confusas, así computamos la perfección total de una mónada sumando sus estados de perfección instantáneos en proporción (*ratio*) al número de instantes, lo que nos da una suma media. Además, el mundo monádico más perfecto es aquél que tiene el coeficiente mayor de perfección monádica individual:

Def. 3 = perfección total mónada X =

$$= \frac{\sum_{i=1}^n [Perf. X_{t_i} + Perf. X_{t_{i+1}} \dots + Perf. X_{t_n}]}{n}$$

Def. 4 = Perf. total del mundo W =

$$= \frac{\sum_{i=1}^n [Perf. Mónada_1 + Perf. Mónada_{i-1} \dots Perf. Mónada_n]}{n}$$

Esto completa la descripción de la perfección monádica individual y mundial. Es muy fácil ver a partir de aquí cuáles serían las definiciones análogas de perfección en los otros dos niveles, que están bien-fundados en el nivel monádico. Por ejemplo, en el nivel fenoménico primitivo, los estados de las sustancias corpóreas (bien-fundados sobre mónadas) están constituidos por fuerza activa primitiva (bien-fundada sobre percepciones distintas) y fuerza pasiva primitiva (bien-fundada

sobre percepciones confusas). Así, la perfección en el nivel fenoménico primitivo se definiría de la siguiente manera:

Def. 5: Perfección substancia corpórea (CS)_{ii} =

$$= \frac{\text{Fuerza activa primitiva } t_1}{\text{Fuerza pasiva primitiva } t_1}$$

Def. 6: Perfección total en CS =

$$= \frac{\sum_{i=1}^n [\text{Perf. } CS_{i1} + \text{Perf. } CS_{i2} \dots + \text{Perf. } CS_{in}]}{n}$$

Def. 7 = Perfección total mundo W =

$$= \frac{\sum_{i=1}^n [\text{Perf. } CS_i + \text{Perf. } CS_{i-1} \dots + \text{Perf. } CS_n]}{n}$$

Claramente, las descripciones en el nivel fenoménico secundario serían análogas a éstas, con la excepción de que los términos relevantes serían fuerza “activa” derivativa y fuerza “pasiva” derivativa, en lugar de sus análogas primitivas. No es necesario presentar estas definiciones de nivel secundario puesto que las Definiciones 2 - 7 deberían bastar para ilustrar su forma.

Si mis definiciones son correctas, la noción leibniziana de perfección, aunque muy compleja, es sin embargo extremadamente precisa. Más aún, la existencia de varias definiciones entre niveles ilustra la variedad de significados que el término puede asumir.

Tal como sostendré luego, la aceptación de estas definiciones ofrece el instrumento explicativo que puede brindar un maravilloso

servicio para la explicación de algunos temas leibnicianos oscuros. Sin embargo, antes de proceder a dicha explicación, permítaseme señalar algunas definiciones en apariencia rivales que Leibniz nos ha brindado. Aun cuando estas definiciones rivales parecen congruentes con la interpretación tradicional de Leibniz, daré razones en contra de su aceptación sobre la base de algunos enunciados del propio Leibniz.

II. Variaciones leibnicianas sobre el tema de la "perfección"

Además de las definiciones de perfección dadas, Leibniz por momentos parece hablar como si existieran otras equivalentes. Aunque estas equivalencias son tomadas en serio, sin embargo, ellas parecen causar serios problemas para mi anterior interpretación puesto que son muy diferentes en forma de las aquí dadas. En esta sección trato de discutir dos de esas pretendidas equivalencias y de proponer un argumento inicial contra su aceptación como sinónimos apropiados de "perfección". El caso no puede, sin embargo, ser resuelto concluyentemente hasta que se lleve a cabo una clarificación adicional de temas conexos en la próxima sección. Pero el argumento de la presente al menos nos da un caso *prima facie* muy fuerte en contra de la aceptación completa de los pretendidos sinónimos de la perfección.

La pretendida equivalencia que presenta el reto más poderoso para mi interpretación de la perfección se encuentra en la relación entre posibilidad, esencia y perfección. En primer lugar, grado de perfección y grado de esencia están relacionados puesto que "la perfección no es más que la cantidad de esencia"⁽¹⁸⁾. Además, esto resulta en la directa relación de que algo con esencia mayor tiene una mayor tendencia a existir⁽¹⁹⁾. Pero si es así, y si también es verdad que la perfección tiene

18 *De rerum originatione radicali*, GP VII, 303; Wiener, 347.

