

MAL, LIBERTAD Y PROGRESO EN LA TEORÍA DE LA CONDENACIÓN DE G.W. LEIBNIZ

RAMIRO RODRÍGUEZ BELTRÁN
Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
ramiroski2002@yahoo.es

Revisión de Tema Recibido: Abril 16 de 2004 Aceptado: septiembre 27 de 2004

Resumen

En este trabajo se explica que los condenados no están condenados, que son siempre condenables, que siempre pueden ser liberados. La discusión se hace teniendo el referente del mal, de cuya autoría fue acusado Dios. Se trata de presentar la teoría de la condenación, relacionada con la libertad humana, para especificar los motivos que el condenado tuvo para condenarse. La culpa de Judas no fue precipitada por un acontecimiento del pasado, demanda la realización del acto en el presente. Se argumenta, por esta vía, que los condenados dejan al morir una cantidad de progreso disponible en el mundo, que en compensación va a ser utilizado para el mejoramiento de otros.

Palabras clave: Dios, alma, libertad, condenación, progreso.

Abstract

This article seeks to explain that the condemned are not doomed, that they are always subject to be doomed, but that they can always be liberated, too. Reference will be made to the Evil, the creation of which God has been accused of. The theory of condemnation will be presented, as related to human freedom, in order to specify the motives of the condemned to become doomed. Judas' guilt was not precipitated by an event in the past, but requires the realization of the act in the present. It is argued in this way that the condemned, on their death, leave behind a large amount of progress in the world, which will be used in compensation for the good of others.

Key words: God, soul, freedom, condemnation, progress.

RAMIRO RODRÍGUEZ BELTRÁN

Mal, libertad y progreso en la teoría de la condenación de G.W. Leibniz



CALLEJÓN, 2002

Fotografía de Johanna Orduz Rojas

Leibniz encuentra los soportes del pensamiento sobre la condenación en dos corrientes fundacionales de la subjetividad del siglo XVI y XVII: la teología y la filosofía. Ambas confluyen con sus armas metafísicas a conciliar la existencia de Dios con la del mal y de entrada resolver la pregunta enigmática de Epicuro largamente formulada en la historia de «Si Dios existe, ¿de donde viene el mal? Pero, si no existe, ¿de dónde viene el bien?» (Estrada 1997:33).

Esta contraposición entre Dios y mal es resuelta por Leibniz en la Teodicea, el libro que escribe en 1671 para defender a Dios frente a la inculpación de ser el autor del mal. La teodicea «asume la *causa dei* como la defensa de la *causa rationis* y en consecuencia como legitimación del orden racional del mundo. Esto significa que los esfuerzos modernos por comprender el enigma fundamental de la aparición del mal en el mundo no son otras cosas que justificaciones legitimadoras del orden racional del mundo» (Cardona 1998:77). Leibniz antes que Hegel lleva hasta las últimas consecuencias el estatuto de la razón al revelar el carácter racional de la realidad. Pero la realidad solo es racional en cuanto concuerda con las reglas de la razón. En este sentido la condición de que el ser es enteramente inteligible es la expresión sistemática de la conjunción en el pensamiento con el ser en tanto que se produce dentro de las condiciones propias de la razón. Ser y pensamiento, ontología y razón tienen su conclusión en Dios. Aparece así un hecho filosófico fundamental: La Teodicea hace a Dios objeto de un discurso solo en la medida en que el mal se vuelve también tematizable. Dios y mal constituyen la condición fundacional de la razón en el mundo, en el que paradójicamente el mal es disuelto dentro del bien como privación o carencia, según la definición clásica de Agustín de Hipona (Leibniz 1954:118).

Lo que propone la Teodicea es que todo es racionalizable incluyendo la actuación de Dios el cual se encuentra obligado a seguir las leyes del ser como del pensar. «Nuestros razonamientos están fundados sobre dos grandes principios, el de contradicción, en virtud del cual juzgamos falso lo que implica contradicción y verdadero lo que es opuesto o contradictorio a lo falso [...] y el de razón en virtud del cual consideramos que no puede hallarse ningún hecho verdadero o existente, ni ninguna enunciación verdadera, sin que haya una razón suficiente para que sea así y no de otro modo. Aunque estas razones en la mayor parte de los casos no pueden ser conocidas por nosotros» (Leibniz 1983:31).

El sistema de Leibniz lo constituye entonces una serie de conceptos: Dios, mal, condenación, libertad y otros que son tomados de la tradición religiosa, pero integrados en un modelo general de pensamiento, cuya arquitectura esta sostenida por los principios de razón suficiente y el de contradicción. Al asumir Leibniz la defensa de Dios, hace también de la causa la defensa de lo real como enteramente

racionalizable. «Lo real viene a significar no todo lo que existe de hecho (esto sería demasiado más bien apariencia) sino lo que existe en una forma que concuerde con las normas de la razón. Lo real es lo racional y solo esto» (Marcuse 1976:17). Como se llega a concretar más adelante, el marco ontológico de la defensa de Dios lo constituye la doctrina del ser posible, en otras palabras, que la condición de lo real es ser posible.

