



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía

“La unidad de la razón y la fe en los *Essais de Théodicée* de G.W. Leibniz”

Tesis Individual

(Memoria de Trabajo Profesional; Memoria de Servicio a la Comunidad; Cursos y Diplomados de Actualización y de Profundización Disciplinaria; Elaboración de Libro de Texto, Manual de Prácticas cas o Guía del Maestro; Trabajo de Investigación; Tesis Individual; Tesis Colectiva va, Tesis Colectiva Interdisciplinaria).

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de Licenciado en Filosofía

Presenta: Santiago Rogelio García García

Dirigido por: Dr. José Antonio Arvizu Valencia

Dr. José Antonio Arvizu Valencia

Presidente

Firma

Dr. Juan Francisco García Aguilar

Secretario

Firma

Dr. Eduardo Farías Trujillo

Vocal

Firma

Dr. Mauricio Ávila Barba

Vocal

Firma

Dr. Eduardo Manuel González de Luna

Vocal

Firma

La presente obra está bajo la licencia:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>



CC BY-NC-ND 4.0 DEED

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

La licenciante no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

Bajo los siguientes términos:



Atribución — Usted debe dar [crédito de manera adecuada](#), brindar un enlace a la licencia, e [indicar si se han realizado cambios](#). Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.



NoComercial — Usted no puede hacer uso del material con [propósitos comerciales](#).



SinDerivadas — Si [remezcla, transforma o crea a partir](#) del material, no podrá distribuir el material modificado.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni [medidas tecnológicas](#) que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

Avisos:

No tiene que cumplir con la licencia para elementos del material en el dominio público o cuando su uso esté permitido por una [excepción o limitación](#) aplicable.

No se dan garantías. La licencia podría no darle todos los permisos que necesita para el uso que tenga previsto. Por ejemplo, otros derechos como [publicidad, privacidad, o derechos morales](#) pueden limitar la forma en que utilice el material.

Contenido

Introducción.....	3
Capítulo I: Los antecedentes de los <i>Essais de Théodicée</i>	9
1. Sobre los objetivos sociales y políticos de Leibniz.....	9
1.1. La reconciliación de las Iglesias.....	13
1.2. Sofía Carlota y los <i>Nouveaux Essais</i>	16
1.3. La polémica de Pierre Bayle y la iniciativa de los <i>Essais de Théodicée</i>	22
2. La teología de los filósofos modernos del siglo XVII.....	26
2.1. La demostración de Dios en Descartes.....	30
2.2. El Dios de Spinoza.....	38
2.3. Las críticas de Leibniz a Descartes y Spinoza.....	42
Capítulo II. El laberinto de la continuidad y los indivisibles.....	50
1. La invención del Cálculo Diferencial e Integral.....	50
2. Los fundamentos metafísicos del infinitesimal, el infinito y el continuo en Leibniz.....	58
3. La ley del <i>continuum</i> en su teoría de la percepción.....	67
4. La ley del <i>continuum</i> y su relación con la “ <i>Théodicée</i> ”.....	69
Capítulo III. El laberinto de lo libre y lo necesario respecto al origen del mal.....	74
1. Conformidad entre la razón y la fe.....	74
1.1. ¿Cuál es la jurisdicción de la razón y la fe, y por qué no se contradicen entre sí?.....	76
1.2. Las especies de verdad según la razón y su conformidad con la fe.....	82
1.3. La piedad o el amor ilustrado.....	86
2. La definición de Dios según su omnisciencia, omnipotencia y voluntad.....	89
2.1. La omnipotencia divina.....	91
2.2. La sabiduría u omnisciencia de Dios.....	93
2.3. La voluntad o bondad de Dios.....	95
3. Origen de las disputas entre la razón y la fe.....	98
3.1. El predominio de los bienes sobre los males.....	101
3.2. Objeciones a la libertad del hombre.....	105
3.3. La indiferencia de equilibrio y el sofisma del perezoso.....	111
Capítulo IV. Consideraciones posibles, pero no finales.....	115
1. La influencia de los <i>Essais de Théodicée</i> en Voltaire y Kant.....	115
2. La preocupación ética de los <i>Essais de Theodicée</i>	121
3. El optimismo.....	127

Agradecimientos

Un viaje dedicado a quienes me regalaron el obsequio de la vida: a mi madre, por su incondicional amor y cariño para enfrentar cualquier tempestad; a mi padre, por su inagotable apoyo en mi educación y formación como estudiante; a mi hermana, por sus comentarios entusiastas y extravagantes; a mis tíos Marcos, Josefina, y Beatriz, quienes me cuidaron siempre de pequeños; a mis primas Brenda y Nazareth, por darme siempre las mejores vacaciones; a mis abuelos, quienes siempre han velado por mí sea donde estén.

Una odisea consagrada a quienes me regalaron la paz de la alegría y la serenidad de la risa; a Melissa, por su invaluable amor y cariño con el que siempre me ha cuidado; a Alejandro, por su nobleza impecable; a Jorge, por su fidelidad y grato cariño; a Óscar, por enseñarme los tesoros de la lógica; a Carmen, por iniciarme en el mundo de la COMEFI, y Víctor, quien siempre me ha hecho ver la vida con mucha gracia; a mis amigos del bachillerato, Ana, Denisse, Aldo, Gustavo, quienes me acompañaron en mis primeros pasos en la reflexión y la contemplación; y de la secundaria, Manduko, Iván, Josué y Gallegos; quienes a día de hoy la vida aún me permite frecuentar y admirar; a los sevillanos André, Mariam, Jesús, Paloma, y Víctor quienes escucharon atentamente mis inquietudes tan lejos de casa.

Una investigación en homenaje a las figuras académicas que la inspiraron: al maestro Arvizu, por su agudeza e intuición, y en especial, su brillante bondad; al profesor Paco, por su confianza y apoyo en mi carrera universitaria; a la maestra Mary, por su educación y formación que me permitieron avanzar; a Helena, por su apasionada introducción a un universo tan admirable; al profesor Andresito, por permitirme presenciar la una vocación auténticamente docente; al profesor Manuel de Luna, por su grata introducción al mundo de la investigación científica; al maestro Mauricio, por sus demandas en rigurosidad y precisión, que siempre serán bienvenidas; al profesor Farías, por ilustrarme en las maravillas medievales; al Dr. Federico, quien me enseñó la precisión francesa en la lengua española; a mis docentes de la Academia de Lenguas Clásicas Fray Alonso de Veracruz, cuyos profesores me educaron en las maravillas del Griego y Latín; y al resto de formadores que, en su labor indispensable, me acompañan día y noche.

Introducción

El presente trabajo tiene por objetivo contextualizar y analizar los contenidos expuestos por G.W. en sus *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (2012). Otorgándose especial énfasis en la relación defendida por el autor entre la razón y la fe, integrándose, de este modo, en un debate teológico y filosófico sobre Dios y sus propiedades. Respecto a la tematización histórica y biográfica, se recurrirá de los estudios especializados de Javier Echeverría (2023), Eric John Aiton (1992), Michael Kempe (2024) y Julián Marías (1959, 1965).

Entre los antecedentes directos a los *Essais de Théodicée* (2012), se halla su proyecto irenista sobre la reconciliación de las Iglesias protestantes y católicas en Alemania. Una relación frágilmente estable, porque recientemente se había firmado la Paz de Westfalia para dar fin a la Guerra de los Treinta Años. No obstante, Leibniz temía la delicada paz de los territorios germanos, y por ello, se motivó en construir proyectos y reformas políticas para reforzar la cohesión cultural. Cuestión, la cual, su labor diplomática y cosmopolita siempre tuvo de fondo en su especulación política, y como veremos, metafísica. Un sueño bien recibido por los círculos cortesanos como Sofía Carlota, quien finalmente, le otorgó los bienes y los recursos necesarios para redactar sus dos mayores obras: los *Nouveaux Essais* (2021) y los *Essais de Théodicée* (2012). La concepción sucedánea de ambos ensayos se refleja en que, el problema de la razón y la fe aparece advertido por el autor como un problema en los *Nouveaux Essais*, mientras que, los *Essais de Théodicée* no temen en ya plantearse frente al problema epistemológico sobre las verdades de razón y de fe.

Por otra parte, resulta necesario presentar los postulados de René Descartes, quien, como advierte Julián Marías, realizará una expulsión o inutilización de la teología en la filosofía y las ciencias. Pese a esto, Marías advierte la dependencia del sistema cartesiano con la idea de Dios, y, por ende, con su demostración. Reflejando, sucedáneamente, una ruta peculiar del *yo* al mundo por medio del Ente necesario. La situación escalará otro grado de complejidad, cuando Marías explique la genealogía entre la filosofía cartesiana y espinosista. Para ello, también se mencionará la objeción de Antoine Arnauld, a partir de las notas y observaciones de Vidal Peña, las cuales reflejan la anticipación del teólogo jansenista del panteísmo dentro de la definición de *causa sui* en Descartes.

Atento al panorama intelectual de su época, Leibniz también señala la relación dependiente entre ambos racionalistas. Además, de calificar sus sistemas limitados en materia teológica, dado que Descartes deja al escepticismo problemas como la reconciliación entre la libertad del hombre y la providencia divina; y, muy por el contrario, Spinoza resuelve el problema al explicar un sistema en el cual la libertad no existe. Tanto uno y como otro, son para Leibniz insuficientes en materia teológica, profundizando la deuda entre teólogos y filósofos, al mismo tiempo que, poco interés desarrollaron en un proyecto irenista, entendido como, un establecimiento de las pautas necesarias para construir debates religiosos por medio de la razón.

Ambos antecedentes conforman el capítulo I de esta investigación; posteriormente, el capítulo II se centra en una de las mayores invenciones de Leibniz, el cálculo diferencial e integral. Tema el cual, aparece inmediatamente referenciado en el prefacio de los *Essais de Théodicée* (2012) como el laberinto de la continuidad y los indivisibles. Acorde a la investigación de Paulo Zellini (2018), Morris Kline (1994), Bertrand Russell (1977) y

Manuel Luna Alcoba (1996), este descubrimiento marcó gran parte del núcleo de la argumentación y filosofía leibniana.

La utilización de los infinitesimales para resolver problemas geométricos y matemáticos permitió a Leibniz idear su fundamentación por medio del principio del *continuum*. Argumento, el cual, establece la imposibilidad de saltos en la naturaleza o causas sin efectos, y viceversa. Sin embargo, la relación y el entusiasmo que encuentra Leibniz en las matemáticas se explica en virtud de que, dicha disciplina se estaba convirtiendo en el estándar para hallar lo verdadero. Por ende, filosofía, teología y otras disciplinas, si deseaban adquirir mayor formalidad, debían prestarse de los métodos demostrativos de las matemáticas.

Por otra parte, dicha invención también obligó a Leibniz formular su concepto de las ficciones y las invenciones útiles. Circunstancia cuyo origen se explica en que: los infinitesimales eran despreciados por su confusión y rareza, mientras que Leibniz los apreciaba por su capacidad para resolver problemas, pese a tal confusión. Eje, por el cual, se expresa la calidad de inventor y visionario en este filósofo. Su relación directa con los *Essais de Théodicée* (2012) y gran parte de su filosofía, es la búsqueda de postulados, principios y conceptos útiles para incentivar la investigación y especulación, tal como sucede con su principio del mejor de los mundos posibles y la defensa de una justicia divina.