19 *Ibid.*

solamente una interpretación, entonces Dios es redundante de acuerdo con muchos de sus críticos. La redundancia de Dios, de acuerdo con esta interpretación, se sigue necesariamente del hecho de que Él tiene que crear *necesariamente* el mundo más perfecto. Luego, si la perfección no es sino la tendencia a existir, se sigue necesariamente que el mundo más perfecto tiene la mayor tendencia a existir, y lo hará, ya sea que Dios lo desee así o no. En este punto, sin embargo, una discusión acerca de la determinación o libertad de Dios respecto a la Creación nos llevaría muy lejos. Se trata, por otra parte, del tema de la sección siguiente. Sólo necesitamos en este momento mencionar que la ecuación tentativa de perfección, esencia y tendencia a existir, además de causar problemas para la primera interpretación de perfección, cuestiona seriamente la libertad de Dios.

Si aceptamos las sugerencias tentativas de que esencia, perfección y tendencia a existir son términos equivalentes, se vuelve posible una segunda extensión definicional: cantidad de esencia es equiparada con grado de posibilidad, de manera tal que la posibilidad crece cuando lo hace la esencia:

“A partir de lo anterior se entiende con el máximo de claridad que entre las infinitas combinaciones de posibles y series [mundos] posibles, existe aquélla por la cual el máximo de esencia o posibilidad es llevado a la existencia”⁽²⁰⁾.

Por tanto, dado que “composibilidad” es el término que describe la posibilidad recíproca entre dos o más seres:

“[...] hay diferentes combinaciones de posibilidades, las unas mejores que las otras, [y] hay muchos universos posibles, cada colección de

20Ibid. [[mundo] no figura en el original latino de Leibniz. Nota de A. G. Ranea].

*composables formando uno de ellos*²¹⁾.

De estos dos pasajes se sigue que el universo existente es el conjunto de compositibles "que forman el compuesto más rico"²²⁾. Y esto significa que el universo existente es el conjunto que permite que «el mayor número posible de seres sea al mismo tiempo posible²³⁾». Esto parece permitir una versión alternativa simple de la perfección: el grado de perfección varía directamente con la extensión de la composibilidad a un número mayor de seres. Esto nos permite dar una definición final de perfección:

*Def. 8 = grado de perfección = cantidad de esencia =
= extensión de la composibilidad*

Pero resulta obvio que esta interpretación simple del tema de la perfección, de ser verdadera, es desastrosa para mi anterior pretensión de haber aislado el significado de perfección, dado que ella propone una interpretación alternativa de la perfección que es muy diferente de la mía.

Sin embargo, hay algunas serias deficiencias en la Def. 8. Aunque la extensión de la composibilidad parece darnos una medida directa de la *riqueza* de un compuesto, ¿habremos de suponer que la pura extensión de composibilidad, una medida estrictamente lógica del grado de posibilidad mutua, es el significado radical primario de los pretendidos sinónimos perfección, esencia, y demás? Lo dudo. En primer lugar, parece claro que la simple extensión de composibilidad no agota

21Leibniz a Bourguet, diciembre de 1714, GP III, 573; Loemker, 662.

22Ibidem.

23De *rerum originatione radicali*, GP VII, 304; Wiener, 349.

la noción de perfección tal como usualmente la entiende Leibniz. La extensión de composibilidad puede decirnos ciertamente, por ejemplo, *cuántos* seres forman un conjunto y, en general, a mayor número de compositibles - es decir, a mayor extensión de composibilidad -, mayor perfección. Sin embargo, no debemos olvidar el otro elemento de perfección sobre el que Leibniz insiste: la perfección de un mundo depende de efectos máximos con mínimos esfuerzos⁽²⁴⁾. De acuerdo con esto, el principio de perfección es un principio de economía (o, de manera diferente, un principio optimal, extremal o variacional); o, siguiendo la adecuada terminología de Rescher, es un principio «minimáximo».

