

Cosmologías racionalistas y la objetividad estética de Leibniz

Carlos Portales G.¹

Recibido: 25 de julio de 2023 / Aceptado: 23 de enero de 2024

Resumen. El presente trabajo busca explicar cómo la filosofía de Leibniz da cuenta de una concepción radicalmente objetiva de la belleza a partir de las posiciones teológicas y cosmológicas defendidas por el alemán en contra de Descartes y Spinoza. Después de introducir, en la primera sección, el lugar de la estética en los sistemas filosóficos de los racionalistas, en la segunda sección se define la noción de belleza objetiva y se objeta que la estética leibniziana sea relacional. En la tercera sección, se revisa el argumento de Leibniz contra el voluntarismo cartesiano y el subjetivismo de Spinoza, exponiendo como da cuenta de una noción de belleza objetiva. En la cuarta, se deduce, a partir de la metafísica modal de Leibniz, que la belleza de un objeto precedería incluso a su existencia. Se concluye que, a la luz de la cosmología y metafísica leibniziana, la belleza debe ser independiente de toda corroboración subjetiva, ya que la belleza de las cosas es lógicamente anterior, incluso, a la existencia de éstas, lo que resulta en una concepción autónoma y objetiva de la belleza.

Palabras clave: Leibniz; Descartes; Spinoza; Belleza; Estética; Cosmología.

[en] Rationalist cosmologies and Leibniz's objective aesthetics

Abstract. This paper explains how Leibniz's theological and cosmological views, as well as his criticism to the positions held by Descartes and Spinoza on those topics, entail an account for a radically objective conception of beauty. In the first section, I introduce the place of aesthetics in the philosophical systems of the rationalists. In the second, I define objective beauty and argue against the view that Leibniz's aesthetics is relational. In the third section, I examine Leibniz's argument against Cartesian voluntarism and Spinoza's subjectivism, showing how this argument express an objective notion of beauty. In the fourth, I deduce from Leibniz's modal metaphysics that the beauty of an object precedes even its existent. I conclude that Leibnizian cosmology and metaphysics posits that beauty must be independent of any subjective corroboration, since the beauty of things is logically prior even to their existence, which results in an autonomous and objective conception of beauty.

Keywords: Leibniz; Descartes; Spinoza; Beauty; Aesthetics; Cosmology.

Sumario: 1. Introducción; 2. Objetividad en estética y la posición relacional; 3. Dios, el mundo y los valores; 4. Objetividad de la belleza en Leibniz; 5. Conclusiones; 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Portales G., C. (2024) "Cosmologías racionalistas y la objetividad estética de Leibniz", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 57 (1), 49-66.

¹ Universidad de Chile
carlosportalesg@gmail.com

1. Introducción

Pese a que el fundador de la estética como sub-disciplina de la filosofía, Alexander Baumgarten, fue un filósofo leibniziano no son muchos los trabajos académicos dedicados a la estética en Leibniz.² Además, algunos de estos trabajos han intentado cubrir este tema de manera general, explicando todos sus aspectos, a través de formatos relativamente acotados como artículos o capítulos de libros. Por estas razones no debería sorprendernos que ciertos subtemas específicos de la estética de Leibniz no han sido siempre desarrollados adecuadamente. El propósito de este trabajo es contribuir a la escasa literatura sobre la teoría estética de Leibniz, pero limitándose exclusivamente a clarificar el estatus ontológico –en términos de objetividad y subjetividad– de la belleza en relación a sus ideas en metafísica, teología y cosmología.³

Es común escuchar que los filósofos racionalistas de la modernidad temprana no contribuyeron de manera significativa a la estética.⁴ Aunque efectivamente parece haber poca consideración por este tema en específico, es posible encontrar que sí hubo reflexión filosófica sobre la belleza, incluso por parte de los grandes nombres de la época. Lo que ocurre es que este tópico se presenta de manera algo implícita y, más bien, como un sub-producto derivado de otras reflexiones. Por ejemplo, como veremos más adelante, la posición de Descartes sobre la belleza puede reconocerse como una noción objetiva basada en la idea de que Dios quiso crear un universo bello y, por esta razón, debemos asumir que el mundo es bello. La opinión opuesta es sostenida por Spinoza, quien dice que la belleza es una propiedad de la imaginación, incongruente con la naturaleza de Dios, el mundo y la razón. Leibniz argumenta a favor de la objetividad contra ambos filósofos, explicando que el resultado lógico de la concepción de Dios en Descartes es un subjetivismo similar al de Spinoza.

Como ya se puede empezar a apreciar, la discusión en el racionalismo sobre la objetividad de una propiedad tan aparentemente mundana como la belleza, requiere ir más allá del particularismo con que la filosofía contemporánea generalmente trata este tema. Se requiere extender la discusión a temáticas raramente asociadas a la estética, tales como la teología, cosmología y metafísica. Bajo este entendido este

² Entre los trabajos relativamente recientes sobre estética en Leibniz se encuentran: Barnow, J.: “The beginnings of ‘aesthetics’ and the Leibnizian conception of sensation”, en Mattick, Jr., P. ed.), *Eighteenth-Century Aesthetics and the Reconstruction of Art*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp.52-95; Breger, H.: „Die mathematisch-physikalische Schönheit bei Leibniz“, *Revue internationale de philosophie* 48, 1994, pp.127–140; Tomasi, G.: *La belleza e la fabbrica del mondo. Estetica e metafísica in G.W. Leibniz*, Pisa, Edizioni ETS, 2002; Beiser, F.: *Diotima’s Children: German Aesthetic Rationalism from Leibniz to Lessing*, Oxford, Oxford University Press, 2009; Zelle, C.: „Ästhetische Anthropoiesis – Leibniz’ Erkenntnisstufen und der Ursprung der Ästhetik“, en Kosenina, A. & W. Li. (eds.), *Leibniz und die Aufklärungskultur*, Hannover, Wehrhahn Verlag, 2013, pp. 93-112; Phemister, P. & Strickland, L.: “Leibniz’s monadological positive aesthetics”, *British Journal for the History of Philosophy*, 23(6), 2015, pp. 1214-234; Huesca, F.: “Estética y Belleza en Leibniz”, en Casales, R., Velasco, L.A. & Reyes P.O. eds *La actualidad de Leibniz: Alcances y perspectivas sobre su obra filosófica y científica*, Albolote: Editorial Comares, 2020.

³ Se debe decir que sí hay excelentes trabajos que en parte cubren este tópico, tales como Breger, *op. cit.*, Huesca, *op. cit.* y Phemister & Strickland, *op. cit.* solo por nombrar algunos. Sin embargo, estos y otros trabajos, aunque de notable calidad, no se enfocan exclusiva y específicamente en el problema particular que concierne al presente artículo.

⁴ Ver por ejemplo Tatarkiewicz, W.: “Objectivity and Subjectivity in the History of Aesthetics”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 24(2), 1963, p. 167. Así como también, Stolnitz, J.: “Beauty: some stages in the history of an idea”, en Kivy, P. (ed.), *Essays on the History of Aesthetics*, Rochester, Rochester University Press, 1992, p.186.

trabajo argumenta que la teología y la cosmología de Leibniz establecen un marco filosófico que no puede sino afirmar la idea de que la belleza está en las cosas por sí mismas con autonomía de cualquier intuición subjetiva. Es decir, si una cosa es bella, es como tal antes de que sea, o incluso si nunca es, percibida.

En la siguiente sección se busca delinear qué se entiende por belleza objetiva, y subjetiva, además de establecer las líneas generales del tipo de objetividad correspondiente a la concepción de belleza en Leibniz. También, en esta segunda sección se revisa brevemente la posición intermedia entre subjetividad y objetividad, denominada belleza “relacional”, y se objeta su adecuación para entender la posición de Leibniz. En la tercera sección, se desarrolla el argumento de Leibniz contra el voluntarismo cartesiano y el subjetivismo de Spinoza. A partir de esto se da cuenta que para Leibniz la belleza en el mundo es producto de reglas objetivas que permiten que la belleza pueda reconocerse en objetos sin referencia a elementos externos a estos mismos objetos. En la cuarta sección, damos cuenta como desde la teoría de mundos posibles de Leibniz se deduce que la belleza de un objeto, no solamente cumple con reglas o criterios objetivos, sino que además precedería incluso a su existencia. Se concluye que la idea leibniziana es que las propiedades son independientes de la corroboración subjetiva ya que la belleza de las cosas es lógicamente anterior, incluso, a la existencia, lo que resulta en una descripción radicalmente objetiva de la belleza.