En el capítulo III comienza la respuesta de Leibniz al panorama filosófico y teológico de su época. Los *Essais de Théodicée* (2012) conforman una réplica al *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle, quien defendía el rechazo del uso de la razón en teología. Según su razonamiento, la religión no podía lograr demostrar una

solución suficiente sobre la inclusión del mal en el mundo, o, una explicación de la libertad bajo la previsión divina. Problemas los cuales, por ser irresolubles, es mejor que toda religión abandone como “incontestables”. Contrariamente, Leibniz considera, como presupuesto, que la religión no puede abandonar verdades de la razón de necesidad lógica, metafísica y geométrica. Si llegase a abandonarlos, entonces, se daría pie a considerar las verdades de fe como irracionales. Para lograr su cometido, nuestro autor distingue entre aquello que se halla por encima de la razón y aquello que es contrario a ella. Por medio de esta sutil e indispensable distinción, Leibniz aborda diversos problemas como la definición y demostración de Dios a partir de su omnipotencia, omnisciencia y voluntad. Además, de resolver el problema de lo necesario y lo contingente relativo al origen del mal; y por lo mismo, afirmar la armonía hallada en la libertad del hombre y la providencia divina.

A lo largo de su texto, Leibniz aprovecha la oportunidad para también traer a cuenta autores desde Platón y Aristóteles hasta San Agustín, Santo Tomás de Aquino y Lutero. Recogiendo en sí mismo, los presupuestos escolásticos y antiguos que tiene como deuda la primera modernidad de Descartes y Spinoza. Por otro lado, la intención de la obra es hondamente con la ética y la vida diaria. Más allá de la erudición de la fe y la teología, Leibniz tiene en mente rechazar el determinismo y el fatalismo, ya que su influencia se halla entre muchos ciudadanos. Considera que, vivir bajo una indiferencia o una pasividad, no haría más que traer graves consecuencias al curso de la historia humana y universal. Por ello supera, por una necesidad de bienes a futuro, su filosofía se ve obligada a superar el escepticismo de Bayle, así como el determinismo de Spinoza, cuyas doctrinas no incentivan la acción y la responsabilidad por el universo.

Por último, el capítulo IV concluye la investigación retomando la influencia inmediata de los *Essais de Théodicée* (2012) en autores como Voltaire (2015) e Immanuel Kant (2011). Otorgando, especial énfasis en la recepción kantiana de la Teodicea como una especulación incompleta e imperfecta, y en última instancia, una especulación reducida a cuestiones de fe. Empero, se trata de una objeción ya anticipada por Leibniz, quien hablaba de su defensa de la justicia divina como incompleta pero no incoherente. Es decir, incomprendible por hallarse más allá de la razón, y por lo mismo no se tiene la cadena completa de verdades implicadas; pero, de ello no se concluye su inutilidad e irracionalidad. Al contrario, una Teodicea surge porque hay quienes juzgan el universo por injusto, maligno e imperfecto. El defensor, por el contrario, tiene a su disposición la capacidad de contradecir tales objeciones, aunque no pueda ofrecer una tesis completa y comprensible de los dogmas de fe que defiende. Leibniz, como hombre de visión, e inspirado por el progreso de su época, daba fe en la utilidad de principios y verdades incomprendibles como la armonía universal, el *continuum* y de lo óptimo.

El último apartado, a tenor de lo anterior, hace énfasis en la utilidad de hacer una defensa de la justicia de Dios, y con ello, hacer una réplica a quienes juzgan el mundo como el peor posible. Permitiendo, de este modo, vislumbrar un autor cuya reflexión erudita sobre la fe tiene, finalmente, por objetivo un problema ético sobre la relación entre el hombre y su mundo. Permitiendo reflexionar la importancia de comprender conceptos como el mal, el pecado y la imperfección para futuras querellas éticas como exhortaciones a la responsabilidad o al compromiso. Increíblemente, Leibniz se posiciona como un pensador en el cual, elementos como Dios, la libertad y el mal no son incoherentes entre sí;

y, por el contrario, comprenderlos explica, en mayor medida, el quehacer del hombre en su universo.

Capítulo I: Los antecedentes de los *Essais de Théodicée*

1. Sobre los objetivos sociales y políticos de Leibniz

Gottfried Wilhelm Leibniz obtuvo su doctorado en la facultad de derecho en la Universidad de Altdorf, situada en la República de Núremberg. Con su obra *De casibus perplexis in jure*, un tratado sobre la resolución de casos irresolubles en derecho obtuvo su habilitación y gran prestigio entre sus profesores. Según el historiador inglés Eric John Aiton (1992, p. 47), su temprana fama le otorgó la oportunidad para formar parte del cuerpo académico del Altdorf; sin embargo, Leibniz la rechazó porque sus ambiciones sociales lo incitaron a moverse en el mundo de la política. Como resultado, logró convertirse en el asesor real de la Casa de Schönborn y, donde ejerció su mayor influencia, de la Casa de Hannover. Ambas familias tuvieron grandes papeles en la historia europea del siglo XVII, y nuestro autor lo aprovecharía estas circunstancias a su favor.

Al respecto, Bertrand Russell (1977) señala que este rechazo de Leibniz a la vida universitaria en favor de la corte trajo consigo graves consecuencias en su pensamiento y futura recepción. En primera instancia, la vida como asesor político no le brindaría el espacio necesario para la reflexión, “le consumieron su tiempo y le robaron el solaz que podría haber dedicado a la composición de una *magnum opus*” (Russell, p. 20). Añade que, en segundo lugar, por esta misma situación la mayoría de sus obras, como los *Nouveaux essais* o los *Essais de Théodicée*, fueron escritos con el fin de complacer a príncipes o

integrantes de las cortes. Es decir, su deseo por persuadir lo obligó a esconder su agudeza lógica en otros escritos que pasaran al menos tres siglos para salir a la luz.

Sin duda, Russell rechaza la decisión de Leibniz por comprometerse a la vida política, considerando que, de haber optado por una carrera universitaria, habría tenido la oportunidad de sistematizar adecuadamente su filosofía. Pues, como añade posteriormente Eloy de Rada (1980, p.7) hubo un destino burlón que determinó el *corpus* leibniciano, ya que en sus setenta años de vida (1646-1716), logró escribir 70 volúmenes sobre matemáticas, física, lógica, epistemología, teología, medicina, derecho, teología, gramática, y entre otros; así como una extensa correspondencia de 20,000 cartas; y aún así, apenas en 1901, en la Asociación Internacional de Academias en París, se decidió iniciar la recopilación y organización de sus ensayos.

Cabe resaltar, la observación de Eloy (1980, p.12), la cual argumenta que Leibniz se veía obligado a llevar cada problema particular a contextos generales por su ley de la continuidad; sin embargo, comparte la misma sorpresa y frustración de Russell sobre su recepción bibliográfica. Por otro lado, Javier Echeverría (2023, p. 356) explica la razón por la cual Leibniz tuvo este “destino burlón”, pues el último rey al que le prestó servicios decidió sellar sus archivos. Se trata de Jorge I, quien había heredado el trono de Gran Bretaña y tras la muerte de Leibniz en Hannover¹ ordenó guardar sus textos, así creando

¹ A las 10 de la noche del sábado 14 de noviembre de 1716, Leibniz fallecía tras permanecer en cama por una gota ya difícil de manejar. Su funeral y entierro tuvo lugar el 14 de diciembre en la Iglesia de Neustädter. Según Aiton (1992, p. 467) se encontraban los parientes y conocidos más próximos de Leibniz, pero ningún cortesano ni séquito del Rey. Recopila el testimonio de John Ker de Kersland quien se apenaba por “el poco respeto que los hannoverianos mostraban hacia sus cenizas, pues se le había enterrado más como a un ladrón que como quien realmente era: un orgullo para su país” (p. 467). Hoy en día se identifica su tumba con la inscripción “*Ossa Leibnitii*”, pero durante más de cincuenta años después de su muerte no había nada.

dos tumbas para este filósofo: la primera en la Iglesia de Neustädter y la segunda en la biblioteca ducal de Hannover.

En su relación con este rey era común varios resentimientos y desacuerdos entre ambos; por un lado, le había prohibido continuar con sus viajes y expediciones en Europa hasta que completara el estudio histórico de la casa de Brunswick; por el otro, la polémica sobre el descubrimiento del cálculo infinitesimal obligó a Jorge I, para obtener el favor de las élites anglosajonas, rechazar abiertamente a Leibniz. “Defender la gravitación universal de Newton”, como señala Echeverría, “era defender a Inglaterra y a la Iglesia anglosajona” (2023, p. 342). Así, el cálculo de Newton fue impulsado en parte por esta estrategia política de Jorge I, cuyo clímax fue la censura de Leibniz.

Al mismo tiempo, la imagen pública de Leibniz quedó en manos de su discípulo Christian Wolff, quien, según Aiton y Echeverría, afectó drásticamente la recepción de su filosofía. Aiton (1992) considera que Wolff “influyó para que en las universidades se enseñara una versión de su filosofía simplificada y trivializada” (p. 472). Por su parte, Echeverría (2023) afirma que “el ‘leibnicianismo alemán del siglo XVIII’ fue una operación de poder académico liderada por Christian Wolff” (p. 370). Históricamente, Wolff nunca leyó los *Nouveaux essais* porque se encontraba en Hannover, por lo que, conceptos como ‘apercepción’, ‘percepción’ y ‘armonía preestablecida’ no fueron tomados en cuenta. Hecho por el cual, Echeverría considera la crítica de Voltaire más al sistema wolffiano que leibniciano.

Ante estas circunstancias, es comprensible compartir la frustración que Russell expresaba párrafos atrás. Si Leibniz se hubiera dedicado exclusivamente a la vida académica, su destino habría sido diferente y sus textos no habrían pasado tres siglos en la

oscuridad. Sin embargo, y siguiendo los principios de la metafísica de Leibniz, teniendo en cuenta toda la serie de cosas, este pequeño mal fue permitido por un bien mayor, por ejemplo, que actualmente su filosofía está siendo retomada por muchos campos de reflexión y especulación. Pensemos que, si Leibniz se hubiera limitado a la vida académica y universitaria posiblemente sus escritos no habrán adquirido esa extensión filosófica y científica, que sólo se adquiere viajando entre los centros de investigación. Lo que no contempla el juicio de Russell, es que precisamente por su influencia entre las cortes y principados del siglo XVII, consiguió una notable diversidad de conocimientos y saberes. Sus viajes por Francia, Alemania, Italia, los Países Bajos, Viena e Inglaterra le brindaron la perspectiva cosmopolita y universal que se halla en lo profundo de su metafísica. Fiel a sus intereses por la ciencia y la tecnología, pero sobretodo por mejorar la calidad de vida; en Leibniz se refleja una filosofía interesada por el bienestar humano, con énfasis en la armonía entre naciones, ciencias e individuos.

Otra cosa sobre el juicio de Russell, es que este no valora aquellas obras y cartas que fueron dedicadas a integrantes de las cortes. Dividiendo así la imagen de un filósofo público y filosóficamente sencillo, y privado altamente erudito. Por el contrario, Echeverría (2023) encuentra en estos trabajos una filosofía dialogada y cortesana, donde se percibe “un componente emotivo atemperado que mejora la expresión de sus ideas, al menos si comparamos esos textos con otros que dirigió a interlocutores más eruditos, acaso, pero también más pedantes” (p. 259). Del mismo modo, José Fernández (2015) coincide con él, argumentando que la correspondencia de Leibniz sigue la máxima horaciana *prodesse et delectare*, es decir, instruir deleitando. Ambos autores reconocen que es un juicio muy

temerario descalificar su filosofía pública solamente por la enorme cantidad trabajos inéditos de alto calibre abstracto.