En el sumario del juicio al que aduce la defensa de la razón, se venían presentando una serie de objeciones que constituían en su conjunto un cuestionamiento de los valores de Dios. La más favorita y que atinaba a la cuestión de los condenados, se centraba en la injusticia divina. En el diálogo de Lorenzo de Valla con Antonio Glarea, que Leibniz cita al final de la Teodicea el problema se muestra deslindado en sus partes constituyentes y de entrada se muestran igualmente las armas con que los duelistas se batirán de frente al tribunal de la razón para asegurar el triunfo de sus tesis. Básicamente la temáticas que se van a considerar a continuación son la presciencia divina en relación a los futuros contingentes que remite necesariamente al origen del mal, la actuación de Dios al haber permitido que el mal entrara en el mundo, la teoría del mejor de los mundos posibles, el libre albedrío en la génesis de la condenación, la relación de esta acción con el tiempo y el progreso. Antonio en el diálogo dice: «He aquí el punto de la dificultad; Si Dios previó la traición de Judas, era necesario que él traicionase, era imposible que no traicionase. No hay obligación de lo imposible. No pecó pues, ni mereció ser castigado. Esto destruye la justicia y la religión con el temor de Dios» (Leibniz 1983:406).

El diálogo debe situarse en el ambiente de crisis religiosa que ocupaba a Europa a finales del siglo XVII y no era raro que se cuestionara tan duramente a la divinidad y se tomaran las pruebas como para iniciarle un juicio. Varios fenómenos culturales y sociales influyeron notablemente en esta decisión «el incremento espectacular del miedo y de la visión dramática de la vida en la cultura occidental: la peste, que asoló a Europa en el siglo XIV, continúa diezmando a la población en los siglos siguientes, y tiene una particular incidencia en Italia y la península ibérica [...] el miedo a los sortilegios, embrujos y magias. Se piensa que los padecimientos se deben a los demonios, los santos pueden curarlas pero también producir las. El miedo a la numinosidad divina, siempre enraizada en la experiencia humana» (Estrada 1977:188).

El origen del mal

Ante la pregunta formulada por Epicuro de si Dios existe ¿de donde proviene el mal? si no existe ¿de donde el bien? no se puede responder, como los antiguos, con la solución dualista de dos principios divinos contrapuestos: Un Dios bueno y

un Dios malo o apelando a la materia en la causa del mal. Leibniz parte de un presupuesto metafísico esencial: Dios es la razón de la existencia del mundo. Razón: causa, fundamento. Mundo: el conjunto de las cosas contingentes y limitadas que no tienen la razón de la existencia en sí mismas sino por el contrario se encuentra en una sustancia incorpórea que posee todo lo contrario de la contingencia o sea que «lleva en sí la razón de su existencia y que por consiguiente es necesaria y eterna» (Leibniz 1954:101). Este principio sustancial se define también por la inteligencia, el poder, la sabiduría y la bondad que hacen de Dios un ser perfecto. Luego Dios tiene que crear aunque su acción neta no corresponde a un movimiento sino es el de un elector «pues siendo este mundo contingente y habiendo una infinidad de otros mundos que aspiran a la existencia, por decirlo así, tanto como éste, es preciso que la causa del mundo haya tenido en cuenta todos estos mundos posibles para decidirse a crear uno» (Leibniz 1954:102). Lo que quiere Leibniz con la elección del mejor de los mundos posible es dejar constancia de que Dios está exigido por una verdad primera y absoluta propia de la razón, un imperativo categórico al que debe ajustarse, que reza que todo aquello que es posible exige la existencia. Luego «Dios, del cual dice Leibniz, *uno vocabulo solet appellari Deu* tuvo que elegir entre los posibles. Esto modifica radicalmente la condición ontológica de estos. Dejan de ser mera y simplemente posibles al ejercerse sobre ellos la operación de elegir, de preferir» (Ortega 1979:353).

Pero Dios crea a partir de su entendimiento y en él se encuentra no solo la naturaleza esencial de las cosas «sino la forma primitiva del bien y el origen del mal: es la región de las verdades eternas que es preciso poner en lugar de la materia cuando se trata de buscar el origen de las cosas» (Leibniz 1954:112). En cuanto a la voluntad que es la inclinación a hacer una cosa en proporción al bien que encierra, la llama Leibniz antecedente, cuando está separada y considera cada bien aparte, en cuanto bien y consecuente «que nunca deja de hacer lo que se quiere cuando se puede» (Leibniz 1954:114), y que es la sumatoria del conflicto de todas las voluntades antecedentes tanto de las que tienden al bien como de las que rechazan al mal. Por tanto Dios se va guiar en el acto de la creación hacia el bien (antecedentemente) y consecuentemente a elegir lo mejor, donde el mal está incluido. Lo que se infiere con la voluntad divina es que «no quiere del todo el mal moral y no quiere de una manera absoluta el mal físico o el dolor» (Leibniz 1954:114).