Asimismo, tal como hemos visto, la formulación leibniziana de un principio minimáximo es una expresión proporcional, una *ratio* matemática. Por tanto, Def. 8 es insuficiente precisamente en tanto que expresa solamente un elemento de la noción de perfección, es decir, el elemento de maximización. Def. 8, por ejemplo, sería perfectamente correcta tal como se la ha enunciado sólo en el caso en que los denominadores (conjuntos de leyes) fueran todos iguales. Sin embargo, sería insuficiente para calcular la perfección en todo los casos en los que los conjuntos de leyes no fueran equivalentes.

Hasta el momento mi argumento depende de una distinción que tiene que ser mantenida para entender a Leibniz. La distinción es entre maximal y optimal. Un conjunto maximal es aquél que está enteramente completo sin importar de qué; un conjunto optimal es aquél que se encuentra maximizado pero respecto a algún parámetro. Por ejemplo, resulta intuitivamente obvio que mientras que la población de los EE. UU. podría ser maximizada, no sería a la vez necesariamente optimizada en lo que respecta a la conveniencia, confort, belleza y demás. Está claro que Leibniz entiende su principio de

24 *De rerum originatione radicali*, GP VI, 303; Wiener, 347. Subrayado por el autor.

perfección como un principio de optimización²⁵⁾. Pero cuando habla de un conjunto de posibles, sólo habla del elemento maximizado en el conjunto. Así, si yo señalara al conjunto A y dijera que la extensión de composibilidad de A es n, y luego señalara al conjunto B con una extensión de n + 1, no sabría aún cuál de los dos, si A o B, es optimal y por consiguiente más perfecto.

Esta consideración parece excluir toda esperanza de que "extensión de composibilidad" sea el significado original de perfección. El criterio de extensión de composibilidad es útil para comparar mundos, pero es insuficiente para determinar cuál de ellos es de hecho el más perfecto. Puede tomar los conjuntos máximos, pero ignora la comparación entre conjuntos de leyes, comparación necesaria para encontrar el conjunto optimal. Así, la extensión de composibilidad es una buena medida inicial de perfección, pero solamente con la necesaria advertencia de que la composibilidad no nos cuenta toda la historia. Como Leibniz mismo nos dice:

"En verdad siempre hay en las cosas un principio de determinación que se basa en la consideración de máximo y mínimo, de manera tal que el máximo efecto sea obtenido con el menor gasto, por así decirlo"²⁶⁾.

En base a estas consideraciones creo que podemos tentativamente excluir la posibilidad de que la Def. 8 sea un significado primario de perfección, aunque traeré a colación otros argumentos en la siguiente sección. Por el momento parece que podemos ofrecer Def. 1 como el significado más plausible de la perfección leibniziana. Pero

25Véase, por ejemplo, *Essais de Theodicée*, §212-215, [GP VI, 245-247, agrega A. G. Ranea], o [*De rerum originatione radicali*, agrega A. G. Ranea], GP VII, 303; Wiener, 347.

26*De rerum originatione radicali*, GP VII, 303; Wiener, 347.

sería riesgoso si consideramos a esto como la conclusión final en este punto. En efecto, en base de lo que hemos visto, parecería que, si la perfección tuviera solamente este significado particular, entonces Dios no habría tenido alternativa en cuanto a qué mundo elegir dado que, como lo señalaran los críticos de Leibniz, era *necesario* que creara el mundo más perfecto. Podría mostrarse, pues, en contra de mis propias pretensiones, que el Dios de Leibniz no era libre. Sin embargo, creo que una discusión final del concepto de perfección en relación con Dios y la mecánica de la creación refutará esta crítica.

III. Dios, el divino y cósmico matemático

Parece problemático poder decidir qué noción de perfección tenía realmente Leibniz. Pienso que el callejón sin salida en el que hemos desembocado es en parte culpa de Leibniz y en parte mía. Por un lado, no creo que Leibniz haya nunca enunciado clara o consistentemente su punto de vista final acerca de la perfección. Ahora, sin embargo, creo que puedo al menos indicar los sitios problemáticos en su enunciado, e indicar una interpretación consistente. Por otro lado, la perfección no puede ser entendida por completo salvo dentro del contexto de la libertad de Dios en su elección de este mundo, un contexto que aún no he discutido. Así, mi interés más fundamental ahora será exponer tanto como sea posible el papel de Dios en la creación del mundo.