2. Objetividad en estética y la posición relacional

Una primera y elemental definición es que la belleza es objetiva si es una propiedad que se encuentra en el objeto. Al contrario, la belleza es subjetiva si es una propiedad del sujeto que percibe. La principal diferencia en estas definiciones reside en la ubicación de la belleza. Sin embargo, esto no es suficiente para definir todos los matices de esta distinción, ya que es posible postular que la base de la belleza está en el objeto pero que requiere de un sujeto para manifestarse. Este tipo de posición ontológica puede llamarse “relacional” más que objetiva.⁵ ¿Qué es entonces la belleza verdaderamente objetiva –no relacional–? En pocas palabras, es cuando la belleza es una propiedad intrínseca del objeto. John O’Neill ofrece la siguiente definición: “El valor intrínseco se utiliza como sinónimo de ‘valor objetivo’, es decir, el valor que posee un objeto independientemente de las valoraciones de valoradores”.⁶ En este sentido, una propiedad como la belleza es completamente objetiva cuando es o está en algo y no requiere de una relación con un sujeto para manifestarse o actualizarse.

Interesa aquí también descartar como objetividad un sentido débil del término que discusiones relativamente recientes sobre estética han estado utilizando. Por ejemplo, Frank Sibley reconoce que las propiedades estéticas son objetivas sólo en el sentido de que los juicios estéticos pueden tener valor de verdad.⁷ La sugerencia de

⁵ Para una posición similar en debates contemporáneos ver Nehamas, A.: *Only a promise of happiness*, Princeton, Princeton University Press, 2007 y Sartwell, C.: *Six names of beauty*. New York, Routledge, 2004.

⁶ Mi traducción. O’Neill, J.: “The varieties of intrinsic value”, *Monist*, 75(2), 1992, p.120. O’Neill ofrece dos definiciones más, sin embargo, las otras dos definiciones no resultan tan apropiadas para nuestro tema.

⁷ Sibley, F.: “Objectivity and aesthetics”, en Benson, J., Redfern, B. & Cox, J.R. (eds.), *Approach to Aesthetics: Collected Papers on Philosophical Aesthetics*, New York, Oxford University Press, 2006, p.71. Esta es una idea importada de la meta-ética, específicamente relacionada a la disyuntiva entre cognitivismo y no-cognitivismo.

Sibley es que, bajo el conjunto adecuado de condiciones, los observadores van a estar de acuerdo sobre la veracidad o falsedad de los juicios estéticos.⁸ Este sentido débil de la noción de objetividad parece, en principio, consistente con la idea de belleza objetiva intrínseca, ya que se puede suponer que la razón por la cual los juicios sobre las propiedades estéticas son verdaderos o falsos se debe a que hay hechos que están en el objeto y no en el sujeto. No obstante, la objetividad débil de las propiedades estéticas requiere como sustento sólo la posibilidad de un acuerdo intersubjetivo, sin necesidad, ni intención de pronunciarse sobre el estatus ontológico de la propiedad estética en sí.⁹ En consecuencia, este sentido débil da paso a la siguiente pregunta: ¿habría belleza si no hubiera sujetos capaces de percibirla? Ya que la objetividad débil no conlleva necesariamente un compromiso ontológico con la objetividad de las propiedades, la respuesta a esa pregunta escapa su jurisdicción.

Como veremos, el tipo de objetividad que encontramos en Leibniz es una objetividad que podríamos catalogar como “fuerte”, ya que al contrario de la “objetividad débil” no requiere de corroboraciones individuales, intersubjetivas y nominales como necesarias para que algo sea objetivamente bello. Es por esto que aquí consideraremos como realmente objetiva aquel tipo de caracterización de la belleza que se compromete ontológicamente con ser o existir con independencia de observadores.

Aceptar un concepto estético como la belleza respondiendo a esta noción de objetividad puede, quizás, resultar algo contra-intuitivo. Esto se puede deber, en parte, a que la estética moderna está fundada en relación a la subjetividad. De hecho, el término “estética” con su significado contemporáneo es acuñado por Alexander Baumgarten, definiendo el término –al comienzo de su libro *Aesthetica* (1750)– como la ciencia de la cognición sensitiva (*Scientia cognitionis sensitivae*).¹⁰ Así, se consagra un elemento subjetivo –la cognición sensible– como objeto de la disciplina, sedimentando una unión entre estética y subjetividad que hasta hoy persiste. Por esta razón, no debe sorprendernos que algunos comentaristas han interpretado la estética de Leibniz bajo este paradigma que tiene dificultades para separar conceptos estéticos de aspectos subjetivos.

Una lectura de Leibniz que incurre en este problema es la interpretación de Frederick Beiser, quien atribuye la ya mencionada posición relacional a Leibniz.¹¹ Beiser entiende que para Leibniz la perfección es armonía y la belleza es la percepción de la perfección.¹² Entonces, por definición, la belleza se manifestaría solo cuando hay un sujeto que percibe la perfección. Así también, Javier Villanueva, pese a que explícitamente reconoce que Leibniz es objetivista,¹³ insiste que para Leibniz la belleza aparece cuando la perfección se percibe únicamente de manera confusa y no racional.¹⁴ Beiser y Villanueva parecen confundir la visión de Leibniz con la de Baumgarten, quien define la belleza como el “fenómeno de la perfección”

⁸ Ídem, p.85.

⁹ El mismo Sibley expresa explícitamente su intención de distanciar su argumento de cualquier compromiso ontológico (Ídem, p.71).

¹⁰ Baumgarten, A.G.: *Aesthetica*, Impensis I.C. Kleyb, 1750, p.1

¹¹ Ver Beiser, *op. cit.* En las páginas 2 y 19 Beiser dice que esta idea aplica a todos los exponentes del racionalismo alemán; y en las páginas 33, 36 y 42 Beiser atribuye explícitamente esta noción a Leibniz.

¹² Beiser, *op. Cit.* pp.35-36

¹³ Villanueva, J.: “Reflexiones sobre la estética Leibniziana”, *Anuario Filosófico*, 17, 1984, p.139

¹⁴ Ídem, pp.140 y 145

(*perfectio phaenomenon*), o “la perfección observable por el gusto”.¹⁵ Dagmar Mirbach explica que para Baumgarten la belleza es la apariencia de la perfección metafísica, pero sólo en el grado en que la perfección puede ser captada por el conocimiento subjetivo de la mente humana. Por lo tanto, con respecto a Baumgarten, es correcto decir que la belleza sólo puede tener lugar cuando hay un sujeto que la percibe.¹⁶ Tanto en Beiser como en Villanueva la motivación para atribuir a Leibniz esta posición relacional parece ser su convicción en que Leibniz también coincidiría con Baumgarten en otro aspecto de su teoría: la belleza, en particular, y la estética, en general, están inextricablemente asociadas a las percepciones e ideas confusas, esto es ideas y sensaciones que no pueden distinguirse distintamente y, por lo tanto, no pueden justificarse racionalmente.¹⁷ Esta interpretación es compartida por otros autores como Clifford Brown y José María Ortiz. Ambos atribuyen a Leibniz la idea de que la experiencia estética requiere una percepción confusa, no conceptual.¹⁸ En otro trabajo explico en detalle por qué esta interpretación es inconsistente,¹⁹ por lo que aquí bastará con señalar que hay varios pasajes de Leibniz señalando que la belleza está ligada a lo conceptual, lo racional, lo adecuado y a lo distinto que son lo opuesto a lo confuso. Por ejemplo, Leibniz escribe que “el pensamiento distinto otorga orden a la cosa y belleza al pensador”, oponiendo explícitamente orden a lo confuso.²⁰ Leibniz incluso concibe que hay belleza en objetos abstractos y distintos como es el caso del pensamiento ocupado por operaciones matemáticas.²¹ En otro texto, declara que la belleza se descubre gracias a propiedades medibles y concepciones adecuadas que son opuestas a lo confuso: “precisamente porque descubrimos en números, figuras, fuerzas y todo tipo de cosas medibles de las que tenemos una concepción adecuada de que son no solo justas y perfectas pero además muy armoniosas y bellas”.²² En este sentido, si la posición acerca de la naturaleza relacional de la belleza está sustentada en la creencia de que el fenómeno estético requiere de percepciones o ideas confusas, se puede afirmar que no es un fundamento muy estable.