La voluntad solo interviene para crear, esto es producir fuera del entendimiento, las cosas cuyas ideas posee eternamente. Por esta razón la Teodicea exculpa a Dios de ser el autor del mal ya que no lo ha producido queriéndolo sino pensándolo y lo ha pensado existiendo. Lo que sucede es que Dios no es la causa del mal por su voluntad ya que esta tiende exclusivamente al bien. «Hay verdaderamente

dos principios, pues están ambos en Dios y son su entendimiento y su voluntad. El entendimiento suministra el principio del mal sin ser empañado por él, sin ser malo, representa las naturalezas como ellas son en las verdades eternas, contiene en si la razón por la cual el mal es permitido, pero la voluntad no se dirige más que al bien» (Leibniz 1954:216). Lo que implica pretender relativizar el mal al quitarle existencia y reducirlo a un concepto relacional como carencia o privación de bien de acuerdo a la definición de Agustín de Hipona. En este sentido el entendimiento de Dios es la causa ideal del mal, una causa deficiente, *privatio boni* que tiene por consecuencia una gradación ontológica: «Pues así como un menor mal es una especie de bien, del mismo modo un menor bien es una especie de mal» (Leibniz 1954:102).

El origen del mal se relaciona con la armonía preestablecida por Dios que exige que los pequeños matices, las imperfecciones constitutivas de la naturaleza de las sustancias individuales, sean parte de la totalidad armónica. Se prevé con el sistema de la armonía, un orden natural divino que integre, como sucede en el caso de los números, elementos dispares dentro de un conjunto, formando parte de la propia lógica a que está sujeto el todo armonioso. El Dios de Leibniz busca el orden y la armonía y al preguntar porque debe ser el mal constitutivo de ese todo, la respuesta solamente puede ser apelando a la naturaleza esencial de las cosas.

Debe admitirse entonces que Dios ha dado cabida al mal en el mundo, aunque era posible haber elegido otro mundo donde no existiera el mal, lo que obliga a decir que «la mejor parte no es siempre la que tiende a evitar el mal, pues puede ocurrir que este sea acompañado de un bien mayor» (Russell 1977:354). En conclusión, Dios no puede crear nada malo, ni de él puede provenir la maldad porque se negaría así mismo.

Dimensiones del mal

Los esfuerzos de la Teodicea por sacar libre de toda culpa a Dios del proceso seguido en su contra, se centran en una serie de demostraciones de porque Dios no es el autor directo del mal. La cuestión del origen de este, apelando a explicaciones cósmicas de herencia lógico matemática, es un argumento en que Dios actúa en la permisión del mal por una necesidad lógica, las verdades eternas en el entendimiento divino, y por una necesidad moral basado en el fundamento de crear el mejor de los mundos posibles. Acude a la armonía preestablecida que supone la existencia del mal como pequeñas imperfecciones o matices característicos del todo. La minusvaloración que realiza del mal tiende a quitarle positividad, «el mal no tiene ser, el mal no es (el ser y el bien coinciden, *convertuntur*) el mal es “simplemente” ausencia: ausencia de bien» (Gesche 1995:24), no de otra manera

podía defender la bondad y la justicia de Dios duramente criticadas durante el proceso. Incluso frente a una objeción que podía haberle hecho cualquier adversario «de que el mundo pudiera existir sin el pecado y sin el dolor» (Leibniz 1954:103) responde que entonces no podía haber sido el mejor porque Dios lo había sopesado antes de crearlo. En el mejor de los mundos estaban incluidos todos los predicados que le corresponden: el pecado y el dolor, las buenas acciones y las malas acciones. Es verdad que podrían imaginarse mundos sin mal pero sería muy inferior al mundo presente.

Lo que hace Leibniz es desenvolver sus armas metafísicas para poner orden al mal y poder integrarlo dentro del plan de la armonía preestablecida donde se puede captar en su origen, significación y justificación de Dios. Con esta intención acude a una clasificación, ya clásica en filosofía, en mal metafísico, físico y moral. «Se puede tomar el mal metafísico, físico y moral. El mal metafísico consiste en la simple imperfección; el mal físico en el sufrimiento y el mal moral en el pecado» (Leibniz 1954:113). El núcleo de este último mal lo constituye una estructura de conceptos en torno a la idea de libertad y de la razón de cuyo centro se derivará la exposición del tema de la condenación.

La lógica discursiva de la Teodicea, considera al mal moral y físico como una bifurcación del metafísico ya que este considera que el hombre viene al mundo dotado de una serie de imperfecciones originales, condición que de no existir se haría el hombre igual a Dios, lo cual no es posible. El sufrimiento humano expresado en el dolor y la muerte, lo mismo que la condenación, irán aparecer en el mundo como inevitables y reales a como se presenta el mal metafísico. Al compaginar mal y criatura Leibniz escamotea el mal al dejarlo como una imperfección original, es decir el mal no tiene ser sino es parte de lo mejor y lo conveniente. Globalmente el *être supreme* de la razón al consignarlo en Dios no admite el mal en el mundo, sino como un problema exclusivamente teórico que se le plantea al ejercicio de la razón.

El mal metafísico

El mal metafísico lo sitúa Leibniz en la región de las verdades eternas, como anterior a todo pecado (original). Es un mal inherente a la finitud y contingencia humana «pues Dios no podía dárselo todo sin hacer de ella (la criatura) un dios; por lo que era preciso que hubiera diferentes grados en la perfección de las cosas y que hubiera también limitación de todas clases» (Leibniz 1954:120). El mal metafísico es por tanto una consecuencia necesaria de la limitación originaria de las criaturas. Para explicar esta condición, se apoya Leibniz en el principio de la inercia natural de los cuerpos de Kepler, fundado en el ejemplo de que si en un

río se colocan varias embarcaciones cargadas de diferente modo, sucederá que los barcos más pesados navegarán más lentamente que los otros. La causa de este retraso no hay que verla sino en el hecho «de que la materia está inclinada originariamente a la tardanza o a la privación de la velocidad» (Leibniz 1954:118).