Brevemente, el bosquejo esquemático de mi discusión de la libertad de Dios es como sigue. La libertad de Dios en Su elección del mundo se basa según Leibniz en la separación de las facultades intelectuales de Dios. En particular, el intelecto y la voluntad de Dios son distintas y están separadas. Leibniz habla de Dios como si estuviera obligado por dos clases de necesidad, cada una de las cuales corresponde a una facultad separada. Los dos tipos de necesidad son la necesidad metafísica y la necesidad moral. La naturaleza intelectual de Dios es como es debido a que es metafísicamente necesario que Dios sea el tipo de Ser que es. Pero la necesidad moral, es decir, las

inclinaciones que actúan sobre Su voluntad, le permite a Dios que Su voluntad sea capaz de elegir libremente, dadas las conclusiones de Su intelecto. Leibniz sigue aquí rigurosamente el venerable dictum escolástico “el intelecto informa a la voluntad”⁽²⁷⁾.

Rescher⁽²⁸⁾ explica la relación entre la necesidad metafísica y la necesidad moral con la ayuda de su uso doble de la noción de analiticidad infinita. Esto es, los cálculos *sub ratione possibilitatis* y las conclusiones de Dios acerca de la perfección de cualquier mundo lógicamente posible dependen de la peculiar y única habilidad del intelecto de Dios para efectuar lo que equivaldría a un cálculo infinito de infinitos cálculos. Más aún, la cadena causal que conecta la Bondad Divina metafísicamente necesaria con la (sólo moralmente necesaria) elección libre de este mundo particular mediante la Voluntad Divina es una cadena infinitamente analítica. Rescher señala aquí que existe una cadena infinita de razones suficientes, ya sean libres o necesarias, para la elección de Dios.

El análisis de Rescher parece ser sin embargo incompleto. Su discusión de la elección de Dios del mundo se concentra específicamente en el papel del Intelecto Divino en sus modos analíticos necesariamente infinitos. Es evidente que resulta importante que entendamos esto. Pero lo que debemos tener en cuenta es que, con anterioridad a cualquier cálculo hecho por el intelecto, éste debe tener un criterio o standard de acuerdo con el cual calcula. El intelecto ha de ser instruido acerca de qué debe buscar. En otras palabras, antes de efectuar el análisis infinito para hallar el mundo más perfecto, Dios tiene que haber hecho una elección del criterio que Él habría de usar. Pero la base de su elección es la Voluntad Divina. Sabemos, como Leibniz nos dice, que Dios eventualmente eligió el principio de perfección como criterio de cálculo. De esto se sigue que Dios concluyó por elegir el más perfecto de los mundos. Pero en este punto regresamos a nuestro problema acerca del

²⁷Véase, por ejemplo, *Discourse*, §2, [GP IV, 427-8, agrega A. G. Ranea].

²⁸Rescher, N., op. cit., 43-7.

significado del principio de perfección y su relación con Dios.

Está claro que Leibniz vacila acerca de cómo considerar a la perfección. En algunos lugares se trata de una cantidad simple - extensión simple de composibilidad lógica. Desde este punto de vista, la perfección no es sino la maximización simple de la existencia. En base a esta interpretación se sigue que un mundo con $n + 1$ seres es más perfecto que otro con sólo n seres. Sin embargo, de acuerdo con esta interpretación las afirmaciones de Leibniz acerca de que Dios es un matemático, (por ejemplo, "se entiende ahora maravillosamente cómo en el origen mismo de las cosas se ejerció cierta matemática divina o mecánica metafísica") son ociosas, dado que en este caso la única habilidad matemática que se requiere de Dios es la capacidad de contar⁽²⁹⁾. Debo pensar que el Matemático Divino leibniziano habría de ser un poco más sutil que eso.