¹⁵ Baumgarten, A.G.: *Metaphysica*, Impensis C.H. Hemmerde, 1779, p.248. Posteriormente, en su libro *Aesthetica*, en §14, Baumgarten habla en modo similar de la belleza, designándola como “la perfección de la cognición sensitiva” (*perfectio cognitionis sensitivae*) (Baumgarten, *Aesthetica*, p.6)

¹⁶ Mirbach, D.: “Magnitudo aesthetica, aesthetic greatness: ethical aspects of Alexander Gottlieb Baumgarten’s fragmentary *Aesthetica* (1750/58)”, *The Nordic Journal of Aesthetics*, 20(36–37), 2008, pp.111-2. Christian Wölff también tendría una visión similar, según como es interpretado por Paul Guyer (Guyer, P.: *18th Century German Aesthetics*. [online] Plato.stanford.edu. 2007).

¹⁷ Ídem, pp.109-110. Leibniz explica estos conceptos con mayor detalle en su texto *Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas* (1684). Ver Quintero, pp.171-180/ A VI 4, pp.585-592.

¹⁸ Brown, C.: “Leibniz and aesthetic”. *Philosophy and Phenomenological Research*, 28(1), 1967, p.73; y Ortiz, J. M.: “La justificación del mal y el nacimiento de la estética: Leibniz y Baumgarten”. *Anuario Filosófico* 21, 1988, p.156. Se debe aclarar que, pese a que Brown y Ortiz aceptan la necesidad de lo confuso en el fenómeno estético, ninguno de estos dos autores se manifiesta explícitamente ni a favor ni en contra de la naturaleza relacional de la belleza en Leibniz.

¹⁹ Ver Portales, C.: *Leibniz’s Aesthetics: The Metaphysics of Beauty* (tesis doctoral), The University of Edinburgh, 2019, pp.172-83. Allí explico, además, que aquellos autores se basan en un número limitado de pasajes de Leibniz que interpretan erróneamente leyendo un ejemplo de lo confuso como una afirmación categórica sobre todo fenómeno estético.

²⁰ GP VII, p.290

²¹ A I 7, pp.49-50. Sobre la belleza y las matemáticas ver también Breger *op. Cit.*, p.133.

²² DS, p.51. En *Elementa Juris Naturalis* (1670-71?), Leibniz expresa una idea muy similar, esta vez incluyendo el movimiento entre los elementos medibles que son la razón de la belleza (A VI 1, p.484).

Quizás una mejor manera de argumentar que Leibniz tenía una noción de belleza relacional sería señalar la estrecha relación que el filósofo establece entre belleza y sensaciones como placer, agrado, felicidad o amor. Temprano en su carrera, en *Elementa Juris Naturalis* (1670-71?), Leibniz definió explícitamente la belleza en función del placer o agrado: “yo defino la belleza como es, la contemplación de aquello que es placentero [*jucunda*]”.²³ Una interpretación posible de este pasaje es que la contemplación y lo placentero parecen ser elementos requeridos para que haya belleza, por lo tanto no habría belleza sin un observador que sienta placer. Esta interpretación se sustentaría en el hecho de que en aquel extracto se define la belleza en términos de placer y contemplación. Sin embargo, es posible encontrar pasajes donde se invierte esta relación. Por ejemplo, en un texto fechado en 1697, Leibniz define ahora el placer (de un ser inteligente) como la percepción de la belleza, el orden y la perfección.²⁴ Esto señala que el placer ocurre cuando hay belleza, pero no reduce la belleza al placer. Con posterioridad a *Elementa* no se encuentran definiciones de belleza determinadas por una sensación subjetiva, sino que los elementos subjetivos se expresan más bien como efectos de la belleza.²⁵ Por ejemplo, en un texto fechado entre 1693 y 1700 encontramos una de las definiciones más claras de la belleza dada por Leibniz: “la unidad en la pluralidad no es más que la armonía y, como toda cosa concuerda más con una que con otra, de esta armonía brota el orden, del que procede toda belleza, y de la belleza despierta el amor”.²⁶ En este sentido, la belleza se basa en el orden y la armonía, que es unidad en la variedad (pluralidad o multiplicidad). El amor, como elemento subjetivo se describe como algo posterior a la belleza y no como un componente constitutivo de ésta.²⁷ Lo más característico del trato del concepto de “belleza” en Leibniz es su relación con las nociones de “orden”, “perfección” y “armonía” –entendida como unidad en la variedad–, mientras que los conceptos referentes a sensaciones subjetivas se definen o son causados por los anteriores. Esta configuración se encuentra ya en su escrito de 1673 titulado *Confessio Philosophi*, donde se dice que la mayor belleza es la armonía universal,²⁸ que “toda felicidad es armoniosa o bella” y “nada es agradable a la mente con excepción de la armonía”.²⁹ Así también, casi al final de su carrera, en una carta a Christian Wölff (1715), Leibniz afirma que el orden y la armonía son equivalentes y ambos están relacionados con la perfección, ya que la perfección es la armonía de las cosas, un estado de identidad de la variedad, que viene a ser lo mismo que el orden³⁰ y el placer se genera a partir de la sensación de la armonía.³¹ En este sentido, se puede concluir que la belleza para Leibniz es armonía –que a su vez es unidad en

²³ A VI 1, p.464

²⁴ GP VII, p.290

²⁵ Pero tampoco sería apropiado decir que en *Elementa*, Leibniz tenía una visión más subjetivista, ya que hay un párrafo en ese mismo texto, que se revisa más adelante en el presente escrito, donde se afirma que hay belleza sin necesidad de que algo exista, mucho menos de que sea percibido (A VI 1, p.460).

²⁶ GP VII, p.87. Mi traducción. En la versión original: *Nun die einigkeit in der vielheit ist nichts anders als die übereinstimmung, und weil eines zu diesem näher stimmt als zu jenem, so fließet daraus die ordnung, von welcher alle schönheit hehrkommt, und die Schönheit erwecket liebe.*

²⁷ En ese mismo texto, Leibniz define otro elemento subjetivo, el placer, como la sensación de la perfección y la belleza como una perfección (GP VII, p.86). En este sentido, nuevamente el placer se define de acuerdo a la belleza y no al revés.

²⁸ A VI 3, p.126

²⁹ A VI 3, p.116

³⁰ GW, p.172.

³¹ GW, p.171. Mi traducción. En la versión original: *Voluptatem pariat sensus harmoniae.*

la pluralidad o identidad/consenso en la variedad—, y la armonía es perfección, o al menos está estrechamente relacionada con ésta.³² Además, la belleza, la armonía y la perfección también constituyen, producen o traen consigo placer, agrado o felicidad.