Esta inercia de la materia se puede comparar con la imperfección de las criaturas, así como los defectos que se pueden encontrar en las acciones y cualidades de estas, las veremos en la lentitud de la embarcación cargada mientras que la corriente del río que arrastra a esta la podemos ver como la acción de Dios que produce y conserva lo que hay de positivo en las criaturas. La corriente de agua es la causa del movimiento, pero no la del retraso; Dios es la causa de la perfección en la criatura y en sus acciones, pero la limitación es la causa de sus efectos. Así como la corriente del río, no es la causa del retraso del barco, tampoco Dios es la causa del mal.

De esta manera Leibniz saca un as de la manga al afirmar sin tapujos que «el bien resulta de una causa íntegra, el mal de cualquier defecto» (Leibniz 1954:121). Lo que Leibniz construye es una metafísica de las imperfecciones para buscar la causa del mal. Por tanto el mal metafísico es necesario en virtud de la naturaleza de la creación, idea que ya estaba en los textos de Platón. Sin embargo, Leibniz va a apelar más al *Timeo* para desarrollar la tesis de que el mundo trae su origen en el entendimiento unido a la necesidad, que al *Banquete* que es un texto más de ruptura ya que fue la fuente de inspiración del idealismo, en cuanto mal como causa final, en la figura del prometeo moderno: el hombre quería ser como Dios y pecó.

Mal físico

El mal físico corresponde al sufrimiento, al dolor, a todas las penurias que atormentan más sensiblemente a todos los hombres. Se puede definir como todo aquello que se opone al bien físico. Leibniz consolida la acción de Dios como justificatoria de la existencia del dolor aduciendo el carácter imperfecto de la naturaleza humana y como un requerimiento del conjunto de la armonía preestablecida. Pero la parte clave para que Dios haya decidido permitir el mal físico, es la más adversa al clamor del hombre ante el sufrimiento. Dios no quiere de manera absoluta el mal físico, sino que «lo quiere muchas veces como una pena debida a la culpa y con frecuencia como un medio propio para un fin, es decir para impedir mayores males o para obtener mayores bienes» (Leibniz 1954:114).

Por varias razones subsiste el mal físico en el mundo. La primera para castigar al hombre debido a sus imperfecciones morales a la manera ejemplar como castiga

un padre a su hijo por alguna infracción cometida. Con esta forma punitiva de obrar Dios, le sirve para legitimar el castigo en el mundo, pues toda obra mala requiere ser pagada a fin de que sirva de lección moral. Leibniz cierra los ojos ante la forma de sociedad donde muchos hombres no son castigados por realizar crímenes atroces, y a cambio le coloca al mal la función de servir de medio para lograr alcanzar un más grande bien. Persiste en la posición agustiniana de quitarle identidad y consistencia al mal para reducirlo a simple carencia de bien. La relación que asume el mal físico para el conjunto de la armonía preestablecida es la de Dios que «cuida del universo como de un todo conjuntado y articulado y tiene infinitud de razones para no impedir los sufrimientos, ya que el mal puede causar un bien. Por eso, Dios no solo lo permite sino que sabiamente lo hace posible y concurre a él» (Estrada 1997:208). Es claro que Leibniz en la Teodicea se apoya más en la dogmática cristiana que en una argumentación sólida para llevar este mal ante el tribunal de la razón. La evidencia empírica demostraría la culpa de Dios por haber permitido todo mal con lo que el edificio racional se vendría abajo como un castillo de naipes.

El mal moral

Adán pecador o Adán no pecador. En la primera acción Adán toma el camino del mal, el dolor, el castigo y la condenación, pero también puede elegir salvarse y no pecar. La decisión que tomó fue de un modo originario: sin ser coaccionado por Dios. Elige y hace del acto de pecar un acto libre. En el segundo momento Adán no pecador, estaría determinado por Dios. No habría mal ni libertad. Sería un Adán indiferente ante los actos. No se abriría su deseo porque no hay disyuntiva hacia donde inclinarse. Adán es otro yo.

Cuando Dios decide elegir la serie en donde Adán es pecador, escoge lo conveniente y al elegir obra según el principio de lo mejor. Crea por tanto el hombre libre para que este pueda realizar el bien moral. Es un precio que tiene que pagar por haber dado la libertad al hombre. «Y en este sentido es el que Dios permite el pecado, pues faltaría a lo que él se debe, a lo que debe a su sabiduría, a su bondad a su perfección, si no siguiese el gran resultado de todas sus tendencias al bien y sino se escogiese lo que es absolutamente mejor, no obstante el mal de culpa que aquí se encierra por la suprema necesidad de las verdades eternas» (Leibniz 1954:115).