Su vocación por la divulgación del conocimiento no se limitó al campo epistolario; sino que, también logro su punto culmen en la creación de la Academia de Ciencias de Berlín² en 1700 junto al apoyo de la princesa Sofía Carlota. De igual manera, más adelante en 1710 entabló diálogo con el zar Pedro el Grande para fundar una futura Academia de Ciencias en San Petersburgo, contribuyendo así en la historia de la modernización de Rusia. Sobre esto, Echeverría (2023, p. 275) añade una carta de Leibniz dirigida al ministro del zar, en la cual, además de sus intenciones por esta reforma científica en su nación, pedía organizar un concilio ecuménico convocando a toda la cristiandad. Siendo hijo de la Guerra de los Treinta Años (1618-1648) y de la frágil Paz de Westfalia (1648), nuestro filósofo de Hannover siempre buscó la manera de eliminar las tensiones halladas entre católicos y protestantes. En ciudades como Leipzig, por ejemplo, persistía el odio entre ambas confesiones. Así, entre sus objetivos intelectuales, se encontraba una cuestión diplomática y religiosa. Por ende, resulta valioso detenernos brevemente por este episodio histórico que antecede su vida y la creación de los *Essais de Théodicée*.

1.1. La reconciliación de las Iglesias

En 1648, dos años después del nacimiento de Leibniz, la Paz de Westfalia dio fin a la devastadora Guerra de los Treinta Años. Un conflicto causado en 1618 por la sublevación de Bohemia, en la cual se vio involucrada gran parte de la Europa central, y aunque aparentemente fue por causas religiosas —protestantes o católicas—, también respondía a

² O en su idioma original, *Berliner Akademie der Wissenschaften*, quienes actualmente llevan a cabo la publicación de las Obras Completas de Leibniz.

diversos intereses políticos. La Paz de Westfalia trajo consigo un equilibrio entre las provincias, pero dejando una Alemania dividida en dos confesiones, con el protestantismo predominando en el norte y el catolicismo en el sur.

Aun cuando los gobiernos se vieron obligados a respetar la libertad de culto, las relaciones entre los reinados no eran del todo cooperativas. Según Aiton (1992, pp.19-211), la división de las Iglesias promovió el desarrollo de estrategias de caridad diferenciadas entre las regiones católicas y protestantes, destacándose las primeras sobre las segundas. Por otra parte, las cortes buscaban la implementación y creación de nuevas estrategias públicas, con el fin de preservar la frágil estabilidad que existía. Cosa que, sucesivamente, iba a ser perturbada por Luis XIV quien en 1688 causaría la Guerra de la Liga de Augsburgo, donde países como Inglaterra, Suecia, Sajonia, Baviera, Saboya y España se unirían para detener la armada francesa, dando fin al conflicto con el Tratado de Ryswick en 1697.

A lo largo de sus expediciones y contactos, Leibniz promulgaría una política diplomática y amistosa entre las naciones. Pero, particularmente, anhelaría la consolidación de la unidad germánica a pesar de las diferencias religiosas. Juan Carlos Moreno (2018, p.256) retoma uno de los primeros manuscritos de Leibniz titulado *Exhortación a los alemanes para que perfeccionen su entendimiento y su lengua, acompañada por la proposición de una sociedad a favor de la identidad alemana*; comentando que, con el perfeccionamiento del idioma alemán y su implementación en contextos académicos y científicos, daría fin a las diferencias que la Paz de Westfalia no logró eliminar. Bajo esta observación, la armonía universal de Leibniz no solamente se despliega en las discusiones metafísicas, sino también en contextos políticos y diplomáticos; teniendo como hipótesis

que el desarrollo de las ciencias en Alemania traería consigo la oportunidad de unificarse como nación de una misma lengua.

Bajo este contexto, podríamos pensar los proyectos universalistas de Leibniz, como la *ars combinatoria*, la *característica universalis* o la *scientia generalis*, a partir de su universalidad en dimensiones metafísicas y políticas-sociales. Por ejemplo, pensar la creación de una lengua universal, no sólo para alcanzar la mayor cantidad de verdades posibles, sino también para aumentar las probabilidades del consenso y conciliación. La *Théodicée*, como él mismo, surge bajo estos objetivos cosmopolitas y metafísicos. Visto así, tiene sentido la contextualización de Michael Kempe (2024, p. 23) sobre la filosofía de Leibniz como una solución a la devastadora guerra que había terminado y una Cristiandad profundamente dividida en confesiones irreconciliables. Más aún, la posibilidad de abrir un diálogo y posible reconciliación entre ambas religiones dependía de la unidad que existía entre la fe y la razón, cuya relación también se hallaba bastante débil por el surgimiento de las filosofías racionalistas y empíricas.

De este modo, el proyecto irenista de Leibniz en el plano filosófico, tomo como primer paso aclarar hasta qué punto las creencias podían ser objeto de discusión y crítica racional. Su objetivo no era homogenizar las naciones bajo una religión natural, sino evitar la difusión de ideas peligrosas que repetirían la tragedia de la Guerra de los Treinta Años, la cual redujo la población de 21 millones a 13 millones (Aiton, 1992, p. 19).

Afortunadamente para él, logró compartir sus anhelos y motivos con figuras influyentes del siglo XVII, y como resultado, su amistad particular con la princesa Sofía Carlota le permitió no sólo transmitir sus objetivos, sino también lograr la implementación de sus reformas científicas y tecnológicas en Alemania.

1.2. Sofía Carlota y los *Nouveaux Essais*

Leibniz conoció a la princesa Sofía Carlota de Hannover a través de su madre, la futura reina de Prusia, Sofía de Hannover. Durante su estadía como consejero ducal de Ernesto Augusto, Leibniz tuvo la oportunidad de encontrarse con Carlota en los Jardines de Herrenhäuser. A partir de entonces, logró incluirse en los círculos intelectuales de Hannover y, posteriormente, de Berlín. En varias ocasiones tuvo que trasladarse al Palacio de Lietzenburg (hoy conocido como Palacio de Charlottenburg), donde también coincidía con otras figuras influyentes como la princesa Carolina de Anspach y Sofía Dorotea.

Rondaba el año 1697 y se estaba firmando la Paz de Ryswick, la cual daba fin a la Guerra de los Nueve Años, y el conflicto francoalemán. Como señala Echeverría (2023, p. 231), Leibniz se convirtió en un elemento clave para promover las colaboraciones y alianzas de Hannover con el resto de las naciones, igualmente entre los electorados protestantes de Alemania. Sus visitas a las cortes de Berlín le permitieron afianzarse en los movimientos políticos de Ernesto Augusto. Pero en especial, logró congregarse en las conversaciones de cámara donde se reunía la élite intelectual y los prototipos de las primeras sociedades académicas en Alemania.

El interés de Sofía por Leibniz surgió bajo estas circunstancias, su pasión por la ciencia y la filosofía afianzó su amistad. Según recopila Aiton (1992, p.346), sus cartas y conversaciones versaron sobre la distinción entre la mente y el cuerpo, la naturaleza de la sustancia y la representación, la diferencia entre Dios y las mónadas, la armonía preestablecida y la diferencia entre la unidad matemática y la unidad filosófica. Al margen, Sofía Carlota le brindó los recursos necesarios para finalmente en 1700 crear la futura Academia de Ciencias en Berlín. Uno de los mayores logros de la Academia fue la

inclusión de la primera mujer austríaca en descubrir un planeta, María Winckelmann von Kirch (Echeverría, 2023, p.239). Finalmente, parece que el mayor apoyo que le ofreció Sofía, además de este último, fue la oportunidad que le dio para escribir dos de sus más extensas obras: los *Nouveaux essais sur l'entendement humain* y los *Essais de Théodicée*.

Aunque Leibniz ya contaba con algunos manuscritos y borradores trabajados durante sus traslados en carruaje, no fue hasta que Sofía le otorgó un apartamento en el palacio de Herrenhausen donde pudo escribir tranquilamente sus ideas a lo largo de seis meses. “Leibniz tuvo así una oportunidad”, señala Echeverría, “para poner a prueba su condición de escritor, y no solo de filósofo, matemático, historiador o ingeniero” (2023, p. 242). Sobre los *Nouveaux essais*, esta obra surgió porque las ideas de John Locke, expuestas en su texto *An Essay Concerning Human Understanding* en 1690, habían llegado a los salones intelectuales de Berlín. Tras una larga serie de discusiones y objeciones, Sofía convenció a Leibniz por reunir sus réplicas en un texto. Razón por la cual, la princesa aparece en los *Nouveaux Essais* (2021), cuando Leibniz redacta la siguiente anécdota:

Recuerdo que una gran princesa de espíritu sublime dijo un día paseándose por su jardín que no creía que existiesen dos hojas totalmente similares. Un sabio gentilhomme, que era de la comitiva, pensó que sería fácil encontrarlas, pero, aunque buscó mucho, se pudo convencer por sus propios ojos de que siempre resultaba posible encontrar alguna diferencia. (Leibniz, 2021, p.342)

La princesa aparece como un personaje del diálogo, al estilo platónico, convirtiéndose en un recurso para expresar la filosofía de nuestro autor; en este caso, sobre el principio de individuación según el cual es imposible hallar en la naturaleza dos seres completamente idénticos.

Este escenario tertuliano³ inspiró a Leibniz para escribir su obra no como un tratado sistemático, sino como un diálogo entre dos personajes ficticios: Filaletes representando al empírico inglés y Teófilo al idealista germánico. Los *Nouveaux essais* (2021) fueron escritos originalmente en francés, la nueva lengua culta para la filosofía y las ciencias. Imitando a Descartes, buscaba darse a saber en los paladares refinados de la élite europea. El diálogo entre ambas filosofías no pretendía agrandar sus diferencias, sino que, conforme al principio de continuidad y de la armonía universal de Leibniz, los ensayos predisponen una actitud ecuménica y ecléctica en la búsqueda de la verdad. Por ello confiesa en su prefacio “me he beneficiado del trabajo ajeno y no sólo para disminuir el mío (...), sino sobre todo para aportar algo a lo ya escrito por él, lo cual siempre es más fácil que empezar desde el principio” (Leibniz, 2021, p. 55). De este modo, por ejemplo, su tesis *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu excipe; nisi ipse intellectus* (Leibniz, 2021, p. 155), es decir, “nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en los sentidos, a excepción del intelecto mismo”; es una ampliación del argumento empírico de la tabula rasa en Locke. En muchos apartados, ambos sistemas van a verse complementados recíprocamente; aunque, la diferencia entre ambos se resume en su aceptación o negación de las ideas innatas.

Los *Nouveaux essais* se dividen en cuatro libros, cada uno dedicado a un tema específico: el primero aborda la discusión sobre las ideas innatas entre la filosofía leibniziana y lockeana; el segundo realiza una clasificación y definición de las ideas

³ Echeverría caracteriza esta decisión, porque se trata de “una técnica de inspiración musical: un dueto instrumental con efectos contrapuntísticos” (2023, p. 243). Simulando, de esta manera, la vida intelectual del barroco, caracterizado por sus frecuentes conversaciones de cámara.

simples a complejas, así como su origen por los sentidos o por la razón; el tercero, en cambio, constituye la reflexión de los saberes gramaticales y lingüísticos de la época; y, finalmente, el cuarto versa sobre el núcleo de la epistemología leibniziana, donde se expone su teoría de la significación en verdades necesarias y contingentes.