Cuando la belleza se entiende como armonía y perfección, se asume que comparten los mismos rasgos, como definirse con la fórmula de la unidad en la variedad. Por tanto, al igual que la armonía, la belleza se constituye según la medida de los dos términos de la fórmula: unidad y variedad.³³ Así entendida, la belleza se reduce a un concepto prioritariamente metafísico antes que perceptual o experiencial, ya que la perfección, al igual que la armonía, es mayor cuando “hay más acuerdo en mayor variedad, ya sea que lo observemos o no”.³⁴ Como ya se puede empezar a notar, para Leibniz la dimensión subjetiva de la belleza tiene un carácter más bien secundario y no constitutivo.³⁵ Sin embargo, todavía no creemos que se ha demostrado completamente que la interpretación relacional es incorrecta. Además, queda establecer el grado y tipo de objetividad que Leibniz asigna a la belleza. Como ya se puede intuir, Leibniz nunca se pronuncia explícitamente acerca de la objetividad de la belleza a través de una definición precisa de este concepto. Es por esta razón que a continuación se argumentará a favor de la objetividad de la belleza y se explicará el tipo de objetividad, no solo desde las mismas definiciones del término “belleza”, sino también y principalmente desde lo que se deduce a partir de las ideas sobre cosmología, teología y metafísica de Leibniz.

3. Dios, el mundo y los valores

Leibniz titula el §2 de *Discurso de metafísica* (1686) de la siguiente manera: “Contra los que sostienen que no hay bondad en las obras de Dios, o bien que las reglas de la bondad y la belleza [*Beauté*] son arbitrarias”.³⁶ Aquí, Leibniz sostiene que hay reglas de bondad y belleza en la naturaleza de todas las cosas creadas, así como en las ideas que Dios tiene de ellas. Las reglas de la belleza que menciona Leibniz se refieren a la idea de que hay criterios o requisitos que algo debe satisfacer para ser bello.

La significancia de esta afirmación acerca de la existencia de dichas reglas se debe a que sitúa a Leibniz en oposición a la visión teológica llamada “voluntarismo teológico”.³⁷ Para el voluntarismo teológico, la voluntad de Dios es lo que determina

³² Algunos comentaristas, como Gregory Brown, han considerado que para Leibniz la perfección, la armonía y la belleza son lo mismo. Brown, G.: “Leibniz’s Theodicy and the confluence of worldly goods”, *Journal of the History of Philosophy*, 26(4), 1988, p.577. Ver también Portales, *op. cit.*, pp-28-46.

³³ En otro lugar, he explicado extensamente por qué para Leibniz la belleza es armonía y, por lo tanto, las dos nociones comparten los mismos rasgos. Ver Portales, *op.cit.*

³⁴ GW, p.171. Mi traducción. En la versión original: *sive a nobis observatur vel non.*

³⁵ Esto no quiere decir que la filosofía de Leibniz no considere el aspecto perceptivo de la belleza, al contrario, hay bastante material en sus textos sobre aquello. Por lo tanto, aquella dimensión merece un tratamiento especializado en un escrito aparte dedicado principalmente a ese tema. Para una explicación de la teoría de Leibniz sobre la percepción de la belleza ver Portales, *op.cit.*, pp.159-204. Para una visión más global acerca de la relación entre placer y objetividad en la estética de Leibniz ver Tomasi, *op. cit.* Para una interpretación acerca de cómo se conjuga una estética objetiva con la subjetividad y el disenso en Leibniz, ver Portales, C.: “Objective Beauty and Subjective Dissent in Leibniz’s Aesthetics”, *Eстетика (Praha)*, vol. 55, no. 1, 2018, pp. 67–88.

³⁶ Quintero, p.104/A VI 4, p.1532.

³⁷ Debe aclararse que Leibniz no usaba el término “voluntarismo”, ya que éste es un concepto posterior. Por otro lado, es de interés comentar que pese a que existe un significativo consenso acerca de la posición

qué es bueno, justo o bello, ya que estas virtudes no existen con anterioridad a que Dios decida crearlas. Esta posición se refleja en varios de los escritos de Descartes. Por ejemplo, en las *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera* (1641), Descartes establece lo siguiente: “[P]orque él [Dios] se determinó a hacer las cosas que hay en el mundo, por esa razón, como se dice en el Génesis, ellas son muy buenas, es decir, que la razón de su bondad depende de que él quisiera hacerlas así”.³⁸ En consecuencia, el mundo es bueno porque Dios quiso crearlo, y no porque Dios haya seguido ciertas reglas que resultan en cosas buenas. El razonamiento que lleva a Descartes a defender esta posición está basado en dos ideas interrelacionadas entre sí: 1) todo depende del poder de Dios (incluso los valores y los criterios de los valores, tales como la razón de la bondad y la verdad)³⁹ y 2) la voluntad de Dios es previa y, por tanto, indiferente a los valores. Esto, ya que “de otra manera [...] si alguna razón o apariencia de bondad hubiese precedido a su preordinación, ella lo [a Dios] hubiese sin duda determinado a hacer aquello que hubiera sido lo mejor”.⁴⁰ La libertad absoluta de la voluntad divina se sostiene en la indiferencia de Dios frente a los valores. Esta indiferencia sólo es posible porque aquellos valores (y los criterios que los determinan) dependen de la voluntad divina, y por lo tanto, no anteceden a ésta. La voluntad de Dios no se guía por valores (o razones basadas en éstos) porque éstos no existen hasta que Dios decida crearlos.

Leibniz considera que si la relación entre Dios y los valores fuese tal, entonces no habría razones para que los humanos apreciemos a Dios. En efecto, Leibniz defiende la tesis de que Dios debe ser alabado exactamente porque actúa conforme a razones y criterios. De lo contrario estaríamos alabando a un Dios identificado con un poder despótico, donde la voluntad reemplaza a la razón. Para Leibniz, esta caracterización es coincidente con la de los tiranos.⁴¹ Ya que el Dios de Leibniz no es un tirano, no debemos asumir que su creación es bella (y/o perfecta, buena, justa, etc.) sólo para alabar la elección arbitraria de su autor: debemos alabar a Dios porque reconocemos la belleza (y/o perfección, bondad, justicia, etc.) de su creación. Esto implica que la belleza puede reconocerse en las cosas en sí mismas, independientemente de estar al tanto del rol de Dios en su creación.

Leibniz argumenta en contra la idea de que las cosas deben ser dignas de alabanza sólo porque son causadas por la voluntad de Dios teniendo en mente específicamente a Descartes.⁴² Esta crítica parece apropiada si consideramos que en *Los principios de la filosofía* (1644), Descartes nos llama a

no perder de vista que el poder y la bondad de Dios son infinitos; esto nos inducirá a que no debemos temer el fracaso al imaginar sus obras muy grandiosas, muy bellas y

general anti voluntarista de Leibniz, hay autores que afirman que el joven Leibniz era voluntarista con respecto a la justicia divina, ver Robinet, A.: *G.W. Leibniz: Le meilleur des mondes possibles par la balance de l'Europe*, Paris, PUF, 1994. Sin embargo, esta interpretación también ha sido desmentida por otros autores. Ver Rateau, P.: *La question du mal chez Leibniz: Fondements et élaboration de la Théodicée*, Paris, Honoré Champion, 2008 y Silva, C. “El anti-voluntarismo gestacional y la búsqueda de un fundamento racional del concepto de “justicia” en el joven Leibniz”, en Casales, R., Velasco, L.A. & Reyes P.O. (eds), *La actualidad de Leibniz: Alcances y perspectivas sobre su obra filosófica y científica*, Granada, Editorial Comares, 2020.

³⁸ Díaz, p.563/AT VII, pp.435-6

³⁹ Díaz, p.563/AT VII, p.435

⁴⁰ Ídem

⁴¹ Quintero, p.105/A V1 4, pp.1532-3

⁴² L., p.328.

muy perfectas; más bien, podemos errar si, por el contrario, suponemos en ellas algunos límites de los que no tenemos un conocimiento cierto.⁴³

El llamado a sobrestimar la belleza de las obras de Dios sugiere que Descartes nos pide que no confiemos completamente en nuestro juicio y aceptemos la belleza de la creación basada en el poder y la bondad de Dios. Esto coincide con lo que Leibniz llama críticamente una “razón formal”⁴⁴ de la bondad (y/o la belleza): no juzgar la bondad y/o belleza de una cosa en sí misma, sino deduciéndola de premisas externas, tales como el infinito poder y la bondad de Dios.