Dios por tanto no es culpable del pecado. Lo fue Adán, Sexto Tarquino o Judas que eligieron libremente. El tema del mal moral es la libertad del hombre. Sea la siguiente proposición de existencia: Un Adán no pecador no es contradictorio con su opuesto pero «a nivel de las proposiciones llamadas de esencia es contradictorio

que dos y dos no sean cuatro» (Deleuze 1987:1). La proposición relanza las siguientes definiciones: «Necesario es aquello cuyo contrario implica contradicción. Contingente, lo no necesario. Posible lo que no implica la necesidad de su existencia. Imposible lo que no es posible» (Samaranch 1983:137). Dios es una sustancia necesaria ya que tiene la razón de su existencia en sí misma, lo cual no es contradictorio que se derive lo contingente de su existencia «y sobre todo, se deduce de ellas la distinción entre la necesidad bruta y necesidad hipotética. La condenación de Judas es solamente de una necesidad hipotética» (Samaranch 1983:138).

Sobre el problema de Dios como autor del pecado, se puede decir que es necesario que Dios lo hubiera creado, porque estaba obligado por el principio de lo conveniente, escoger el mejor de los mundos posibles, que le presentaba el entendimiento en el que la voluntad ejecuta la elección direccionada por el bien. Por tanto Dios no quiere el pecado, lo admite por el principio de lo mejor, por el bien y a causa de la armonía preestablecida. «Por consiguiente el fundamento del mal es necesario, pero su nacimiento no por esto deja de ser contingente; es decir que es necesario que el mal sea posible, pero es contingente que sea real» (Leibniz 1954:483). Por tanto si Dios no quiere el pecado, queda probado de una vez por todas que Dios no es el autor del mismo.

Sobre la libertad

Leibniz es consciente de que «hay dos intrincados laberintos en los que la razón suele frecuentemente extraviarse: el uno se refiere a la magna cuestión de la libertad y de la necesidad especialmente en sus relaciones con la producción y el origen del mal» (Leibniz 1983:6). Para salir del laberinto, dispone Leibniz del hilo de Ariadna para conducir la razón extraviada por la luz del saber. Es decir propone hacer una demarcación de lo que es la libertad, situarla dentro del mundo real y refutar por la vía del razonamiento los argumentos de los condenados: Judas, Sexto Tarquino.

Leibniz demostrará que si bien Dios prevé que Judas y Sexto Tarquino se condenan, no es imposible que lo que está previsto no suceda. El condenado nunca está condenado, sino que sigue siendo siempre condenable. Parte de la definición de libertad tomando como referencia los términos elaborados por Aristóteles: «que habla de espontaneidad cuando el principio de actuación está en el agente y de libertad cuando se trata de espontaneidad con elección, con lo que un ser es tanto más espontáneo cuanto más fluya el acto de su propia naturaleza y cuanto menos alterado se vea por las cosas externas, y es más libre cuanto más capacidad de elección tiene, esto es, cuanto más puro reposado sea su discernimiento; la

r espontaneidad tendría que ver con la potencia y la libertad con el conocimiento» (Panadero 1990:XLVI).

Esto quiere decir que la voluntad es libre cuando el principio de acción está en un agente que actúa siguiendo la razón y la reflexión y que excluye la necesidad lógica o metafísica, en cuanto su opuesto implica contradicción ¿Qué quiere decir esto? Cuando Antonio le cuestiona a Lorenzo de Valla en el diálogo antes citado de que Dios al prever la traición de Judas considerara necesario que Judas traicionase y era imposible que no lo hiciese. Lorenzo le responde desde la lógica: «No es imposible que lo que está previsto no suceda, pero es infalible que sucederá» (Leibniz 1954:406). Si nos ponemos en los zapatos de Judas esto es una buena noticia, porque en el mundo las posibilidades tienen la fuerza para existir, por tanto es posible que Judas no traicione a su maestro, o sea no es necesario que Judas se condene, con lo cual se salva de todo peligro la libertad. Ciertamente Judas traiciona a su maestro pero no está en contradicción con su contrario. La traición de Judas es solamente una necesidad hipotética ya que «todo lo que sucede ha de tener buenas razones para ser así. La indiferencia o indeterminación es inadmisibles porque es irracional» (Panadero 1990:XXI).

Se subraya que la necesidad hipotética se enclava entre las posibilidades. ¿Qué es lo que lleva a Judas a condenarse? La pregunta encierra la cuestión principal de los motivos para entender porque Judas se condena y reproduce en el presente su condenación. En alguna parte dice Leibniz que los motivos son el tejido del alma. ¿Qué quiere decir Leibniz con motivos? «Conviene considerar, sin embargo que lo que determina la voluntad a actuar, no es el bien mayor, como se piensa ordinariamente, sino más bien alguna inquietud actual y por lo común la que es la más apremiante» (Leibniz 1982:213).

Obsérvese que los motivos se refieren «a alguna inquietud actual», y en el mismo texto de los Nuevos Ensayos dice que «son deseos, porque son apremiantes». El término es evocador. «Dirá (Leibniz) que lo que Locke llama inquietud es precisamente ese hormigueo que no cesa en ningún momento como si mil pequeños resortes (se movieran)» (Deleuze 1987:2). Entonces los motivos son disposiciones del alma, miles de percepciones e inclinaciones que se mueven elásticamente en el ya y el ahora. No son cosas residuales provenientes del pasado, impulsadas por los recuerdos. Lo que tiene el alma es un hormigueo constante con el que se inician los motivos, que son los que inclinan. Con la expresión «inclinan» se está queriendo decir la reunión de las pequeñas percepciones e inclinaciones para producir un motivo. «A la volición perfecta concurren diversas percepciones e inclinaciones, y aquella es resultado del conflicto entre estas» (Leibniz 1954:223).