Cabe resaltar, que hemos omitido una inmensa cantidad de ideas y temas que Leibniz ahonda particularmente, y los cuales influyen en el resto de su filosofía. A saber, sus conceptos de percepción y apercepción, su idea de la armonía preestablecida, los principios de continuidad o el de individuación, o su concepto de mónadas; sin embargo, dada la naturaleza de nuestra investigación, nos conviene centrarnos en la relación contextual e inmediata que guardan los *Nouveaux essais* con los *Essais de Théodicée*; ya que ambos fueron escritos en las conversaciones con Sofía Carlota y casi uno seguido del otro.

En primer lugar, este vínculo lo hallamos de inmediato en las últimas observaciones que realiza Leibniz a la filosofía de Locke, específicamente, cuando se preguntan por los grados del asentimiento en el individuo por medio de la razón y la fe. Concluyen que, mientras que Dios es el único en poseer todas las ideas distintivamente, el hombre se ve forzado a conocer, en su mayoría, las cosas por medio de ideas confusas o por analogía. Surge, entonces, el problema de saber hasta qué grado un individuo puede defender sus opiniones sin recurrir a ideas confusas o analógicas. Cuestión la cual, se enfrentan muchas religiones para defender la fe del creyente.

A partir de este problema, sobre la fundamentación de la fe, Leibniz se verá obligado a distinguir dos cosas: aquello que puede ser discutido y aquello que sirve para fundamentar las opiniones o los motivos de credibilidad. Una división que surge con el fin

de evitar fundamentar la religión enteramente por la fe o la revelación. Considera que, esta debe tener también su origen en las luces de la razón natural. Si bien es cierto que muchas veces es suficiente con la sensación o experiencia religiosa para suscribirse a una creencia; Leibniz afirma que también hay razón de por medio, aunque el hombre no tenga la capacidad comprensiva para dar cuenta de ello. Como lo resume el autor:

Lo que está *por encima de la razón* puede ser *aprendido*, pero no puede ser *comprendido* según las perspectivas y las fuerzas de la razón creada, por grande y realzada que esté. Sólo a Dios le está reservado entenderlo, como también a Él sólo le corresponde llevarlo a cabo. (2021, p. 773)

Con esta pequeña, pero importantísima observación, Leibniz procura defender la imagen de un Dios racional, a pesar de que el intelecto humano no sea capaz de *comprenderlo*. Como se dirá más adelante, si cada religión sólo se fundamenta por la gracia interna de la experiencia, entonces, cada secta se servirá de la razón a su gusto, imposibilitando cualquier diálogo con otras doctrinas.

En este sentido, la obra de Leibniz está siendo sintomática a los contextos en los cuales surgió. No solamente como un eco de su proyecto irenista en Alemania, sino también del reciente Concilio de Trento (1545-1563) y el Sínodo de Dort (1618-1619). Ambos hechos creando fuertes disputas entre los protestantes y católicos, así como el surgimiento del calvinismo. También, recopila la opinión de los socinianos, quienes rechazan la inclusión de los principios lógicos en la teología. Como resultado, escribe Leibniz:

La cuestión de la utilización de la razón en teología ha sido de las más discutidas, tanto entre los socinianos y aquellos a los que se puede llamar católicos en sentido general, como entre los reformados y los evangélicos, como se suele llamar preferentemente en Alemania a los que otros denominan luteranos impropriadamente. (2021, p. 779)

Su opinión sobre los socinianos, los católicos, los protestantes y, en general, sobre la situación teológica del siglo XVII será desarrollada principalmente en su *Teodicea*. En este momento, Leibniz sólo hace breves adelantos de su siguiente obra, cuyo fin será discutir la utilización de la razón en materia teológica y, en especial, armonizar la relación entre la fe y la razón.

Sin adelantarnos a los contenidos del próximo capítulo, es importante señalar que los *Nouveaux essais* terminan justo donde comienzan los *Essais de Théodicée*. Lo último que dirá Leibniz sobre la razón y la fe, es que el hombre debe abstenerse en destruir creencias sin tener pruebas en contra de ellas; por el otro lado, “puede y debe abstenerse de enseñar una doctrina que pase por peligrosa” (Leibniz, 2021, p.816). Su cautela tiene por objetivo evitar pasar por verdadero cualquier testimonio personal, citado el caso de Rosamunde Juliane von der Asseburg quien creía conversar en su juventud con Jesucristo. Pero, también, busca establecer criterios de certidumbre en las confesiones, con el fin de buscar concilios en la teoría y evitar desastres en la práctica.

Hasta ahora, la posición de Leibniz ha sido su intención por hallar la utilización de la razón en materia teológica. Apenas sus reflexiones van a encaminarse a este problema de la unidad de la razón y la fe, ya que Sofía Carlota apenas lo estaba familiarizando con el autor Pierre Bayle, quien rechazaba cualquier armonía entre ambas facultades del hombre.

Su *Dictionnaire historique et critique* estaba siendo conocido en Europa, divulgando el rechazo de Bayle por la razón, argumentando que la religión, para sostenerse, debía protegerse de las objeciones racionales. Situación que, irónicamente, obligó a Leibniz regresar a su formación jurídica para defender la armonía existente entre la razón y la fe.

1.3. La polémica de Pierre Bayle y la iniciativa de los *Essais de Théodicée*

En 1697, Pierre Bayle publicó su *Dictionnaire Historique et Critique*, al que añadió nuevas secciones en una segunda edición de 1702. Con esta obra, junto a su *Réponse aux questions d'un provincial* y *Entretiens de Maxime et de Thémisté*, Bayle alcanzó la fama como escritor polémico y siendo acusado de escéptico e incluso ateo. Los artículos de su diccionario llamados *Rorarius* y *Manichéens* llamaron la especial atención de Leibniz, pues en ellos Bayle recurría a principios maniqueos para explicar el origen del mal. Si bien no se consideraba maniqueísta, utilizaba esta explicación por ser la más razonable para él. Aunque, posteriormente sostenía que la razón humana es incapaz, en última instancia, de resolver esta índole de asuntos, como el origen del mal en el mundo o la relación de la providencia con la libertad del hombre. Esta postura parecía surtir efectos en muchos pensadores de la época, lo que obligó a Leibniz a detener su influencia con sus *Essais de Théodicée*.

Sofía Carlota le hizo saber a Leibniz sobre el *Diccionario* y, como él mismo expresa en una de sus cartas (Aiton, 1992, p.399), la mayoría de los apartados de la *Teodicea* fueron escritos en la época de sus conversaciones con la reina de Prusia en el jardín de Charlottenburg. Desafortunadamente, la princesa nunca llegaría a ver el resultado final, ya que falleció en 1705 a causa de una pulmonía. Con su muerte, Leibniz perdería a una de sus relaciones más preciadas, y al mismo tiempo, la estabilidad que había disfrutado para

escribir sus reflexiones. Por esta razón, en el prefacio de la obra hace una breve explicación de los obstáculos que retrasaron su publicación, incluyendo la trágica muerte de su especial compañera y discípula:

Ha tenido también razones particulares bastante considerables que lo han invitado a tomar la pluma para escribir sobre este problema [sobre la justicia de Dios]. Las conversaciones que ha tenido acerca de ellas con algunas personas instruidas y con cortesanos, tanto en Alemania como en Francia, y sobre todo con una de las princesas más grandes y virtuosas, lo han determinado a ello más de una vez. Ha tenido el honor de exponer a esta princesa sus opiniones sobre muchos pasajes del maravilloso Diccionario del señor Bayle, en el que la religión y la razón aparecen en lucha, y en el que el señor Bayle quiere imponer silencio a la razón, después de haber hecho que hablara demasiado, a lo que él llama el triunfo de la fe (...). Esta princesa lo ha exhortado mucho a llevar a cabo su antiguo proyecto, a lo que se han unido algunos amigos, y se ha sentido tanto más tentado a hacer lo que le pedían, por cuanto había motivo para esperar que como consecuencia de la reflexión las luces del señor Bayle le ayudarían mucho a dar a la materia la claridad que podría recibir con sus cuidados. Sin embargo, se atravesaron muchos obstáculos, y la muerte de la incomparable reina no fue el menor. (Leibniz, 2012, pp. 21-22).

La cita aparece en tercera persona porque la *Teodicea* fue publicada anónimamente en 1710, aunque en su segunda edición revelaría su nombre al público. Por otro lado, en este fragmento, deja entrever su cariño y admiración por la princesa quien le permitió escribir las dos obras más extensas de su repertorio.

La publicación de la obra no se logró hasta tres años después del fallecimiento de la princesa Sofía, pues logró conocer a Berthélemy des Bosses, quien le ayudó a encontrar un editor y publicador en Ámsterdam, y, más tarde, se encargaría él mismo de traducir la obra al latín.⁴ En cuanto a la etimología del nombre, *théodicée* es un neologismo creado por Leibniz. La palabra se compone de dos raíces, Θεός (*Theos*, Dios) y δίκη (*Díke*, justicia) y conjuntamente quieren decir “justicia de (o sobre) Dios”. Ya su etimología proporciona una gran introducción al contenido de la obra, conformando un discurso apologético frente a las objeciones de Bayle y de otros pensadores, como Descartes, Hobbes y Spinoza. Echeverría (2023, p.260) señala que el término apareció por primera vez en una carta del 8 de junio de 1696 dirigida a Étienne de Chavin, donde Leibniz hablaba de “teodiceas” en plural. En otra carta, de 1696 dirigida a Antonio Magliabechi, confiesa su interés por escribir los *Elementos de Teodicea*; y finalmente, durante esta época, aparece un fragmento titulado *Theodicaea*, firmado con su pseudónimo Guilielmis Pacidius.

Los *Essais de Théodicée* tienen por objetivo responder a las polémicas teológicas y filosóficas sobre la bondad de Dios (*sur la bonté de Dieu*), la libertad humana (*la liberté de l'homme*) y el origen del mal (*l'origine du mal*). Cuestiones que, según Leibniz, no han sido debidamente resueltas por las filosofías del siglo XVII, causando el extravío de la razón en estas discusiones. En este sentido, su obra refleja la vocación histórica que Leibniz desarrolló como historiador de la Casa de Brunswick, porque ofrece al lector los antecedentes y debates que conforman el panorama intelectual y teológico de la obra;

⁴ Los *Essais de Théodicée* fueron escritos en francés y traducidos al latín y al alemán, pero no al inglés hasta 1952. El obispo anglicano Samuel Clarke fue quien iba a realizar la traducción, pero no aceptó finalmente por su fidelidad con Newton. Recordemos lo que Echeverría había dictaminado sobre el rechazo londinense al filósofo germánico.

abarcando un compendio de opiniones y sistemas que reflejan la crisis moderna de la fe y la razón. De ahí que, aparezcan personajes desde Platón y Aristóteles hasta San Agustín y Santo Tomás de Aquino; recopilando problemas cuyo origen van desde la antigüedad grecorromana hasta la escolástica y el renacimiento. Dada su cercanía a estas últimas épocas, Leibniz va a tener especial énfasis en la filosofía cartesiana y espinosista, las cuales Bayle toma como referentes para defender su postura.

Por ello, Echeverría y Kempe coinciden en presentar la *Teodicea* como una defensa jurídica y filosófica de Dios: el primero afirma que “la pregunta teológica propiamente leibniziana, desde que se doctoró en Derecho, versó sobre la justicia de Dios” (Echeverría, 2023, p. 260), mientras que el segundo sostiene que “Dios mismo, de eso trata la *Théodicée*, es convocado ante el tribunal de la razón y acusado, defendido y absuelto por Leibniz, el mejor de todos los abogados posibles” (Kempe, 2024, p. 154). La extensión de la obra se explica por las numerosas objeciones de Leibniz a los planteamientos de Bayle, Descartes y Spinoza.