Por otro lado, en el mismo capítulo del *Discurso* donde Leibniz introduce su argumento contra el voluntarismo, él también extiende su crítica contra quienes dicen que la bondad (y/o belleza) son sólo una propiedad de la imaginación humana:

Confieso que la opinión contraria [que las obras de Dios son buenas o bellas sólo porque él las hizo] me parece extremadamente peligrosa y muy próxima a la de los últimos innovadores, cuyo pensamiento es que la bondad que atribuimos a las obras de Dios no son sino quimeras de los hombres que conciben Dios a su manera. Por esto, cuando se dice que las cosas no son buenas de acuerdo con una regla de la bondad, sino por la sola voluntad de Dios, se destruye, según me parece, sin pensar en ello, todo el amor de Dios y toda su gloria.⁴⁵

Leibniz está argumentando en contra de la noción de que la bondad y la belleza del mundo son sólo una proyección humana sobre la naturaleza y Dios. Por el contexto queda claro que el filósofo alemán está considerando particularmente las ideas de Spinoza. De hecho, según Loemker, en el borrador original del *Discurso*, en lugar de “últimos innovadores”, Leibniz escribió ‘*les Spinozistes*’.⁴⁶

Un desacuerdo fundamental entre Leibniz y Spinoza es que para el primero la perfección de Dios implica poseer y conocer propiedades como la belleza, la bondad, la armonía, etc., mientras que para segundo no. En la *Ética* (1677), se establece claramente que la perfección de Dios no se basa en su bondad, sino en su poder como sustancia.⁴⁷ Para Spinoza propiedades como la belleza no son ni propias de Dios, ni parte del plan o la creación de Dios. La perfección de la creación divina no es coextensiva con el gusto o los valores humanos.⁴⁸ Pese a esto, los humanos tendemos a proyectar en la naturaleza y en Dios lo que nos agrada, pero estos atributos no corresponden ni a la naturaleza ni a Dios. De hecho, no son ni si quiera un reflejo de la razón humana, sino de la imaginación: “Vemos, pues, que así todas las nociones por las cuales suele el vulgo explicar la naturaleza son sólo modos de imaginar [...] no las llamo entes de la razón, sino de imaginación.”⁴⁹ Propiedades como la bondad, el orden, la armonía y la belleza son “modos de imaginar” o “entes de imaginación” en la mente de los seres humanos y no un atributo ni de la naturaleza ni de la sustancia

⁴³ Quintás, p.122/AT VIII, p.80

⁴⁴ Quintero, p.104/A VI 4, p.1532

⁴⁵ Quintero, p.105/A VI 4, p.1532

⁴⁶ L., p.328

⁴⁷ Peña, p.62/G II, p.77

⁴⁸ Peña, p.68/G II, p.83

⁴⁹ Ídem

infinita.⁵⁰ De hecho, en una carta a Oldenburg, Spinoza afirma sin ambigüedades que no hay belleza en la naturaleza.⁵¹

Por el contrario, Leibniz insiste en que hay reglas de bondad y belleza en la naturaleza, como se desprende perfectamente del citado título del § 2 del *Discurso*. Además, según el Leibniz, la belleza es una perfección,⁵² que Dios posee en el más alto grado,⁵³ por lo tanto, la belleza es una propiedad más estrechamente relacionada con lo divino que con nosotros. Siguiendo esta premisa, decir que Dios no sabe de la belleza, o que no actúa según ella, sería negar su perfección absoluta, y por tanto, que Dios es Dios.

Considerando esto no es de extrañar que Leibniz dirija su crítica a Spinoza. Lo que si llama la atención es que en el § 2 del *Discurso*, Leibniz dice que las ideas atribuidas a Descartes le parecen muy próximas a las de los spinozistas. En otras palabras, Leibniz está homologando lo que parecían ser dos posiciones opuestas; el voluntarismo cartesiano y subjetivismo de Spinoza. Es claro que Spinoza está lejos de estar de acuerdo con la doctrina del voluntarismo. De hecho, en la *Ética*, se niega más de una vez y de manera explícita la voluntad como atributo de la naturaleza divina.⁵⁴ Entonces, ¿por qué Leibniz menciona a ambos juntos en el mismo pasaje bajo la misma crítica? Para Leibniz existe una conexión entre el voluntarismo y el subjetivismo. De hecho, la mención de Spinoza en ese pasaje es de vital importancia para comprender la posición de Leibniz frente al relato cartesiano de Dios y su creación. En una carta a Christian Philipp (1680), Leibniz cita el artículo 47 de la tercera parte de los *Principios* de Descartes, donde se establece que la materia sucesivamente debe tomar todas las formas de la que ésta es capaz.⁵⁵ Leibniz se opone enérgicamente al punto de vista de Descartes y lo empareja con las opiniones de Spinoza:

No creo que sea posible formular una proposición más peligrosa que ésta. En efecto, si la materia recibiera sucesivamente todas las formas posibles, de ello se deduce que no podría imaginarse nada tan absurdo, tan extraño y contrario a lo que llamamos justicia, que no haya ocurrido o que no ocurrirá algún día. Estas son justamente las opiniones que Spinoza ha explicado más claramente, a saber, que la justicia, la belleza, el orden pertenecen sólo a las cosas en relación con nosotros, pero que la perfección de Dios consiste en una plenitud de operación tal que nada puede ser posible o concebible que en realidad él no produce.⁵⁶

⁵⁰ Ídem

⁵¹ G IV, p.170

⁵² GP VII, p.86

⁵³ A VI 1, p.461

⁵⁴ Peña, pp.45 & 62/G II, pp. 62 & 75-76

⁵⁵ Quintás, p.152/AT VIII, p.101

⁵⁶ Mi traducción. En el texto original: *Je ne croy pas qu'on puisse former une proposition plus perilleuse que celle là. Car si la matiere reçoit toutes les formes possibles successivement, il s'en suit qu'on ne se puisse rien imaginer d'assez absurde ny d'assés bizarre et contraire à ce que nous appellons justice qui ne soit arrivé et qui n'arrive un jour. Ce sont justement les sentimens que Spinosa a expliqués plus clairement sçavoir que justice, beauté, ordre, ne sont que des choses qui se rapportent à nous, mais que la perfection de Dieu consiste dans cette amplitude de son operation en sorte que rien ne soit possible ou concevable, qu'il ne produise actuellement* (A II 1, pp.505-6).

Las opiniones de Spinoza a las que se refiere Leibniz se encuentran expresadas en la proposición 16 de la primera parte de la *Ética*: “De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos”.⁵⁷ En un artículo titulado “Refutación de Spinoza” (1709), Leibniz explica que la proposición 16 es perfectamente equivalente a la opinión de Descartes de que la materia asume sucesivamente todas las formas posibles.⁵⁸ Si la materia asume todas las formas posibles, no hay ningún tipo de criterio de actualización en el intelecto divino: Dios no elige lo que trae a la existencia basándose en criterios, razones y/o valores. Dios no elige lo mejor porque simplemente no elige, ya que todo lo que es posible llega a existir. De la idea de que todo lo posible se vuelve actual, se sigue que debe haber, hay o habrá formas que son absurdas, extrañas, injustas, feas, caóticas, etc. Para Leibniz esto significa que el Dios de Descartes debe ser indiferente a propiedades como la justicia, la belleza y el orden. En otras palabras, estas propiedades no corresponden a la perfección de Dios. Si la belleza y estas otras perfecciones no corresponden a la perfección de Dios, pero nos son posibles de concebir, debe darse uno de los siguientes dos casos: 1) hay perfecciones que Dios no tiene, lo que implica que Dios es imperfecto o incompleto, lo que sería una contradicción de la definición de Dios; o bien, 2) estas perfecciones no son objetivamente reales y están sólo en nuestra imaginación, que es exactamente lo que dice Spinoza.⁵⁹ Leibniz es consciente de que Descartes nunca manifestó explícitamente estas opiniones, pero cree que se pueden concluir claramente a partir de los argumentos de este último.⁶⁰

Una voluntad divina que no sigue la bondad, la belleza y la justicia, entre otros valores, es una voluntad sin razón. Sin razones no hay criterios para determinar qué elegir. Leibniz sugiere que elegir sin criterios no es equivalente a elegir, sino sólo a hacer. Hacer sin elegir no parece una voluntad, mucho menos una divina. Por lo tanto, la postura de Descartes resulta estéril como alternativa al determinismo, ya que no resulta en una concepción divina significativamente distinta que sea capaz de dar cuenta de un Dios con el atributo de la voluntad.⁶¹

En este sentido, Leibniz no defiende una posición en medio de dos visiones opuestas, como parecía ser el caso, sino por el contrario, se opone a la visión de Descartes, en parte, porque su conclusión lógica es una suerte de determinismo por indiferencia, que acaba encontrándose con el subjetivismo de Spinoza.