Por otra parte, los cálculos de Dios adquieren una dimensión mucho más compleja si se entiende la perfección con el significado básico expresado en Def. 1. De ser así, las comparaciones que ha de hacer Dios son infinitamente más difíciles que meramente contar, puesto que cada mundo ha de ser comparado respecto tanto de la simplicidad de sus leyes como de la abundancia y variedad de sus seres. Por cierto, esta tarea comparativa esta más de acuerdo con el Matemático Divino. Sobre la base de esta interpretación, es decir, tomando a la perfección tal como se la define en Def. 1 como el significado original en lugar de considerar como primaria a la Def. 8 - extensión simple de composibilidad, aclaramos la relación entre perfección, esencia, existencia y composibilidad, y a la vez preparamos el terreno para clarificar el papel de Dios como Geómetra Divino. Lo que perdemos con esta interpretación es el derecho a tomar literalmente muchos de los enunciados de Leibniz acerca de la perfección; es decir, aquellos enunciados que parecen asignar al término una medida cuantitativa puramente simple, como "cantidad de ser". Es decir, debemos sostener que en estos textos Leibniz

29 *De rerum originatione radicali*, GP VII, 304; Wiener, 348.

está confundido, o bien es inconsistente o descuidado (o alguna combinación de todo ello) en su presentación. Creo que esta interpretación es inevitable.

Interpretar como original a la perfección como se define en Def. 1 aclara ciertamente tanto el papel de Dios como matemático como la relación entre perfección, esencia, existencia y composibilidad. Específicamente, el criterio de perfección definido en Def. 1 y extendido en Def. 2-4 es con la máxima certeza un criterio de matemático, debido al especial significado asignado al término. Esto es, la perfección no es primitiva como la noción de "ser adecuado", estar terminado o completado, propia del sentido común. Se trata más bien de un término peculiarmente abstracto que tiene significado sólo en una definición matemática. Consecuentemente, la noción de Dios de perfección sería precisamente esta noción matemática abstracta y no la noción ordinaria de perfección que encontramos en la vida cotidiana. Con esta interpretación de la perfección, Leibniz elude por completo la crítica moral de sus críticos. Así, este mundo, el más perfecto y mejor de todos los posibles, lo es solamente de acuerdo con una fórmula matemática y no de acuerdo con nuestras nociones normales, cotidianas, semejantes a las de Cándido, de la perfección - es decir, nociones morales. Asimismo, de acuerdo con esta interpretación Dios tendría que hacer algún poderoso cálculo con el fin de discernir cuál de los mundos era el más perfecto. Estos cálculos serían efectuados de acuerdo con Def. 1-4. Esta faceta de la interpretación encaja muy bien con la idea de Rescher del análisis infinito de Dios. Dada la noción matemática de perfección, resulta muy interesante decir algunas cosas específicas acerca de los detalles de los cálculos de Dios. Estos detalles específicos tienden a dar credibilidad a la interpretación de la perfección que se ofrece simplemente porque ellos encajan tan bien con la interpretación. Los detalles son como sigue.

El uso metafísico que hace Leibniz de fórmulas y ecuaciones ya fue comentado con anterioridad. Se ha hecho referencia a la "ecuación

cósmica” de Leibniz, o fórmula cósmica⁽³⁰⁾. Segundo, he señalado en otra parte que las mónadas individuales pueden ser representadas por una fórmula que expresa la «ley durable» de la generación de la serie de los estados de la mónada⁽³¹⁾. Permítaseme intentar ahora reunir estas dos referencias separadas. Una vez conectadas apropiadamente, podría arrojar suficiente luz sobre la situación como para permitirnos comprender con claridad exactamente cuáles son los aspectos matemáticos del papel de Dios el Geómetra en la selección y creación del mundo.

En primer lugar, lo que Leibniz llama “ley durable” de la serie de los estados a través de los cuales pasa una mónada durante su historia puede ser expresada en una fórmula matemática⁽³²⁾. Esta fórmula captura todos y cada uno de los estados subsiguientes de la mónada y, al hacerlo, describe y define completamente a la mónada. Por consiguiente, con sólo inspeccionar esta fórmula podemos ser capaces de catalogar todos los estados perceptuales en la biografía de la mónada, puesto que estos estados son los elementos primitivos de la existencia de una mónada. La relación de esta representación formulística de una mónada con nuestra discusión presente de la perfección es obvia. La perfección tal como se define en Def. 2 y Def. 3 está precisamente relacionada con la noción de la fórmula de una mónada en tanto que la medida de la perfección de una mónada no es sino la especificación completa de la claridad media de sus percepciones tal como la da la fórmula particular que define a la mónada. Esto es, la perfección de una mónada, tal como la define Def. 2 y Def. 3 es simplemente la suma media de los valores de la fórmula que define a la mónada. Por consiguiente, la

30Grene, M.; Ravetz, J. R., «Leibniz' Cosmic Equation: A Reconstruction», *Journal of Philosophy*, LIX/6, 141-6.