Resulta interesante, agregar que, durante la publicación de la *Teodicea*, Jorge I le había prohibido a Leibniz seguir promoviendo la reconciliación entre las Iglesias (Aiton, 1992, p.363). En este sentido, la publicación de su texto puede considerarse como un último acto de insubordinación a su rey, pero también como un compromiso innato por su proyecto irenista. Afortunadamente, menciona Echeverría (2023, p. 264), los *Essais de Théodicée* lograron la unánime aprobación de las confesiones luteranas, calvinistas y católicas, pese a la reprobación de la Iglesia anglicana y los jesuitas franceses. Visto así, y muy al contrario de lo que opina Russell, la decisión de Leibniz por abandonar la vida

académica en Altdorf en pos de su proyecto irenista no fue del todo un fracaso, sino un éxito en el aspecto teológico y filosófico.

Respecto a este éxito, podemos tematizarlo como su ampliación de las tesis cartesianas y espinosistas sobre la teología en la filosofía. Siendo Leibniz, un filósofo más atento a los debates escolásticos que la modernidad, aparentemente, procura superar. Conviene, entonces, repasar brevemente los dos sistemas filosóficos que enfrenta Leibniz, y para sorpresa, considera una consecuencia del otro. La *Teodicea* va a considerarla por incompleta e incluso potencialmente peligrosa para la definición de Dios, como sucederá con Spinoza. Para profundizar en esta conexión, así como la innovación leibniziana al problema de Dios en la filosofía, nos apoyaremos de Julián Marías, quien en su revisión de la primera modernidad procura hilar las conexiones teológicas y filosóficas que acontecen en los primeros racionalistas e idealistas.

2. La teología de los filósofos modernos del siglo XVII

La transición del mundo medieval al moderno en ciencia y filosofía es un tema difícil de abarcar en pocas cuartillas. Además, aún habría que considerar su desarrollo a partir del arte renacentista, de la formación de las primeras nacionalidades en Occidente y del surgimiento de la Reforma protestante seguida de la Contrarreforma católica. No obstante, aunque estos fenómenos puedan considerarse ‘modernos’, Julián Marías señala que, en términos filosóficos y científicos, deberán pasar al menos dos siglos para que se consolide un espíritu auténticamente moderno. Por ello, muchas de las primeras propuestas mantienen un carácter ‘neoescolástico’, ya que sus conceptos todavía recurren al *corpus* escolástico y antiguo.

Lo anterior, sucede con el padre de la modernidad René Descartes. En su gran introducción al *Discurso de metafísica* de Leibniz (2017), Julián Marías advierte que este autor, Descartes “con suma frecuencia, se sirve de los términos de *l'école* cuando quiere hacer comprensible su pensamiento a la generalidad de los lectores” (2017, p.18). Pese a las innovaciones científicas que suele presumir, esta misma impresión de independencia respecto a la escolástica traería consigo efectos notorios en el aprecio de la filosofía por la teología.

El interés de Marías por este período surgió, en parte, a raíz de la traducción y recuperación que hizo de la obra del Padre Gratry, *La connaissance de Dieu*. Este autor lo llevó a reflexionar sobre las distintas teodiceas que han aparecido a lo largo de la historia de la filosofía, y especialmente, sobre las tensiones espirituales que causaron figuras como Descartes y Spinoza. Logrando, así, una historiografía de los sistemas modernos racionalistas e idealistas a partir de sus presupuestos y consecuencias teológicas. Cosa importante, porque van a situar el siglo XVII bajo un movimiento aparentemente contradictorio: “La situación del tiempo”, afirma Marías, “es la de tener a Dios un tanto lejano, un tanto inaccesible e inoperante en la actividad intelectual, pero, sin embargo, seguro” (1959, p. 33). Situación bastante explícita en la ruta que traza la filosofía cartesiana desde el *yo* al mundo, por medio de la idea de Dios; cosa bastante peculiar en Descartes, quien había negado la utilidad de la teología en la especulación filosófica.

Lejos de contradecir otras interpretaciones sobre esta época, la contextualización de Marías resulta adecuada al señalar la dependencia e independencia de la metafísica barroca con la medieval. Sus temas recurrentes como el problema del método o la sustancia terminan remitiéndose a la cuestión sobre Dios y su conocimiento. Según Marías, la

tendencia general del siglo XVII consiste en demostrar la existencia de Dios, pero mínimamente; pues, una vez lograda esta demostración, los racionalistas van a evitar la teología. Descartes es, en primer lugar, quien parece inaugurar dicha tendencia, cuyo alcance también será visible en Spinoza. Leibniz, por otra parte, adoptará una postura más moderada, aunque profundamente influido por ambos.

Según Marías (1959, p. 255), el idealismo y racionalismo de Descartes se ven obligados a seguir la tradición de San Agustín, la cual considera la idea de Dios como una huella innata en el ser humano. Así, su demostración se despliega por dos caminos: el primero, basado en la idea de perfección, y el segundo, por el argumento ontológico de San Anselmo. Brevemente, el primer camino demuestra la existencia de Dios al señalar que la idea de perfección e infinitud no podría haber surgido de la finitud e imperfección del hombre, por lo que, necesariamente debió ser introducida por Dios en el alma humana. El segundo camino, considera la existencia como una cualidad inherente a la perfección; por lo tanto, Dios existe precisamente porque es infinitamente perfecto.

Aun así, la situación preocupa a Marías porque la escasa atención que los racionalistas dieron a las pruebas teológicas no fueron suficientes para fortalecer la unidad entre la fe y la razón. “Las pruebas tradicionales *sin más*” escribe Marías, “demostrarían la existencia de un ente necesario, y por tanto excluirían la absoluta contingencia de la realidad; pero dejarían abierta una puerta al panteísmo” (1959, p. 305). Descartes sólo demuestra a un ente necesario que existe por sí y en sí; pero no determina quién o qué es aquel *ens a se*. Sin esta aclaración, podría identificarse al *ens a se* con la naturaleza o el mundo, como posteriormente realizará Spinoza.

La demostración cartesiana del ente por sí y en sí llevó a Spinoza a concluir que, en sentido estricto, sólo existe una sustancia verdadera e infinitamente perfecta. El resto de cosas son atributos o modos de esta única causa. Su sistema, según Marías (1965, p.229), es panteísta porque la naturaleza no puede ser distinta a la primera causa, que es Dios; por ende, todas las cosas se derivan de la primera o se contienen por ella. Así, más que una teología, su obra constituye un estudio metafísico de la sustancia independiente (*natura naturans*) y su devenir en distintos modos (*natura naturata*).⁵

No será necesario esperar hasta el siglo XX para advertir el panteísmo escondido en la filosofía cartesiana. En su momento, el teólogo Antoine Arnauld le hacía llegar a Descartes este importante problema en su definición de Dios. Lo anterior, porque en cierta ocasión Descartes determina a Dios como un ente por sí y en sí en dos sentidos: negativo, como aquel ente que no puede ser por otro, y positivo, como aquel ente que se da a sí mismo la potencia de ser. Esta ambigüedad, como se verá más adelante, da pie a la definición espinosista de Dios como la única sustancia perfecta e independiente.

El horizonte cambiará drásticamente con Leibniz, quien, a través de su concepto de armonía preestablecida, se ve obligado a abordar la cuestión de Dios con una notable agudeza y profundidad. A diferencia de Descartes, Leibniz complementa la demostración de la existencia de Dios, advirtiendo por qué su demostración es incompleta. A la vez, se distancia de Spinoza al rechazar la reducción de todas las sustancias a una sola, y con ello su panteísmo. Su interés por este último autor no sólo es por una cuestión de definición;

⁵ En otra ocasión, Marías en su introducción al *Discurso de Metafísica* de Leibniz, va a decir que “las distinciones entre *natura naturans* y *natura naturata* representan el esfuerzo insuficiente de todo panteísmo por escapar a sus propias consecuencias” (2017, p. 59). Considera que, Spinoza al reducir todo a una sola sustancia, no tendrá categorías por las cuales explicar lo necesario y lo contingente; cometiendo así, una negación de los conceptos básicos de la metafísica aristotélica.

sino también, y en mayor medida, por el determinismo que defiende Spinoza. Descartes había planteado inicialmente el problema sobre la libertad humana frente a la providencia divina, dejando en claro que el hombre no tiene forma de resolver el problema; sin embargo, Spinoza será más radical rechazando la libertad humana y reduciendo el curso de la naturaleza por necesidad. Leibniz, por su lado, va a enfrentar esta clase de problemas que parecen implicados con la definición de Dios. Dando a pensar que, de su definición de Dios se desprende la posibilidad de resolver problemas como la libertad humana frente a la providencia o sobre el origen del mal. Destaca como un pensador que recoge la tradición moderna en la que surge, y de forma sorprendente, no teme recuperar abiertamente saberes escolásticos para sus reflexiones.

2.1. La demostración de Dios en Descartes

Julián Marías sitúa la formación del *cogito* cartesiano en una época fructífera en descubrimientos y avances científicos, como es la aparición de figuras como Copérnico, Galileo y Kepler. Al mismo tiempo, se hacía presente el empirismo anglosajón de los hermanos Bacon, Hobbes y Locke. Con todo, la búsqueda renacentista por una *scienza nuova* comienza a marcar las tendencias intelectuales del momento. Descartes, entonces, se vio obligado a distanciarse de sus estudios escolásticos realizados en la *Flèche*, pues teólogos como Pedro Fonseca, Francisco Suárez y Juan de Santo Tomás ya no parecían serle suficientes para sus objetivos renacentistas. Siguiendo a Marías (2017, p.19), este afirma que dichos pensadores, pese a ser negados por su tradición escolástica, fueron quienes realmente influyeron en la filosofía racionalista francés, y parece que sólo Leibniz admitía públicamente su utilidad.

La imagen pionera de la filosofía cartesiana se revela en esta ambigüedad entre la innovación y la continuación de tradiciones. “Descartes, al iniciar verdaderamente la filosofía moderna” explica Marías, “va a realizar una mágica simplificación, en virtud de la cual parece surgir, como un nuevo Adán filosófico, de un mundo sin pasado” (2017, p. 23). En obras como el *Discours de la méthode*, las *Meditationes de prima philosophia*, y los *Principia philosophiae*, se manifiesta una filosofía abiertamente anti-escolástica, pero hondamente deudor de ella. Por ejemplo, en lo que respecta a su formación teológica, Descartes no tiene reparo en admitir lo siguiente:

Profesaba una gran reverencia por nuestra teología y, como cualquier otro, pretendía ya ganar el cielo. Pero habiendo aprendido, como cosa muy cierta, que el camino de la salvación está abierto para los ignorantes como para los doctos, y que las verdades reveladas que allá conducen están muy por encima de nuestra inteligencia, nunca me hubiera atrevido a someterlas a la flaqueza de mis razonamientos, pensando que para acometer la empresa de examinarlas y salir con bien de ella era preciso alguna extraordinaria ayuda del cielo, y ser, por lo tanto, algo más que hombre. (Descartes, 2014, p.105)

En esta cita de su *Discours de la méthode*, la devoción cartesiana no encuentra utilidad en las discusiones teológicas sobre la fe o la divinidad. Igualmente, aparece ya una separación radical entre el hombre y Dios, imposibilitando cualquier interacción entre ambos campos. Aún faltarán algunos años para que la generación de Arnauld, Pascal y Nicole expresen su preocupación por esta “inutilización” de la teología. De momento, Descartes ya perfila un pensamiento ajeno a contextos teológicos, centrado únicamente en las proximidades del yo.