4. Objetividad de la belleza en Leibniz

Como se ha dicho hasta ahora, Leibniz se opone a la idea de que la belleza de un objeto *O* tiene que determinarse por una razón extrínseca a *O*, lo que Leibniz llama “razón formal”. En la segunda sección establecimos que, según Leibniz, lo que constituye la belleza es la fórmula de la armonía: unidad en la variedad. En este sentido, se puede afirmar que *O* es más o menos bello si presenta más unidad en una mayor variedad.⁶² Esto significa que, si podemos reconocer la conformidad

⁵⁷ Peña, p.44/G II, p.60

⁵⁸ Refutation, pp.46-8

⁵⁹ Ver también la carta de Leibniz a Molanus (GP IV, p.299).

⁶⁰ A II 1, p.506

⁶¹ Ídem, p.507

⁶² A VI 4, p.1359

de un objeto O con esta fórmula, podemos reconocer la belleza de O sin ninguna referencia a razones más allá de las propiedades del mismo O. En consecuencia, la belleza del objeto O es independiente de “razones formales”. La belleza de O puede corroborarse sobre la base del examen del objeto O.

Sin embargo, de acuerdo a lo dicho en la segunda sección esto no parece ser suficiente para sancionar a la belleza como una propiedad objetiva en el sentido fuerte o “intrínseco”, esto es cuando no requiere de una relación con un sujeto para manifestarse o actualizarse. Entender la objetividad de alguna propiedad solo como su capacidad de ser reconocida con independencia de “razones formales” parece requerir implícitamente un elemento subjetivo, ya que exige un “reconocimiento” para definir algo como objetivamente bello. Por lo que podría estar dando cuenta de una propiedad más bien relacional y no intrínseca. Podríamos preguntarnos, por ejemplo, ¿qué sucede si no reconocemos la belleza del objeto O? ¿O sigue siendo bello?

Para dar cuenta de esto, debemos mencionar algo de la ontología de Leibniz. Para el filósofo, Dios eligió actualizar un conjunto particular de combinaciones de cosas (mundo o universo) de un número infinito de combinaciones posibles de cosas. Todas las cosas posibles y sus posibles relaciones (todos los mundos o universos posibles), aunque no existan, tienen Ser (están/son) en el entendimiento de Dios, y es de este conjunto de combinaciones de cosas posibles que Dios elige traer a la existencia sólo una combinación.⁶³ Esto implica la noción de que hay mundos alternativos al nuestro que no existen pero que sí son. Esta idea puede sonar contradictoria, sin embargo, hay que considerar que para Leibniz las cosas posibles no tienen existencia si no se han actualizado, pero son seres verdaderos si son concebibles sin contradicción.⁶⁴ Esto significa que hay una cantidad infinita de mundos posibles (sin contradicción interna), pero que no poseen existencia. Estos mundos y sus elementos son/están en la mente de Dios, por lo que si bien no existen, sí tienen Ser. Con este mapa ontológico, Leibniz se pregunta por qué algunas cosas existen y otras solamente son. Más específicamente, le interesa saber por qué Dios actualizó este mundo y no otro mundo posible. La suposición de fondo es que si Dios es perfecto, debe tener una razón para elegir actualizar este mundo y no otro. La respuesta es que un Dios perfecto debe considerar crear lo más perfecto posible.⁶⁵ Ésta es la razón de por qué existe este mundo y no otra versión de éste.

Si el Dios de Leibniz eligió actualizar el mejor (o más perfecto) mundo posible entre un conjunto infinito de universos posibles, Dios debe haber tenido ciertos criterios para determinar que el universo elegido es realmente el mejor universo. De hecho, Dios debe haber tenido estos criterios, incluso “antes” (con anterioridad lógica)⁶⁶ de tomar la decisión de actualizar este mundo. También significa que la alternativa elegida tenía ciertas propiedades “antes” de que Dios decidiera elegirla—cuando todavía era una posibilidad no actualizada, es decir, un ser posible en la mente de Dios pero sin existencia—, ya que fue por estas propiedades que Dios pudo elegir actualizar este mundo como el mundo más perfecto posible. Resumiendo: 1) Dios conoce el o los criterios que determinan qué hace a un mundo más perfecto que

⁶³ L, p.575

⁶⁴ GP VII, p.319

⁶⁵ Quintero, pp.96-97/GP VI, p.603

⁶⁶ El término “antes” indica una prioridad lógica y no una posición en el tiempo.

otro; 2) los mundos posibles tienen ciertas propiedades que pueden ser evaluadas por este criterio antes de existir e incluso si estos mundos nunca existen. No es necesario explicar aquí cuáles son todas las propiedades de los mundos posibles que son evaluadas positivamente por este criterio. Bastará decir que estas propiedades son aquellas llamadas perfecciones, ya que estas son las que hacen algo más perfecto.⁶⁷ Más importante para lo que aquí nos concierne es señalar que, como se ha dicho, la belleza es una de estas perfecciones.⁶⁸ Por lo tanto, la belleza es una de las propiedades que hace a un mundo más perfecto y que, por ende, Dios evalúa positivamente a la hora de elegir qué mundo posible actualizar. De hecho, Leibniz dice explícitamente que “Dios creó [o eligió] todas las cosas de acuerdo con la mayor armonía y belleza”.⁶⁹ En consecuencia, si pudiéramos hacer una distinción analítica e hipotética, podríamos decir que el universo actualizado era bello incluso “antes” (con anterioridad lógica) de que Dios decidiera actualizarlo. Por lo tanto, su belleza era real incluso “antes” de que Dios la reconociera. Se debe aclarar que Leibniz nunca distingue explícitamente entre el ser de la belleza y el reconocimiento divino de ésta. Aquí solamente se plantea que analíticamente, y de manera hipotética, la belleza no requiere de ser valorada antes de tener ser, sino al contrario. Pero claramente esta no sería una distinción efectiva en la mente divina.⁷⁰ Lo que Leibniz sí menciona explícitamente es que este sí es el caso para las mentes finitas como nosotros. En *Elementa Juris Naturalis* (1670-71) Leibniz afirma: “Del mismo modo, las relaciones de números son verdaderas incluso si no hubiera nadie para contar ni nada para contar, y podemos predecir que una casa será hermosa, una máquina eficiente o una comunidad feliz, si llega a ser, incluso si nunca llega a ser”.⁷¹ En este nivel ontológico, la objetividad de la belleza se alcanza excluyendo cualquier dependencia de cualquier subjetividad. Esto implica que la belleza de O no se puede encontrar en ningún otro lugar que no sea en O mismo. Es por ello que O no puede ser ni tener belleza sino intrínsecamente, y niega, de la manera más radical, la necesidad de cualquier tipo de corroboración subjetiva.