31«The Physical Theory of Leibniz», op. cit., 122.

32Leibniz a de Volder, GP II, 171; ver también GP II, 262.

perfección de una mónada es calculable directa e inmediatamente a partir de su ley o fórmula definiente, de acuerdo con las dos definiciones. Así, la noción leibniziana de la fórmula de una mónada, que él no explica, puede ser de inmediato conectada con mis Def. 2 y Def. 3. Pero cuando agregamos a esta correspondencia la otra estrecha correspondencia entre el concepto de Leibniz de la ley que define a una mónada y mi versión general sugerida de la perfección, las correspondencias parecen hablar en favor de que esta noción era también el concepto de perfección de Leibniz en sus momentos más cuidadosos.

Debo remarcar una vez más el carácter esencialmente matemático de estas nociones: Dios el Geómetra parece tener ahora un empleo bien-fundado. Sin embargo, la conexión entre mi interpretación de la perfección en Def. 2 y Def. 3, y la noción de Leibniz de la ley que define a la mónada no es la única conexión que apoya mi interpretación. Podemos efectuar otra conexión, más básica. Se trata de la conexión entre la perfección de un mundo como el dado en Def. 4 y la noción leibniziana de una fórmula cósmica.

Así como Leibniz creía que una mónada puede ser definida completamente mediante una fórmula, creía igualmente que un mundo puede ser definido algebraicamente. Más aún, las fórmulas que definen las mónadas de cualquier universo dado son cada una un valor definido de la fórmula singular que define el universo constituido por esas mónadas. De esta manera, la fórmula cósmica es una fórmula de fórmulas. Leibniz enuncia su punto de vista como sigue:

“Sostengo pues (para explicarme de manera algebraica), que si, a imitación del señor Hudde, quien pretendía poder dar una curva algebraica para el perfil de un rostro dado, se pudiera expresar por una fórmula de una Característica superior alguna propiedad esencial del Universo, podríamos leer en ella todos los estados sucesivos de todas

las partes del universo en todos los tiempos asignados.⁽³³⁾

En este punto Leibniz pretende solamente que tal representación formulaica del universo *podría* ser dada. Asimismo, puesto que "estado" en "estados sucesivos" se refiere, respecto a las mónadas, a sus estados perceptuales, vemos de inmediato las posibilidades de la conexión entre esta fórmula y Def. 3 y Def. 4. Un poco más adelante en el mismo texto Leibniz enuncia su punto de vista más concretamente:

"Por tanto pienso tener buenas razones para creer que todas las diferentes clases de seres cuyo ensamblaje forma el universo son, en las ideas de Dios, quien conoce distintamente sus gradaciones esenciales, sólo como otras tantas ordenadas de la misma curva [...]"⁽³⁴⁾

El "se podría" del primer pasaje se ha vuelto el "son" del segundo: el universo (cualquier universo) es, en las ideas de Dios, una fórmula singular de una característica superior con cada ser del universo una ordenada de la curva. Por consiguiente, cuando Dios el Matemático inspecciona el universo, lo que inspecciona son las miríadas de fórmulas que lo expresan. Es decir, Dios inspecciona "ciertas leyes del orden general de este universo posible", leyes que contienen además "los conceptos de todas las substancias individuales que tienen que entrar en este mismo universo"⁽³⁵⁾. Luego, puesto que Dios elige crear lo más

33E. Cassirer (ed.), *Hauptschriften zur Gründung der Philosophie*, Leipzig, 1924, II, 556-7 [Leibniz a Varignon, en realidad 556. A. G. Ranea]; Wiener, 185.

34Ibid., 558-9 [en realidad, 558. A. G. Ranea]; Wiener, 186-7.