Se puede afirmar la posición sobre el acto libre: «El acto libre será aquel que efectúe la amplitud de mi alma en tal o cual momento, en el momento que lo hago» (Deleuze 1987:3). Se puede acordar que algo está pasando en el yo de Adán, de Judas o de Sexto Tarquino. Ese algo lo expresa en su plenitud en el presente, por eso es el yo que se está manifestando. «¿Peca Adán libremente?, eso quiere decir que su alma, en ese instante ha adquirido una amplitud que se encuentra ampliamente satisfecha por el olor y el gusto de la manzana y por las sollicitaciones de Eva» (Deleuze 1989:94). La raíz del pecado de Adán está causada por motivos que proceden de las pasiones que no limitan para nada la espontaneidad, ni la libertad, ya que un acto es tanto más libre cuanto más fluye de la naturaleza interna del hombre. El motivo es entonces la verdadera inclinación del alma, no es tampoco una determinación interna, ni algo que ocurrió en el pasado sino es la expresión del presente. Así el acto libre de pecar que realiza Adán viene a ser la amplitud del alma en cierto instante, motivada «por mil resortes» o inclinaciones que empujan su voluntad a actuar. Esta amplitud es la expresión más clara de lo que el alma misma es, esto es su presente viviente.

Por tanto el acto de pecar de Adán es de tal envergadura que es capaz de expresarlo en su totalidad como sujeto. Expresa el predicado: yo Adán pecador, luego es un acto perfecto que se está dando en un tiempo específico, en una duración perceptible. Aquí el tiempo presente es muy importante, pues algo se está moviendo: «Cuando se trata de mostrar en que consiste la inclusión, Leibniz parte siempre del acto que se está haciendo, no del acto hecho. Escribo en la Monadología, es decir que estoy escribiendo, en las cartas a Arnaud: Viajo estoy viajando» (Deleuze 1987:4).

La condenación

¿Quién es Judas? ¿Por qué se condena? ¿Que pasa con su libertad? No existen precedentes históricos que atenúen el acto de Judas. Se han cometido crímenes aberrantes por hombres de carne y hueso iguales a Judas, y sin embargo su registro no ha quedado en la conciencia colectiva con la misma fuerza e intensidad como la ocasionada por este hombre. En el mundo no existe nadie al que se haya execrado tanto de sus actos como Judas, hasta el punto de poner en escena el drama de la condenación y esto de desde hace dos mil años.

Leibniz no desconoce que está siguiendo los pasos a un condenado. El optimismo de lo mejor o de lo conveniente, que infunde en la elección del mejor de los mundos posibles, le sirve como pretexto para atenuar los efectos negativos de la condenación. Mal y Dios se compaginan. Los condenados lo hacen a la vez con el mundo. Una economía resultante de la condena los deja como los directos

responsables del progreso. Pero Judas se condena. El pronóstico de está condena vendría a hacer como un paredón para Judas en lugar de la horca. Pero Leibniz desaprende el camino que siguió la teología cristiana, para justificar a Judas de su acto. Hace una disección en el alma y descubre una en ebullición.

«Creo que la razón fue la disposición de ánimo en que murió, a saber, el odio contra Dios, en que el ardía al tiempo de morir y en ello consiste la naturaleza de la desesperación. Este odio fue suficiente para la condenación» (Leibniz 1983:159). Judas «ardía» pero esto no es una representación mental. Es algo real que le esta pasando. El tejido del alma está hecho de verdaderos resortes que bullen odio hacia Dios. Tiene el único predicado que lo identifica. Odiar en tiempo presente. «La gran idea de Leibniz es que el condenado no paga por un acto abominable que ha hecho, la condenación es del presente, solo hay condenación en el presente» (Deleuze 1987:5).

Judas no trae nada del pasado para su condenación. Es un hombre que está viviendo intensamente ese único predicado, hasta la hora de su muerte, «mientras abandona el cuerpo, el alma no está ya abierta a nuevas sensaciones externas, se apoya tan solo en sus últimos pensamientos, con los que no cambia nada, sino que agrava, la disposición en que se hallaba en el momento de morir» (Leibniz 1983:160).

Leibniz lo llama «alguna inquietud actual» a ese único motivo que es la picazón persistente en su alma, que fluye espontáneamente de su interior. Es el alma toda en ejercicio, en su máxima amplitud que alcanza a tener, de ahí que odiar a Dios es todo lo que sabe hacer. No es un odio acumulativo que lo lleve a odiar. Es un *continuum* que son todos los instantes del tiempo de Judas que se suceden bajo el mismo motivo. Pero este hombre no sufre por la aversión a Dios, su alma se deleita. El yo lo expresa pero lo oculta para sonsacar unas quejas contra todo lo que existe. «Se trata de esa justa especie de queja que elevan los condenados diciendo que han nacido, que han sido arrojados a este mundo, que se han encontrado con tiempos, con hombres, en ocasiones y en condiciones tales que no han podido menos que sucumbir [...] maldecirán la naturaleza de las cosas, deseando que pierdan su fecundidad. Maldecirán a Dios cuya felicidad se basa en la desgracia de los otros» (Leibniz 1983:193).