Finalmente, debemos considerar lo que parece ser una contradicción. En la sección tres mostramos que Leibniz es inflexible al insistir en que debemos ser capaces de reconocer la belleza de la naturaleza y no simplemente asumir que está ahí debido a una razón externa (formal), como la fe en Dios. Sin embargo, Leibniz es bastante claro al expresar que el universo es bello, pese a que no podemos corroborar esto en completitud, es decir, cosas que son hermosas más allá de nuestro reconocimiento. Ciertamente, esto se deriva del famoso argumento de la *Teodicea*: a pesar de que el mundo en algunas partes pueda parecerse desordenado, disonante, imperfecto

⁶⁷ Para Leibniz Dios es perfecto porque posee todas las propiedades consideradas perfecciones en su más alto grado (A VI 3, p.519). Basándonos en esto se puede decir que lo que hace a un mundo más perfecto que otro es poseer más perfecciones y en un mayor grado.

⁶⁸ GP VII, p.86

⁶⁹ Mi traducción. En el texto original: *Deus omnia creavit secundum maximam harmoniam sive pulchritudinem possibilem.* (A VI 4, p.2804)

⁷⁰ Sin embargo, Leibniz sí realiza una distinción analítica similar entre voluntad e intelecto divino. En *Confessio Philosophi* (1672-1673) Leibniz insinúa que la fórmula de la unidad en la variedad está en el intelecto de Dios, independiente de la voluntad de Dios (A VI 3, pp.121-122). Como esta fórmula es equivalente a la belleza, se infiere que la belleza es en el intelecto de Dios con anterioridad a la voluntad divina y a la creación del mundo.

⁷¹ Mi traducción. En el texto original: *prorsus ut numerorum rationes vera sunt, etsi non sit nec qui numeret nec quod numeretur, et de domo, de machina, de Republica praedici potest, pulchram, efficacem, felicem fore, si futura sit, etsi nunquam futura sit.* (A VI 1, p.460)

y malvado, no debemos asumir que es así en su totalidad, y debemos tener fe en la perfección del creador y en su perfecto diseño. Más específicamente, refiriéndose al bello orden del universo, Leibniz escribe que “[l]a luz natural de la razón no basta para conocer los detalles, y nuestras experiencias son aún demasiado limitadas para vislumbrar las leyes de este orden [del universo]. La luz revelada nos guía mientras tanto a través de la fe”.⁷² No hay duda de que pasajes como éste se asemejan a la recomendación de Descartes de inferir el valor del universo sólo porque es creación divina, incluso si no nos damos cuenta de sus méritos. ¿Cómo, entonces, puede Leibniz insistir en un universo cuya belleza puede ser reconocida como tal sin ninguna referencia a su autor?

Una primera solución a esta aparente contradicción está contenida en parte en la advertencia que Leibniz introduce en la siguiente oración del pasaje citado: “hay motivos para pensar que con el tiempo sabremos más de este [orden] por la experiencia misma, y que hay mentes que ya saben más que nosotros”.⁷³ La limitación de nuestro conocimiento para aprehender la belleza de la creación divina y, por lo tanto, la recomendación de seguir la fe, es sólo temporal. Es posible que en el futuro alcanzaremos un mejor conocimiento de la belleza del universo. Sin embargo, el aspecto más significativo de esta afirmación se encuentra implícito. Éste surge cuando preguntamos por qué Leibniz cree que nuestro conocimiento progresará. La respuesta se puede resumir en el siguiente argumento: Ya que Dios es perfecto, él siempre actúa sabiamente. Por lo que la creación del mundo responde a este actuar. Para Leibniz, actuar sabiamente consiste en seguir leyes y reglas que obedecen a la razón.⁷⁴ En este sentido, cualquiera que conozca las reglas y racionalidad divina puede notar que su creación es buena.⁷⁵ El problema teológico que esto presenta es cómo nuestra racionalidad humana puede comprender la racionalidad divina. Algunos pensadores contemporáneos a Leibniz creían que esto era imposible, ya que la razón humana y la divina son dos tipos de racionalidad diferentes y hasta contradictorios. Leibniz critica esta posición, específicamente su manifestación en la filosofía de Pierre Bayle. En la *Teodicea*, el filósofo alemán afirma que nuestra razón no puede ser contraria a la razón divina por dos razones relacionadas: Primero, nuestra razón es de origen divino. Segundo, la relación entre nuestra razón y la divina es equivalente a la relación entre una parte y el todo, como una gota de agua en el mar de la razón divina.⁷⁶ La metáfora de la gota de agua y el océano ilustra que la diferencia entre nuestra razón y la de Dios es de grados y no de especie o tipo. La racionalidad de Dios y la nuestra es una y la misma, simplemente difieren en magnitud; la racionalidad divina es infinita, mientras que la nuestra finita. Por lo tanto, en principio, estamos equipados con los medios para comprender y conocer la creación de Dios. Por consiguiente, nuestro conocimiento puede progresar sin ninguna limitación, excepto nuestra finitud. Esta finitud es la que nos impide conocer la totalidad infinita del universo.

⁷² Mi traducción. En el texto original: *La lumiere naturelle de la raison ne suffit pas pour en connoistre le détail, et nos experiences sont encor trop bornées pour entrevoir les loix de cet ordre. La lumiere revelée nous guide en attendant par la foy...* (GP VI, p.508)

⁷³ Mi traducción. En el texto original: *mais il y a lieu de juger que dans la suite des temps on en connoistra d'avantage par l'experience même, et qu'il y a des esprits qui en connoissent déjà plus que nous.* (GP VI, p.508)

⁷⁴ GW, p.163

⁷⁵ A VI 4, p.1651

⁷⁶ Muñoz, p.108/GP VI, p.84

Recapitulando lo dicho, según Leibniz, Dios sigue reglas y leyes racionales, por lo que Dios crea el universo basándose en la racionalidad. El ser humano tiene la misma racionalidad que Dios, solamente en una versión limitada por su finitud. En este sentido, las reglas y leyes de la razón son el terreno común donde Dios, el mundo y la mente humana convergen y alcanzan comunión. Cuando usamos correctamente la razón entramos en comunión con los criterios que guiaron la creación del mundo mismo. Como se dijo en la sección anterior, en el *Discurso* Leibniz establece que estos criterios, leyes y reglas incluyen las reglas de la bondad y la belleza. En consecuencia, si usamos correctamente nuestra razón para entender al mundo, no dejaremos de apreciar el valor de la naturaleza, incluida su belleza.⁷⁷ Es por esto que, en principio, somos capaces de reconocer la belleza en cualquier objeto O que sea bello, sin referencia a su creador, porque Dios creó O basándose en criterios y reglas racionales que coincide con nuestra razón, de ahí que podamos conocer las propiedades de O, incluida su belleza. Por lo tanto, según Leibniz, no asumimos que el mundo es bello sólo porque fue creado por Dios, sino porque podemos aprehender su belleza, si no en su totalidad, al menos en partes y a partir de esto inferir la posible belleza de lo desconocido.

5. Conclusiones

Como hemos visto, Leibniz postula que la belleza es una propiedad completamente objetiva de las cosas. Su posición con respecto al debate sobre la objetividad de la belleza está inextricablemente relacionada con su metafísica, cosmología y teología. Así, cuando se opone al voluntarismo cartesiano y al spinozismo, lo hace como resultado de su compromiso más amplio con un Dios que decide actualizar un mundo posible siguiendo reglas y criterios, incluyendo las reglas de la belleza.

Leibniz objeta la noción cartesiana que estipula que la belleza, y otras perfecciones, son arbitrariamente decididas por Dios. Para Leibniz, un Dios que no actúa siguiendo reglas y razones, es un Dios que no puede garantizarnos un mundo que exhiba perfecciones disponibles para que las juzguemos con certeza e independencia. Al contrario, la belleza y otras perfecciones deben ser propiedades del mundo que podamos reconocer independientemente de nuestro conocimiento de cualquier premisa externa, lo que implica cierto grado de objetividad. Sin embargo, se mostró que Leibniz va aún más allá, ya que a partir de su teoría metafísica sobre mundos posibles se caracterizó una noción de belleza que posee una autonomía radical frente a cualquier tipo de corroboración subjetiva. Esto se debe a que el mundo tiene que haber sido el más perfecto y, por lo tanto, el más bello, con anterioridad lógica a que Dios decidiera su actualización, ya que fue debido a la posesión de estas propiedades que Dios toma aquella decisión.