Una vez que Descartes pone en duda las cosas sensibles, las figuras de los cuerpos y las demostraciones matemáticas, encuentra algo de lo que no puede dudar: su propia existencia, la cual posibilita el mismo acto de dudar. Este conocimiento, según él, es el primero que se obtiene al proceder con orden y método. El núcleo de su hallazgo estriba en que, sería contradictorio concluir que no existe aquello que duda mientras duda. Por lo tanto, existe algo —un ‘yo’— que duda y piensa. Así, en su *Discours* continúa diciendo:

Yo, lo que pensaba, fuese alguna cosa, y observando que esta verdad: ‘yo pienso, luego soy’, era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmovérla, juzgué que podía recibirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando. (Descartes, 2014, pp. 123-124).

Hecha esta supresión de las cosas, el *yo* se tematiza como la primera evidencia del *cogito*, y de la misma forma, es el punto de partida para filosofar con orden. Marías (2017, p.44) señala que Descartes interpreta al *yo* como el *ὑποκείμενον* aristotélico, es decir, como el sujeto de los accidentes caracterizado porque éstos se predicán de él, y no al contrario. En este caso, el *yo* no necesita de un supuesto para existir, lo que lo hace independiente. Además, el *ὑποκείμενον* es a su vez la *πρώτη οὐσία*, ya que Descartes otorga prioridad a la sustancia pensante, *res cogitans*, sobre la *res extensa*.⁶

⁶ Cabe resaltar que Marías identifica aquí una gran dificultad para la metafísica cartesiana. Por definición, una sustancia es independiente; y si la *res extensa* se define en función de su dependencia de la materia, Descartes comprometería la coherencia de sus tesis. “Para explicar esto”, observa Marías, “recurre a las nociones de sustancia *completa* y sustancia *incompleta*” (2017, p.44). Restricciones que, pese a todo, no serán tomadas en cuenta por el resto de los racionalistas; y que, inmediatamente, Spinoza va a ignorar. *V.a.* “1.2. El Dios de Spinoza”.

El *yo* cartesiano encuentra su primer obstáculo en cuanto realiza que sólo ha hallado la objetividad de su existencia, pero no el de las demás cosas. Es decir, que la realidad inmediata del *yo*, la evidencia del *cogito*, no garantiza la realidad formal de las cosas y el mundo. Aún resta, entonces, hallar un puente que rompa el solipsismo del *yo* y lo haga salir al mundo. Por eso, se ve obligado a regresar a Dios, convirtiéndolo en el fundamento de las esencias, aquellas que el *cogito* humano pueda llegar a conocer. En sus *Meditationes de prima philosophia* lo expresa de la siguiente manera:

Para que una idea contenga tal realidad objetiva más bien que tal otra, debe haberla recibido, sin duda, de alguna causa, en la cual haya tanta realidad formal, por lo menos, cuanta realidad objetiva contiene la idea. Pues si suponemos que en la idea hay algo que no se encuentra en su causa, tendrá que haberla recibido de la nada; mas, por imperfecto que sea el modo de ser según el cual una cosa está objetivamente o por representación en el entendimiento, mediante su idea, no puede con todo decirse que ese modo de ser no sea nada, ni, por consiguiente, que esa idea tome su origen de la nada. (Descartes, 1977, p. 36).

Se encuentra diciendo que la realidad formal de algo no puede originarse por la cosa misma ni por el *yo*, tampoco es posible que haya procedido de la nada. Tiene, como resultado, que tener su origen en un fundamento mayor el cual es Dios. A esto se refiere Marías cuando señala que “el rodeo cartesiano para ir del *yo* al mundo pasa, cosa extraña, por Dios” (1965, p.213). Inicialmente, Descartes había excluido la teología en la búsqueda de la verdad, pero ahora, se encuentra dependiendo de ella para demostrar la objetividad de las cosas, y por ende, la solidez del *cogito*.

El sistema cartesiano, entonces, se ve forzado a demostrar la existencia de Dios “*res infinita*, creadora de la *res extensa* y la *res cogitans*, fundamento común del ser del yo y del de las cosas, que convienen en su carácter de *ens creatum*”, como escribe Marías (2017, p. 54). Para ello, va a utilizar dos pruebas sobre su existencia; la primera demostración surge al comparar la finitud del yo con la idea de la infinitud. Descartes define a Dios como “una substancia infinita, eterna, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, que me ha creado a mí mismo y a todas las demás cosas que existen” (1977, p. 39). Una idea tan perfecta como la de Dios, entonces, no podría haber sido causada por el yo, por lo que, tuvo que haber sido implantada en el hombre, “como la marca del artífice es impresa en su obra” (1977, p. 43). En esto consiste la primera prueba, Dios existe porque el origen de esta idea no la pudo haber creado la finitud del hombre.

La segunda prueba de la existencia de Dios se basa en el argumento ontológico de San Anselmo. Según este razonamiento, Dios existe porque es absolutamente perfecto, y la idea de un ser como este implica su necesaria y eterna existencia. Descartes concluye que “el ser absolutamente perfecto existe”, ya que “al percibir que en la idea de un ente absolutamente perfecto se contiene la existencia necesaria y eterna” (1989, p. 35). Tanto esta segunda prueba como la primera dependen de la idea de Dios que el hombre lleva en su interior, como huella o idea innata cuyo origen se ve en autores patristicos y escolásticos. Marías subraya la deuda del racionalismo cartesiano con sus antepasados, porque Descartes demuestra la existencia de Dios a través de:

La tradición filosófica cristiana, agustiniana y medieval, que hace conocer a Dios, primariamente, por la visión de su imagen en el alma del hombre, desde el *in interiori homine habitat veritas*, de San Agustín, hasta el *Funken der Seele* o

scintilla animae, la ‘chispa del alma’, del Maestro Eckhart, pasando por el *cubiculum mentis*, de San Anselmo. (2017, pp. 56-57)

Si bien el idealismo y racionalismo de Descartes retomaron estas premisas medievales, estas no le evitaron fuertes críticas por algunos teólogos. Entre ellos destacó Antoine Arnauld, cuya agudeza advierte mejor la modernidad de Descartes que cualquier otro autor, como escribe Vidal Peña (Descartes, 1977, p. 447). Las objeciones de Arnauld se dirigen a la definición y demostración de Dios en el sistema cartesiano, cuestionado, en particular, lo que Marías denominó la entrada libre del panteísmo. Por esta replica, Arnauld pasará a ser considerado uno de los primeros pensadores en predecir la filosofía espinosista a partir de la cartesiana.

En la tercera meditación de Descartes, él había establecido que, siguiendo la cadena causal entre las ideas, necesariamente debía de haber una que de cuenta de la serie. “Ha de ser Dios”, concluye Descartes, “pues teniendo el poder de existir por sí, debe tener también, sin duda, el poder de poseer actualmente todas las perfecciones cuyas ideas concibe, es decir, todas las que yo concibo como dadas en Dios” (1977, p. 42). Dios como un *ens a se*, significa que es en sí y por sí mismo, de tal suerte que cumple las condiciones necesarias para ser la primera causa del mundo. Lo interesante, es que en una respuesta a Caterus, define la *causa sui* de Dios bajo dos modos:

Cuando decimos que Dios es por sí, podemos también, sin duda, entender eso negativamente, pensando sólo que su existencia carece de causa; pero cuando hemos indagado antes la causa por la que es, o por la que no cesa de ser, y, considerando la inmensa e incomprensible potencia contenida en su idea, hemos visto que ésta es tan plena y pingüe que ha de ser la causa por la que Dios es y no deja de ser, entonces

decimos que Dios es *por sí*, no ya de un modo negativo, sino, al contrario, muy positivamente. (1977, p. 93)

Descartes le había dado tanto peso a la definición de la sustancia a partir de su independencia frente a los accidentes, que terminó concluyendo la *causa sui* en Dios como aquella que *no* puede depender de otras, y necesariamente, como aquella cuyo ser se dio a sí mismo para existir. Cosa que para Arnauld será bastante problemática.

Arnauld (1977, p. 170) había llegado leer esta respuesta de Descartes a Caterus, por ello le objeta que su interpretación positiva de la *causa sui* resulta un juicio atrevido y falso. Piensa que, si Dios actuara respecto a sí mismo como una causa eficiente lo hace relativo a su efecto, entonces, Dios se estaría otorgando a sí mismo la existencia; pero, si se la llega a dar es porque anteriormente no la poseía y por ende no existía, lo cual sería un absurdo. “Nadie da lo que no tiene”, y añade ingeniosamente Arnauld, “luego nadie puede darse el ser si antes no lo tiene; ahora bien, si ya lo tiene, ¿por qué habría de dárselo?” (Descartes, 1977, p. 172). Arnauld siempre había considerado el concepto de *causa sui* como algo muy peligroso, por ello es que aconsejaba solo admitirlo de manera negativa y nunca positiva.

Además del absurdo lógico que implica la definición positiva de la *causa sui*, Arnauld teme que esta definición termine igualando a Dios con la naturaleza. Dado que la demostración cartesiana de Dios sólo revela un ente necesario por sí y en sí, si además agregamos que se da a sí mismo el ser; entonces, también podríamos decir que en el mundo no hay más que este devenir de Dios en la naturaleza. En su nota al pie, Vidal Peña considera a Arnauld como uno de los primeros en predecir el panteísmo de Spinoza, cuyo núcleo está latente en la filosofía cartesiana; bien dice que,

La idea de *causa sui* se asocia a ‘lo que está más allá de los fenómenos concretos’, pero, por eso mismo, es también ‘reserva infinita de potencia para la producción de fenómenos concretos’; en esta visión más dinámica que estática, ‘Dios’ acabará transformándose, con el tiempo, en una realidad que *deviene*. (Descartes, 1977, p. 446)

Aquella “reserva infinita de potencia” que le permite a Dios reproducirse en las cosas, admite concluir que Dios es el único ente necesario y autosuficiente, del cual todos los demás seres se desprenden de la primera sustancia.

Si se lleva esta idea al extremo, se concluye que no hay nada en la naturaleza que no sea Dios en este devenir. Si su omnipotencia lo causa y engendra todo, no habría nada en el mundo que no se explicase por su dependencia con Dios. De ahí que, posteriormente Spinoza no va a distinguir entre los necesarios y los contingentes, sino entre el ente necesario (*natura naturans*) y sus atributos (*natura naturata*). Ya no hay un Dios sabio y bondadoso que ha determinado la concatenación de las cosas hacia un determinado fin; por el contrario, en este marco, Dios es impersonal en la medida en que se identifica como una fuerza que deviene necesariamente.

Recapitulando, Descartes estableció su punto de partida en el *yo*; sin embargo, su primer obstáculo fue establecer un puente con el mundo. “La ruta extraña” del *yo* al mundo pasa por medio, de la idea de Dios, la cual asegura el contenido formal de las cosas que puede conocer el *cogito*. Por ello, su filosofía ahora debe demostrar la existencia de este fundamento metafísico; bajo sus dos demostraciones, define a Dios como el ente necesario *ens a se*. La cosa se complica en su respuesta a Caterus, donde añade que la *causa sui* de Dios es positiva, y no solamente negativa. Según la opinión de Arnauld, no hizo más que hacer entender que Dios es un ente necesario cuya potencia infinita contiene todas las cosas

en las cuales se reproduce. Aunque Descartes dio cuenta de esta observación, Spinoza la ignorará, creando un sistema filosófico el cual sólo considera a Dios como la única sustancia independiente y perfecta, que deviene en la naturaleza. Junto a Marías, vemos que esa demostración de Dios “sin más” terminó igualando al *ens a se* con la naturaleza, tal como sucederá con Spinoza.