Judas no es el único. Una amplia lista de hombres cae bajo el tipo de condenados. «hay que admitir como seguro que todos aquellos a quienes no agrada el gobierno de nuestro mundo, a quienes parece que Dios habría podido hacer mejor ciertas cosas, y también a los que arguyen por el desorden de las cosas, que ellos imaginan ser así, a favor del ateísmo, son odiadores de Dios» (Leibniz 1983:202).

Los motivos que tienen los condenados son igualmente poderosos «quien quiere distinta la naturaleza, las cosas, el mundo, el presente: éste tal desea un Dios distinto de lo que Él es» (Leibniz 1983:204). Si fueran justificables las quejas de los condenados, se tendría un efecto devastador: el condenado tendría los argumentos para justificar su maldad, diciendo que esta les vino desde su nacimiento. De aceptarse la argumentación se convertiría en un problema peligroso. Piénsese en la gravedad jurídica que tendría el que se justificara los autores de las matanzas por que su maldad era instintiva o natural.

Leibniz procurará hacer añicos la justificación, porque rompe con la idea de la libertad y negaría la responsabilidad del hombre. «Los condenados no están absolutamente condenados sino que siguen siempre condenables» (Leibniz 1983:205). Hay diferencias entre ambos términos. La necesidad absoluta que tienen los condenados de considerarse así mismos como tales, remitiría al efecto contrario de justificar su maldad por razones distintas a su voluntad. Pero cuando dice «condenables» es otra forma de decir que no es absolutamente necesario que un hombre se condene, sino que lo es cierto con respecto al mundo contingente. Se puede incluso afirmar que los condenados pueden tener la libertad de obrar de otra manera, pero que no lo quieren hacer. Permaneciendo malos no quieren salir del estado actual de su alma, lo que supondría que no habría necesidad de justificar sus sufrimientos, acusando a Dios de ser falto de justicia o por otra reclamación.

Esto propicia la cuestión de porqué siendo siempre condenables y pudiendo salir de su condena, no lo hacen. «Leibniz no considera como inverosímil, o como imposible que un condenado salga de la condenación. ¿Que bastaría? Que su alma deje de vomitar mundo. Vomitar mundo es guardar en su departamento, en su región clara, solo ese predicado mínimo: el odio a Dios. Bastaría que su amplitud de alma aumente un poco, por poco que sea y de golpe el estaría descondenado. Pero ¿porque hay muy poca oportunidad, aún en el límite él no lo hará nunca? Porque en ese estado de amplitud, lo es llenado por el único predicado: Dios te odio» (Deleuze 1987:6).

Según las proposiciones de existencia lo anterior encierra un argumento válido: no es imposible en el mundo contingente que Judas no se condene, pero es cierto que se condena. Bien podría liberarse, ¿pero a quien no le gustaría mantenerse en un gozo perpetuo? Entonces ¿por qué descondenarse? Por el lado de Dios, podría decirse que podría también salvar a los condenados para evitar cualquier objeción en su contra, pero en Leibniz el problema no es tan fácil de solucionar, mucho menos cuando Dios está obligado a seguir las leyes de la razón. Si fuera posible la salvación de todos los condenados, no sería este mundo el mejor de

los posibles y Dios habría caído en error. El mundo efectivo es porque es el más optimo. Este término radicaliza un presupuesto clave en el pensamiento de Leibniz «la optimidad del mundo es previa a la contemplación de su contenido. El mundo a su juicio, no es el mejor porque sea como es, sino viceversa, es como es, fue elegido para existir, porque era el mejor» (Ortega 1979:354).

El principio de individuación no acepta que haya dos individuos semejantes en el universo ya que si existieran iguales, las cosas empezarían a suceder de la misma manera. Lo que es un imposible. La indignación de muchos condenados de no haber nacido en otras circunstancias de espacio y tiempo tiene su explicación, en este principio. La diferencia está dada por el espacio y el tiempo en que se encuentran «en cuanto el uno es éste de aquí y el otro esté de ahí» (Leibniz 1983:201). Las almas están individuadas es decir llegan a ser estas gracias al lugar y el tiempo que determinan su historia. El individuo es actualización de singularidades preindividuales y eso implica una tácita diferenciación. «Es como si alguien se indignara de no ser el mismo otro» (Leibniz 1983:216). Judas puede sostener que podía haber sido otro hombre en diferentes circunstancias, pero ya no sería Judas, no habría un yo que se condena y no existiría la condenación. Al decidirse Dios por la serie de Judas se condena, pensó en el conjunto de la armonía universal y no como entidad separada del todo.

La forma del progreso

El condenado Judas renuncia voluntariamente a una claridad o conocimiento distinto, en virtud del acrecentamiento del odio que le impide dar cabida en su alma a otras impresiones y percepciones. Es un alma que no ha sabido desplegar en toda su magnitud, que no ha podido conocer todo lo que es ella misma, y por el contrario ha renunciado al progreso que le corresponde. De ello se desprende que progreso significa cuando un alma es capaz de ampliar su dominio hacia un conocimiento distinto. Este puede entenderse como «a) puro cambio nacido de la espontaneidad de la sustancia y b) como acrecentamiento de la perfección, es decir de conocimiento, en las almas dotadas de inteligencia» (Samaranch 1983:198).