Así concluimos que una definición propiamente leibniziana establece que la belleza es objetiva si está en un objeto posible incluso antes de su existencia. Por lo tanto, hay belleza en un objeto aunque no sea nunca subjetivamente percibida. Con esto se descarta que la belleza para Leibniz sea una propiedad relacional que requiere ser percibida para manifestarse. No obstante, esta concepción sí admite un

⁷⁷ Leibniz llama “sabiduría” a este uso correcto de la razón que nos permite ser felices al apreciar la perfección y la belleza. Ver GP VII, p.86

espacio para la subjetividad, incluso establece que la belleza puede ser reconocida meramente contemplando correctamente el objeto bello. El punto es, sin embargo, que la subjetividad no es un prerrequisito para la belleza.

6. Referencias bibliográficas

Fuentes: Abreviaturas utilizadas

Descartes:

(AT) Descartes, R.: *Rene Descartes: Œuvres de Descartes*, 12 vols., en Adam, C. & Tannery, P. (eds.), Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1897–1910 (segunda impresión 1964-74).

(Quintás) Descartes, R.: *Los principios de la filosofía*, Quintás, G. (tr.), Barcelona, Editorial Alianza, 1995.

(Díaz) Descartes, R.: *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera: Seguidas de las objeciones y respuestas*, Díaz, J.A. (tr.), Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2009.

Spinoza:

G Spinoza, B.: *Spinoza Opera*, 4 vols, Gebhardt, C. (ed.), Heidelberg, Carl Winters Universitäts- buchhandlung, 1925.

(Peña) Spinoza, B.: Ética demostrada según el orden geométrico, en Peña, V. (tr. & ed.), Madrid, Editora Nacional, 1980.

Leibniz:

(*Refutation*) Leibniz, G. W.: *Refutation Inedite de Spinoza*, Foucher de Careil, L.A. (ed.), Paris, Ladrangé, 1854.

(A) Leibniz, G. W.: *Gottfried Wilhelm Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe*, 8 series, múltiples vols., Darmstadt and Berlin, Berlin Academy, 1923-

(DS) Gottschalk Eduard Guhrauer ed., *Leibniz's Deutsche Schriften*. Berlin: Veit und Com, 1838-40.

(GP) Leibniz, G. W.: *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7 vols., Gerhardt, C.I. (ed.), Berlin: Weidman (Reprint, Hildesheim: Olms), 1875-90 (segunda impresión 1975-90)

(GW) Leibniz, G. W.: *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*, Gerhardt, C.I. (ed.), Halle, H. W. Schmidt, 1860.

(L) Leibniz, G. W.: *G. W. Leibniz: Philosophical Papers and Letters*, 2nd ed. (Loemker, L.E., tr. & ed.). Dordrecht: Reidel, 1969.

(Quintero) Leibniz, G. W. *Leibniz: Tratados fundamentales*, Quintero, V.P. (tr.), Buenos Aires, Losada, 2004.

(Muñoz) Leibniz, G. W.: *Teodicea: Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, Muñoz, J. (ed.), Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2014.

Literatura secundaria

Baumgarten, A.G.: *Metaphysica*, Impensis C.H. Hemmerde, 1779.

Baumgarten, A.G.: *Aesthetica*, Impensis I.C. Kleyb, 1750.

Barnow, J.: “The beginnings of ‘aesthetics’ and the Leibnizian conception of sensation”, en Mattick, Jr., P. ed.), *Eighteenth-Century Aesthetics and the Reconstruction of Art*,

- Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp.52-95. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511983801.003>
- Beiser, F.: *Diotima's Children: German Aesthetic Rationalism from Leibniz to Lessing*, Oxford, Oxford University Press, 2009. <https://doi.org/10.1093/gerhis/ghr105>
- Breger, H.: „Die mathematisch-physikalische Schönheit bei Leibniz“, *Revue internationale de philosophie* 48, 1994, pp.127–140.
- Brown, C.: “Leibniz and aesthetic”. *Philosophy and Phenomenological Research*, 28(1), 1967, pp.70-80.
- Brown, G.: “Leibniz’s Theodicy and the confluence of worldly goods”, *Journal of the History of Philosophy*, 26(4), 1988, pp.571-591.
- Guyer, P.: *18th Century German Aesthetics*. [online] Plato.stanford.edu. 2007. <http://plato.stanford.edu/entries/aesthetics-18th-german/> [Accessed 15 Jan. 2015].
- Huesca, F.: “Estética y Belleza en Leibniz”, en Casales, R., Velasco, L.A. & Reyes P.O. eds *La actualidad de Leibniz: Alcances y perspectivas sobre su obra filosófica y científica*, Albolote: Editorial Comares, 2020.
- Mirbach, D.: “Magnitudo aesthetica, aesthetic greatness: ethical aspects of Alexander Gottlieb Baumgarten’s fragmentary Aesthetica (1750/58)”, *The Nordic Journal of Aesthetics*, 20(36–37), 2008, pp.102–128. 10.7146/nja.v20i36-37.2799
- Nehamas, A.: *Only a promise of happiness*, Princeton, Princeton University Press, 2007.
- O’Neill, J.: “The varieties of intrinsic value”, *Monist*, 75(2), 1992, pp.119-137.
- Ortiz, J. M.: “La justificación del mal y el nacimiento de la estética: Leibniz y Baumgarten. Anuario Filosófico 21, 1988, pp.151-157.
- Phemister, P. & Strickland, L.: “Leibniz’s monadological positive aesthetics”, *British Journal for the History of Philosophy*, 23(6), 2015, pp.1214-234.
- Portales, C.: “Objective Beauty and Subjective Dissent in Leibniz’s Aesthetics”, *Estetika (Praha)*, vol. 55, no. 1, 2018, pp. 67–88.
- Portales, C.: *Leibniz’s Aesthetics: The Metaphysics of Beauty* (tesis doctoral), The University of Edinburgh, 2019.
- Rateau, P.: *La question du mal chez Leibniz : Fondements et élaboration de la Théodicée*, Paris, Honoré Champion, 2008.
- Robinet, A.: *G.W. Leibniz: Le meilleur des mondes possibles par la balance de l’Europe*, Paris, PUF, 1994.
- Sartwell, C.: *Six names of beauty*. New York, Routledge, 2004. <https://doi.org/10.4324/9780203496688>
- Sibley, F.: “Objectivity and aesthetics”, en Benson, J., Redfern, B. & Cox, J.R. (eds.), *Approach to Aesthetics: Collected Papers on Philosophical Aesthetics*, New York, Oxford University Press, 2006, pp.71-87.
- Silva, C.: “El anti-voluntarismo gestacional y la búsqueda de un fundamento racional del concepto de “justicia” en el joven Leibniz”, en Casales, R., Velasco, L.A. & Reyes P.O. (eds), *La actualidad de Leibniz: Alcances y perspectivas sobre su obra filosófica y científica*, Granada, Editorial Comares, 2020.
- Stolnitz, J.: “Beauty: some stages in the history of an idea”, en Kivy, P. (ed.). *Essays on the History of Aesthetics*, Rochester, Rochester University Press, 1992, pp.185-204.
- Tatarkiewicz, W.: “Objectivity and Subjectivity in the History of Aesthetics”. *Philosophy and Phenomenological Research*, 24(2), 1963, pp.157-173.
- Tomasi, G.: *La bellezza e la fabbrica del mondo. Estetica e metafisica in G.W. Leibniz*, Pisa, Edizioni ETS, 2002.

- Villanueva, J.: “Reflexiones sobre la estética Leibniziana”, *Anuario Filosófico*, 17, 1984, pp.137-151.
- Zelle, C.: „Ästhetische Anthropoloesis – Leibniz’ Erkenntnisstufen und der Ursprung der Ästhetik“, en Kosenina, A. & W. Li. (eds.), *Leibniz und die Aufklärungskultur*, Hannover, Wehrhahn Verlag, 2013, pp. 93-112.