2.2. El Dios de Spinoza

La primera razón por la cual Descartes y Spinoza se asocian mutuamente es porque ambos interpretaron el concepto de sustancia a partir del *ὑποκείμενον*, entendido como la independencia del sujeto respecto a los accidentes. La dificultad va a surgir en cuanto Descartes se vea obligado a admitir sustancias que no puedan subsistir por sí, como es el caso de la sustancia pensante y extensa. Como sólo había admitido una independencia absoluta en la sustancia de Dios, Spinoza va a tomar esta definición como punto de origen de su filosofía. Marías (Leibniz, 2017, p. 45) explica que, este concepto de sustancia como *ὑποκείμενον* va a definir la conexión inmediata entre la filosofía cartesiana y espinosista, con la diferencia en que la segunda es más radical que la primera.

En su *Ética demostrada según el orden geométrico*, Spinoza (2020, p. 42) define a Dios como “un ente absolutamente infinito”, es decir, “una sustancia que consta de infinitos atributos cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita”. Por un lado, es eterna porque su existencia es necesaria; por el otro, es infinita porque no recibe limitación alguna. De modo que, al contrario de la filosofía cartesiana que distingue entre tres clases de sustancias (*res cogitans*, *res extensa* y Dios); Spinoza sólo concibe una sustancia en su sistema, porque propiamente hablando, sólo Dios es la sustancia “en sí y concebida por sí”. De ahí que, siguiendo su axioma “todas las cosas que son, o son en sí, o son en otra cosa”

(Spinoza, 2020, p. 43), entonces, todas las cosas que concebimos son en Dios, y sólo esta no es en algo más.

La importancia otorgada a la independencia de una sustancia – el ὑποκείμενον aristotélico – obligó a este autor concebir la naturaleza entera como la expresión de una sustancia absoluta. “Todas las cosas que son”, escribe Spinoza recordando su axioma, “son en Dios y deben ser concebidas a través de Dios” (2020, p.70). Mientras Descartes hablaba de una realidad trascendente de Dios, la cual fundamentaba las esencias de las cosas; Spinoza, en cambio, lo vuelve inmanente a la naturaleza misma, porque todo en cuanto es, *es en Dios*.

En vistas de que sólo hay una sustancia *per se*, Spinoza (2020, p.80) abandona la distinción entre sustancias y accidentes, para proponer una distinción entre la *naturam naturantem* y la *naturam naturatam*: la primera, como aquello que es en sí y se concibe por sí, y la segunda como todo aquello que se sigue de la naturaleza necesaria de Dios. Por ello, Spinoza va a identificar que el resto de las cosas (*naturam naturatam*) se siguen de la necesidad de Dios (*naturam naturantem*), por ello, tampoco distingue entre cosas contingentes y necesarias; puesto que, “todas las cosas son determinadas a existir y a operar de cierto modo en virtud de la necesidad de la naturaleza divina” (2020, p. 79). Por esta razón, su filosofía será clasificada como determinista, en tanto que considera el curso de la naturaleza determinado por Dios.

Sin embargo, su diferencia frente a otro tipo de determinismos teológicos es porque Spinoza no concibe que en Dios haya alguna bondad o sabiduría divina que lo haya motivado a determinar las cosas conforme a un fin. En cambio, considera que Dios ha predeterminado las cosas “no en virtud de la libertad de su voluntad, o sea, de un

beneplácito absoluto, sino en virtud de la naturaleza absoluta de Dios, o sea, de su infinita potencia” (2020, p. 90). Nuestro autor admite que su filosofía convierte los ojos de Dios indiferentes al curso humano; y en realidad, esa es su intención. Considera un “prejuicio” suponer que Dios obrara por algún fin, o que practica valores humanos como la bondad o la virtud. Defiende que no hay ningún fin en la naturaleza, y drásticamente, “todas las causas finales no son nada más que ficciones humanas” (Spinoza, 2020, p.93). Su teología concibe un Dios desantropomorfizado, solamente necesario, eterno y de orden geométrico. Las matemáticas y la geometría pasaron a ser el estándar de la certeza y evidencia, cuyo orden y necesidad de sus verdades inspiró a Spinoza para concebir un universo determinado y sujeto a leyes.

Al igualar a Dios con la naturaleza, Spinoza niega en Dios su voluntad y sabiduría. La única sustancia actúa por necesidad y no por un fin. A esto temía Arnauld con el temor de identificar al ente necesario con la naturaleza, y, en consecuencia, despersonalizarlo y volverlo indiferente al curso humano. De la misma forma, también va a eliminar la libertad humana en el hombre; pues, dado que todo es por necesidad, entonces el hombre también actúa por necesidad. Por ello, no habrá que escribir largos tratados especulando los fines de Dios, dado que no hay ninguna voluntad divina de fondo, la cual considera un refugio o asilo de la ignorancia:

Pues si, por ejemplo, cayese desde lo alto, sobre la cabeza de alguien, una piedra, y lo matase, demostrarán que la piedra ha caído para matar a ese hombre del siguiente modo. Si no ha caído con ese fin, queriéndolo Dios, ¿de qué modo han podido concurrir tantas circunstancias al azar (y a menudo concurren muchas simultáneamente)? Tal vez responderéis que sucedió porque soplabla el viento y ese

hombre pasaba por allí. Pero insistirán, ¿por qué soplaba el viento en ese momento? ¿Por qué ese hombre pasaba por allí entonces? Si de nuevo respondéis que el viento se había levantado porque el mar, estando el tiempo aún tranquilo, había empezado a agitarse el día anterior, y que ese hombre había sido invitado por un amigo, seguirán insistiendo, pues el preguntar no finaliza nunca, ¿por qué se agitó el mar?, ¿por qué fue invitado el hombre en ese momento? Y así, no dejarán de preguntar por las causas de las causas, hasta que os refugiéis en la voluntad de Dios, esto es, en el asilo de la ignorancia. (Spinoza, 2020, p. 95)

Los conceptos como pecado, maldad, bondad o santidad también los va a incluir como ficciones generadas por la ignorancia del hombre. La bondad, por ejemplo, sólo es buena para quienes son afectados por ella. Haciendo parecer, que la moralidad es una cuestión convencional y no natural; porque, en el plano de la necesidad, todo es porque así debe ser.

Por estas razones, y otras más, Spinoza pasara a ser calificado como un pensador nihilista y, en otras ocasiones, ateo. Para Leibniz, el problema de este autor fue llevar el sistema cartesiano demasiado lejos. A su vez, crítica su rechazo por las cosas contingentes y necesarias; y por lo mismo, su determinismo teológico. El temor de Leibniz será que, su despersonalización de Dios haga pensar que los conceptos morales como el bien y el mal terminen siendo malinterpretados como ficciones antropológicas o convencionales.

Respecto a Descartes, añadiré que, se podría haber evitado este panteísmo si tan sólo la definición de la sustancia no se hubiera fundamentado en su sentido como *ὑποκείμενον*. Como añade Marías, “su teoría de las mónadas es el paso de la noción de sustancia como *ὑποκείμενον* o sustrato a la de *οὐσία* o de *haber*” (2017, pp. 46-47). La independencia se

convierte en una consecuencia de la mónada, la cual tiene o encierra en sí misma toda su realidad o entelequia.

2.3. Las críticas de Leibniz a Descartes y Spinoza

En uno de sus primeros escritos filosóficos, *Discours de métaphysique* (2017), Leibniz permite entrever el horizonte filosófico en el cual se halla. En este texto, aborda cuestiones fundamentales sobre los principios del método, la naturaleza de la sustancia, el origen de las ideas, y la noción de Dios. También es una de las primeras obras en las que nuestro autor marca sus diferencias con los sistemas de Spinoza y Descartes, y, en consecuencia, bosquejando sus principios e ideas de su futura filosofía.

La primera diferencia con Spinoza se encuentra en la definición de Dios. Leibniz (2017, p.63) lo concibe como un ente absolutamente perfecto, pero limitado a las perfecciones que alcanzan un grado máximo. En otras palabras, Dios no posee atributos que no lleguen a un límite; por ejemplo, el número y la figura son imperfectos, ya que no admiten un grado máximo y, por lo tanto, concebir el número o la figura más grande de todos resulta contradictorio e imposible. A causa de esta restricción, Marías (2017, p. 123) señala que Leibniz rechaza la extensión como atributo de Dios, a diferencia de Spinoza quien la admite y por ello identifica a Dios con la Naturaleza. En cambio, la omnipotencia y la omnisciencia de Dios son cualidades perfectas para Leibniz, pues abarcan todos los posibles, los cuales sí tienen un límite o máximo; así, la potencia y sabiduría de Dios le permitió elegir el mejor mundo posible —el único actual y existente— entre todos los posibles.

Leibniz también se diferencia de Spinoza, porque no considera la belleza y armonía del universo como “quimeras de los hombres” (2018, pp. 64-65). Mientras que el autor de la *Ética* (2020) comprende el bien y el mal como “modos del pensar o nociones que formamos en virtud de que comparamos las cosas entre ellas” (Spinoza, 2020, p. 285); Leibniz sostiene que tales conceptos no son convencionales ni arbitrarios. Según Leibniz, la filosofía espinosista llega a esa conclusión, por convertir la sustancia divina en una necesidad metafísica y geométrica, impersonal e indiferente a la creación.

Posteriormente en sus *Nouveaux essais* (2021), considera el error de Spinoza en haber reducido las necesidades morales y físicas de Dios en una necesidad lógica, metafísica y geométrica, siendo ésta indiferente y absoluta. “Los spinozistas” escribe, “los cuales sólo atribuyen a Dios un infinito poder, pero no reconocen en él ni perfección ni sabiduría, y que, menospreciando la investigación de las causas finales, todo lo derivan de una necesidad ciega” (2021, p. 97). Para Leibniz, en Dios hay una voluntad y sabiduría, porque el mundo no podría haber sido creado sin una razón suficiente. Si fuese así, entonces, ante la infinitud de mundos posibles, no habría tenido ninguna razón por la cual lo motivara a elegir uno y no otro; cosa que convertiría su voluntad indiferente, y por ende, algo contradictorio — porque Leibniz no admite elecciones sin motivaciones, y menos aún en Dios — aquí se encuentra el núcleo de su *Teodicea*, donde Leibniz defiende la bondad positiva de Dios, quien lo motivó a crear el mejor mundo posible.

En sus *Essais de Théodicée* (2012), retoma sus reflexiones previas para profundizar su distancia con Spinoza. Para Leibniz, el sistema espinosista sólo considera como posible aquello que ocurre efectivamente, por esta razón excluye la contingencia del mundo al decir que todo sucede por necesidad. Siendo esta, una filosofía de las peores en sentido ético y

lógico. Lo anterior, porque, niega la distinción tradicional entre posibles y necesarios, la cual es: una verdad necesaria es aquella cuya negación resulta contradictoria, mientras que una verdad posible es aquella cuyo contrario no implica contradicción. Si se niega esta diferencia, y se dice que todo yace por necesidad, como anteriormente dijimos, entonces objeta Leibniz:

No creo que un spinozista diga que todas las novelas que se pueden imaginar existen realmente ahora, en el presente, o han existido, o existirán también en algún lugar del universo [*à présent, ou ont existe, ou existeront encore dans quelque endroit de l'univers*]. Sin embargo, no se podrá negar que las novelas, como las de la señorita Scudéry o como *La Octavia*, no sean posibles [*ne soient possibles*]⁷.
(2012, p. 221)

Esto significa que, según la doctrina de la necesidad, a un espinosista le es imposible que la *Octavia* no se hubiera escrito, porque sólo es posible aquello que sucede actualmente, por ende, esta novela era necesario. Sin embargo, que la *Octavia* no se haya escrito es una posibilidad, ya que no hay contradicción en imaginar que su autor hubiera decidido no comenzarla ni publicarla.