En Leibniz el progreso está comprendido como moral por lo que es «sin duda el primero de los filósofos y por eso pertenece al siglo XVIII, en haber concebido la moralidad como progreso, ya no como conformidad con la naturaleza sino como progreso de la razón» (Deleuze 1987:8). ¿Pero por qué el alma de los condenados se niega a acceder a esta moral o para decirlo de otra forma porque no sigue como todas las otras almas la tendencia a lo mejor o lo conveniente? Leibniz reivindica la autonomía que tiene el hombre para condenarse libremente. Esta condición le viene dada desde el instante en que las almas al ser llamadas a

la existencia vienen al mundo dotadas de razón. «Así yo creería que las almas que un día serán almas humanas como las de las demás especies, han estado en las semillas y en los antepasados hasta Adán, y han existido, por consiguiente desde el principio de las cosas, siempre de una manera de cuerpos organizados [...] y que han permanecido en ese estado hasta el tiempo de la generación del hombre, pero que entonces han recibido la razón» (Leibniz 1954:160).

El hecho esencial es que las almas o mónadas no fueron creadas, sino que estaban desde siempre como almas sensitivas y animales esperando la hora definitiva de su elevación a seres racionales. Lo singular es que al permanecer las mónadas en su condición animal portan un código o marca que contiene información de lo que sucederá más adelante «hasta que por una última concepción fueron separadas de las otras y destinadas al hombre» (Leibniz 1954:487). En ese instante Dios prende una luz, una pequeña claridad que se abre en medio de la oscuridad de la mónada. La luz de la razón ciertamente y en eso consiste su elevación.

Los condenados como Judas mantienen esa claridad, que es como una zona esclarecida de su alma, pero es una zona reducida, no ampliada, ya que lo único razonable que saben hacer es rabiarse de odio hasta el último día de sus vidas en que mueren apoyados por ese único pensamiento. Judas podría optar por lo mejor si dejara a un lado la rabia que lo azota, al abrir su alma a nuevas impresiones y percepciones, lo que sería suficiente para des-condenarse o en otras palabras para hacer posible el progreso «Extender su región clara, prolongar al máximo el paso de Dios, actualizar todas las singularidades que uno concentra e incluso ganar otras nuevas, ese sería el progreso del alma y por ello puede decirse que imita a Dios» (Deleuze 1989:99).

En estas condiciones el des-condenado correría la suerte de los bienaventurados que han desarrollado su región clara en razón a una «reflexión más distinta» (Leibniz 1983:197). En este sentido el progreso del alma no es solamente obtener mayor claridad, por ejemplo ganar en extensión, es preciso que opere con la fuerza de la perfección y que Leibniz llama con la fórmula «acrecentamiento del conocimiento». Dios al optar por el mejor de los mundos posibles definió una cantidad de progreso disponible, por lo que las almas pueden progresar hasta el infinito sin que por ello se vaya agotar totalmente, y esto debido principalmente a que los condenados a causa del odio reducen su conocimiento casi a cero, y en consecuencia dejan una cantidad de progreso disponible en el mundo, es decir de claridad o de razón a que tenían por derecho propio como seres razonables y que por añadidura se destinará al mejoramiento de las otras almas. «Quizás su peor castigo sea servir para el progreso de los demás, no por el ejemplo negativo que dan sino por la cantidad de progreso positivo que involuntariamente dejan al mundo al renunciar a su propia claridad» (Deleuze 1989:100).

Bibliografía

- Cardona, Luis Fernando. 1988. *La Teodicea moderna y el problema de la inseguridad ontológica*. Universidad Javeriana, Bogotá.
- Deleuze, Guilles. 1989. *El pliegue. Leibniz o el barroco*. Paidós, Buenos Aires.
- . 1987. *Cours Vincennes: la taberna*. www.webdeleuze.com.
- Estrada, Juan. 1997. *La Imposible Teodicea*. Trotta, Madrid.
- Geshe, Adolphe. 1995. *Dios para pensar el mal. El hombre verdad e imagen*. Sígueme, Salamanca.
- Kant, Emmanuel. 1991. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza Editorial, Madrid.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1983. *Profesión de fe del filósofo*. Orbis, Barcelona
- . 1983. *Discurso de Metafísica*. Orbis. Barcelona
- . 1982. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Nacional, Madrid.
- . 1954. *La teodicea. O tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal*. Aguilar, Madrid.
- Marcuse, Herbert. 1976. *Razón y Revolución*. Alianza editorial, Madrid.
- Ortega y Gasset, José. 1979. *La idea de principio en Leibniz*. Alianza Editorial. Madrid.
- Ortiz, José María. 1988. *El origen radical de las cosas*. Eunsa. España
- Panadero Concha, Roldán. 1990. «La salida leibniziana del laberinto de la libertad». En *Escritos en torno a la libertad el azar y el destino de Leibniz*. Tecnos, Madrid.
- Russell, Bertrand. 1977. *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*. Siglo XX. Buenos Aires.
- Saame, Otto. 1987. *El principio de razón en Leibniz*. Laia, Barcelona.
- Samaranch, Francisco. 1983. *Prólogo Profesión de fe del filósofo*. Orbis. Barcelona