35Leibniz a Arnauld, 14 de julio de 1686, GP II, 48-9; Loemker, 333.

perfecto, tiene que ser capaz de leer directamente la perfección en las fórmulas cósmicas. Esto parece forzar a concluir que la perfección es tal como se la define en Def. 4 puesto que ésta es la solución de toda fórmula cósmica que expresa los estados sucesivos de todo universo. Dado el estrecho encaje de todas estas nociones, es decir, perfección tal como está definida en Def. 2 y Def. 3, y la expresión formulística de una mónada; y Def. 4 y 5 y la expresión formulística de un universo, parece obvio que la perfección tal como allí se define no solamente es un significado de perfección, sino el significado focal para todas las nociones subsidiarias tales como esencia, existencia, realidad y composibilidad. En principio, dada la relación entre estas nociones subsidiarias y la perfección (tal como la expresa la Def. 8), parecía posible que tuviéramos una elección entre o bien que (1) alguna noción era de hecho la noción central, o que (2) todas las nociones eran equivalentes. La última elección, sin embargo, parece conducir a dificultades, dado que Leibniz parecería hablar inconsistentemente si tomamos todos los términos como equivalentes. Por otro lado, si seleccionamos uno de los términos como el primitivo, nos enfrentamos con ciertos pasajes en los que Leibniz parecería hablar como si todos los términos fueran equivalentes. Sin embargo, sobre la base de la discusión de las últimas páginas parecemos forzados a esta conclusión: hay una definición primitiva a partir de la cual todas las otras obtienen su significado, es decir, la perfección tal como la expresa Def. 1, y extendida en Def. 2. Asimismo, usando las extensiones definicionales de 3 y 4 podemos conectar otros factores relacionados, y ganar también alguna comprensión de la mecánica de la elección de Dios del mundo de acuerdo con el principio de perfección.

La noción y el uso leibnicianos de la perfección son peculiares. Si, por ejemplo, Leibniz quería decir por perfección lo que uno quiere decir cuando usa el término en la vida cotidiana (es decir, como ideal moral o estético), su creencia en que Dios sólo podía elegir el mundo mejor y más perfecto tendría al menos *prima facie* plausibilidad. Sin embargo, como vimos, "perfección" para Leibniz significa algo muy

diferente. "Perfección" es un término que tiene esencialmente significado matemático, y esto implica que este mundo es perfecto solamente si Dios, como Leibniz mismo, es un matemático. Pero, puesto que Leibniz sostiene una y otra vez que Dios es un matemático, parece seguirse que este mundo, siendo perfecto, es perfecto matemáticamente. Por tanto Leibniz parece estar de alguna manera deshonestamente aprovechándose de nuestras concepciones ordinarias cuando afirma que Dios podía y de hecho eligió solamente el mundo más perfecto. Para quienes no eran matemáticos la actitud de Leibniz fue objeto de severas críticas y rechazo. Pero, como mencioné arriba, Leibniz escapa en gran medida a la crítica de que el mundo que contiene, por ejemplo, el terremoto de Lisboa, no es claramente el más perfecto. Su escape es posible simplemente porque puede sostener que su noción de perfección no es la de Voltaire, y asimismo, da buenas razones para la aceptación de su noción como opuesta a otras. Por cierto, Leibniz se sintió obligado de tanto en tanto a hacer consistente su noción de perfección con la existencia del mal en el mundo. Pero sus respuestas son típicamente insatisfactorias para su crítico. Que hubiera intentado responder a las críticas no es extraño; era, después de todo, un cristiano. Que no haya abandonado su concepción del mundo como optimal y por consiguiente perfecto tampoco es extraño; por encima de todo era un físico matemático. Si mi interpretación es correcta, la perfección para Leibniz era una propiedad físico-matemática única del universo.

IV. Acerca de lo que Dios eligió

Si mi punto de vista es acertado, algunos aspectos interesantes de la mecánica de la creación se vuelven evidentes. Mi interpretación del contenido del principio de perfección parece, si no resolver, al menos colocar en un plano diferente a algunas de las dificultades en una de las áreas más problemáticas de la filosofía leibniana. Este área de dificultad se refiere al problema del determinismo en el mundo de Leibniz, en particular respecto a Dios. Dicho brevemente, mi cuasi-solución, que

incluye la mecánica de la creación, es como sigue.

Leibniz sostiene a menudo que Dios sólo podía elegir el mundo más perfecto dado que Él mismo lo es. Sin embargo, en otras ocasiones sostiene que Dios de hecho hizo una elección:

“Sería incompatible con Su libertad si sólo hubiera un objetivo posible de Su voluntad, es decir si sólo un aspecto del universo fuera posible.”³⁶⁾

Pero, ¿cómo puede Dios tener otras posibilidades para elegir, si, dada la noción de perfección, sólo se puede calcular un universo como el más perfecto? La única respuesta posible que podemos permitir es que Dios, para haber tenido una elección, debió haber tenido una elección respecto al criterio de perfección que deseaba usar para juzgar a los mundos. De otro modo, Él habría sido totalmente forzado, y no habría sido libre en su elección. Esto se puede ver también con facilidad en otro pasaje:

“Pero con el fin de hacerme entender mejor, agregaré que pienso que existe una infinidad de modos posibles de crear el mundo, de acuerdo con los diferentes designios que Dios podía formar, y que cada mundo posible depende de ciertos designios o propósitos principales de Dios que le son distintivos.”³⁷⁾

La mecánica de la situación es ésta: supongamos un conjunto cualquiera de conjuntos que pueden ser ordenados por rango de acuerdo

36 *Causa Dei asserta per justitiam ejus, cum caeteris ejus perfectionibus, cunctisque actionibus conciliatam*, GP VI, 441; P. and A. M. Schrecker (de.), *Monadology and Other Essays*, New York: Bobbs-Merrill, 1965, 117-8.

37 Leibniz a Arnauld, 14 de julio de 1686, GP II, 48-9; Loemker, 333.

con algún criterio particular de designio, P. El orden real del rango de los conjuntos está determinado absolutamente por las cualidades de los conjuntos mismos y no por algún percipiente. Es decir, si hay uno y sólo un criterio P, y la tarea es simplemente determinar el mundo que sea más P, entonces *hay* sólo un mundo cuyas cualidades son tales que es el más P en el conjunto. Asimismo, ese mundo existe como el mundo que tiene las cualidades más P antes de cualquier elección del criterio. Por consiguiente, si no hubiera otro criterio que P, no tendría sentido alguno hablar de una "elección" del mundo que sea más grande que P. Si el criterio P fuera necesariamente el único criterio, entonces el mundo con las cualidades más P sería necesariamente el único creado. Pero Leibniz nos dice que Dios de hecho eligió, que había más de "un objetivo posible de su voluntad", que Dios tuvo "diferentes designios". Sobre la base de nuestro modelo esto sólo puede interpretarse diciendo que hay otros criterios además de P. Por ejemplo, podría haber el criterio P o el Q mediante el cual hacer la elección. En el mundo de Leibniz esto implica que la perfección tiene más de una interpretación. Además, si no fuera esto verdad, surgiría un problema adicional: si solamente hubiera un criterio de perfección, entonces Dios habría sido forzado a elegir este mundo - Él habría sido obligado metafísicamente por las cualidades del mundo mismo a permitir que este mundo adquiriera la existencia. Pero Leibniz mismo niega específicamente que Dios fuera "forzado, hablando metafísicamente, a la creación de este mundo"⁽³⁸⁾ Es muy obvio que el intelecto de Dios estaba metafísicamente obligado por las cualidades del mundo a hacer el cálculo que de hecho efectuó. El intelecto de Dios no habría sido decepcionado en sus cálculos. Pero en lo que atañe a la elección de qué tipo de cálculo efectuar, Dios no fue forzado metafísicamente por ninguna de las cualidades mismas del mundo, sino que estaba inclinado moralmente debido a Su propia infinita voluntad. Dadas las facultades de Dios - intelecto y voluntad - y, primero, la infinita habilidad calculativa del intelecto, y segundo, la libre elección por Su

38 *Theodicee*, GP VI, 236.

voluntad de un tipo de perfección, la mecánica de la libre creación de este mundo por parte de Dios es muy clara.

Si Dios en efecto hizo una elección no fue la de qué mundo crear, sino más bien la elección de qué noción de perfección era útil como criterio para la creación. Sólo en esta interpretación es posible para Dios hacer una elección puesto que Él sólo puede elegir el mundo más perfecto. El significado físico-matemático de la perfección leibniziana no parece estar presente de manera tan extraña en la filosofía de Leibniz. Dado que Dios es un Físico Matemático, preferiría más bien elegir una noción físico-matemática de perfección mediante la cual seleccionar el mundo. Mi conclusión es, pues, que Dios no eligió el mundo sino que eligió el significado específico de perfección que funcionó como un criterio de creación.

Traducción: Alberto Guillermo Ranea