Específicamente, Leibniz admite la existencia de infinitas posibilidades, muchas de las cuales nunca ocurrirán, aunque esto no elimina que sean concebibles distintamente. Por ello, resulta incomprensible para él reducir el curso de la Naturaleza a una necesidad

⁷ Se comparte al lector la versión original en francés, recopilada por la edición de los *Essais de Théodicée* (2015) realizada por el Dr. Enrique Romerales Espinosa bajo la editorial ABADA; siendo la primera edición bilingüe francés-español de los *Ensayos de Teodicea* de Leibniz. “*Je ne crois point qu’ un spinoziste dise que tous les romans qu’ on peut imaginer existent réellement à présent, ou ont existé, ou existeront encore dans quelque endroit de l’univers: cependant on ne saurait nier que des romans, comme ceux de mademoiselle de Scudéry, ou comme l’ Octavia, ne soient possibles*” (Leibniz, 2015, p. 448).

absoluta. Según esta perspectiva, y regresando a la objeción del párrafo anterior, sería igual de imposible que Leibniz no hubiera escrito la *Théodicée*, de la misma forma que es imposible que dos más dos se igual a cinco. En realidad, era una posibilidad que Leibniz nunca hubiera escrito la *Théodicée* (pues esta opción no implica contradicción), mientras que es lógicamente imposible que dos más dos sea cinco.

Según Leibniz, si tan sólo Spinoza hubiera distinguido entre los diferentes tipos de necesidad (metafísica, física y moral), no hubiera reducido la Naturaleza ni a Dios en una fuerza geométrica y absoluta. En contraste, como veremos más adelante, Leibniz sí distingue entre las especies de necesidad que hay en el mundo y en Dios. Por ahora, podemos decir que, la omnipotencia de Dios para Leibniz no es de necesidad lógica, sino moral y física; hay una determinación de su poder hecha por su bondad y sabiduría, cuyo fin es hacer lo mejor posible u óptimo.

Sin embargo, esta inclinación hacia lo mejor no implica que Dios esté determinado necesariamente a elegirlo, sino que Dios está inclinado al bien pero no se ve obligado a ello. “Esta supuesta fatalidad o necesidad es únicamente moral [*cette prétendue fatalité ou nécessité n’est que morale*]”, explica Leibniz sobre la inclinación de Dios hacia lo bueno, “no afecta a la libertad [*elle n’intéresse point la liberté*]; al contrario, supone su mejor uso [*le meilleur usage*]; no hace que los objetos que Dios no ha elegido sean imposibles⁸” (2012, p.258). Según lo previo, la elección por el mejor mundo posible no fue por necesidad lógica o fatalidad, ya que su decisión no elimina la posibilidad de otros mundos posibles (por ejemplo, uno sin Leibniz). Precisamente por su bondad, una cuestión *morale*,

⁸ “*Cette prétendue fatalité ou nécessité n’est que morale (...) elle n’intéresse point la liberté; au contraire, elle en suppose le meilleur usage; elle ne fait point que les objets que Die une choisit pas soient impossibles.*” (Leibniz, 2015, p. 518)

el Dios en Leibniz se diferencia de Spinoza porque el mundo fue creado porque Dios quiso, no sólo porque podía o debía de. En los capítulos correspondientes a los contenidos de su teodicea profundizaremos en esta distinción entre tipos de necesidad, por el momento, utilizamos estos términos para destacar la diferencia teológica y metafísica entre estos dos autores.

Sobre Descartes, Leibniz comentara la mayoría de sus réplicas en su opúsculo *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum* (1989), siendo una crítica directa a los *Principia philosophiae* (1989) del filósofo francés. Leibniz le objeta su demostración de Dios, el cual considera incompleto porque sólo demuestra al Ente necesario si se presupone que tal ente es posible. “Mientras esta posibilidad no sea demostrada”, advierte Leibniz, “no se puede admitir que la existencia de Dios haya sido demostrada perfectamente con tal argumento” (1989, p. 133). El argumento ontológico se completa, si y solo si anteriormente demuestra que Dios es posible, o sea, que no sea una idea imposible o contradictoria⁹.

En diversos escritos, Leibniz expresa su demostración de Dios, y, por ende, perfeccionamiento del argumento ontológico. Aunque su versión más resumida y comentada, es la que da en su *Monadologie* (2011), considerado como una de sus últimas obras filosóficas. Aquí, explica que Dios, se prueba *a priori*, porque “nada puede impedir la posibilidad de lo que no encierra ningún límite, ninguna negación y por consiguiente ninguna contradicción” (2011, p. 179), y también *a posteriori*, dado que “existen seres

⁹ Como señala Echeverría (2023, p.77), aquí se refleja su método matemático y geométrico, según el cual, para demostrar la existencia de Dios como un ente infinitamente perfecto, anteriormente hay que demostrar que tal ser, con todas sus perfecciones, sea posible, así como definir el concepto de perfección.

contingentes que no podrían tener su razón última o suficiente sino en el ser necesario, que posee en sí mismo la razón de su existencia” (2011, p. 180). Así, la demostración de Dios sea hace por dos vías, a partir de la posibilidad de un ente ilimitado y de los entes contingentes que forzosamente demandan una causa primera.

En rigor, explica Marías, el argumento de Dios en Leibniz depende mutuamente de su vía *a priori* y *a posteriori*, ya que:

Si el *ens a se* es imposible, también lo son todos los entes *ab alio*, pues estos sólo existen por el *ens a se*; por tanto, no habría nada. Ahora bien, existen entes posibles, pues los tenemos ante los ojos; luego existe el *ens a se*. (Leibniz, 2017, p. 148)

De esta forma, Leibniz demuestra a Dios como la última razón que explica la contingencia de las cosas, y por lo mismo, es una sustancia necesaria. Sin embargo, sólo demuestra la posibilidad del Ente necesario a nivel lógico, como aquel ente el cual no es contradictorio que sea posible, y, por ende, tiene el privilegio de existir.

Leibniz contempla la posibilidad de la idea de Dios como una prueba de su existencia. A la inversa, si queremos saber si la posibilidad de Dios es imposible, primero tendremos que demostrar su contradicción. En sus *Nouveaux essais* (2021) ya reflejaba esta defensa de la existencia de Dios, diciendo que “se tiene el derecho de presumir la posibilidad de cualquier ser, y sobre todo la de Dios, hasta que no se demuestre lo contrario” (Leibniz, 2021, p. 678). Postura la cual, por su cercanía contextual y temática, también en sus *Essais de Théodicée* (2012) va a recuperar, presuponiendo que Dios es bueno hasta que se demuestre lo contrario.

Hasta aquí, se han resaltado algunas diferencias teológicas y metafísicas que establece Leibniz respecto a Spinoza y Descartes. Sobre el primero, siendo este un autor panteísta y determinista, reduciendo todas las sustancias a una sola llamada Dios, de la cual todas las cosas son *en* virtud de ella, y conforme a su necesidad geométrica. No hay voluntad ni elección en el curso de la naturaleza, sino que, todo es por un proceso geométrico y necesario, la libertad humana y su especulación sobre los fines de la providencia divina son entonces “ficciones”.

Atento al núcleo cartesiano de Spinoza, Leibniz, similar a Arnauld, considera el error de la filosofía espinosista haber confundido las sustancias con los accidentes, eliminar la naturaleza de los posibles y, en última instancia, reducirlo todo a la *causa sui* de Dios. “Es bueno” escribe en su *Théodicée*, “tener cuidado de no caer en el spinozismo, que es un cartesianismo exagerado [*qui est un cartésianisme outré*]¹⁰” (Leibniz, 2012, p. 358). Según lo dicho por Marías, Spinoza se habría evitado si tan sólo Descartes no hubiera dado tanta importancia al concepto de sustancia como ὑποκείμενον. A su vez, añadimos la objeción de Arnauld a la definición positiva de la *causa sui* en Dios que realizó Descartes, la cual también favoreció la aparición de esta filosofía panteísta.

En relación con Descartes¹¹, Leibniz sugiere completar el argumento ontológico que retoma de San Anselmo. La demostración leibniziana de Dios se enfoca en establecer

¹⁰ “*Il est bon (...) on ne tombe dans le spinozisme, qui est un cartésianisme outré*” (2015, p. 698). Según el *Online Etymology Dictionary* (2023), *outré* surge del adverbio latino *ultra*, cuyo significado se aproxima a “ir más allá”, o en este caso, “llevar al extremo”. En este sentido, Spinoza sería un *ultra*-cartesiano por hacer tal confusión entre sustancias y accidentes, así como, la exageración de la *causa sui* de Dios.

¹¹ Cabe mencionar, que no deberíamos ignorar la refutación de Leibniz a los principios físicos del mecanicismo cartesiano; en los cuales se halla la crítica a la noción de movimiento y de extensión en Descartes. Un debate el cual, también influye en su distanciamiento metafísico entre ambos, dado que, el pensador francés elimina de su física la noción de fuerza, solo admitiendo la de extensión; mientras que, el filósofo germano introduce el concepto de fuerza (*vis*) viva. Como explica Marías, para la física cartesiana “la suma de todas las masas del universo por las velocidades respectivas sería una cantidad constante” (Leibniz,

primero la posibilidad del Ente perfecto y necesario, de modo que, si tal ser no encierra contradicción, entonces es posible y por lo mismo existe. Marías observa que su demostración *a priori* sólo demuestra la posibilidad lógica de Dios, y no la real; igualmente, su prueba *a priori* va de la mano de su vía *a posteriori*, según la cual, si el ente necesario es imposible, también lo son los entes contingentes; como existen las cosas contingentes, también existe el necesario, entonces hay Dios.

A lo largo de esta sección, hemos revisado esta densidad teológica y filosófica en la cual se halla Leibniz. Tomando como principales referentes a Descartes y, consecuentemente, a Spinoza. Reconocemos que, haría falta profundizar en la aparición de Hobbes, Locke, y Malebranche, con quienes Leibniz también mantuvo grandes diferencias. No obstante, nos enfocamos en estos dos autores porque serán los más comentados en los *Essais de Théodicée* (2012), siendo referentes de una época que comienza a problematizar las relaciones entre la filosofía y la teología, y, por ende, la unidad entre la razón y la fe. Resta, entonces, como último —pero no único— antecedente de la *Teodicea*, lo que llama en su prefacio el laberinto de la continuidad y los indivisibles (2012, p. 11). Asunto el cual, nos remite directamente a su invención del cálculo infinitesimal y su debate metafísico sobre el *continuum* en la naturaleza.

2017, p.142). Pero, para la física leibniziana, “la suma que sería siempre constante en el universo sería la de las diferentes fuerzas vivas” (2017, p. 143). Su relación con su metafísica estriba en que, Leibniz va a definir a las mónadas como el átomo formal y la fuerza primitiva que rigen los principios de la naturaleza.

Capítulo II. El laberinto de la continuidad y los indivisibles

1. La invención del Cálculo Diferencial e Integral

Propiamente, los *Essais de Théodicée* (2012, p.11) están dedicados a examinar el laberinto de lo libre y lo necesario, sobre todo respecto de la producción y del origen del mal [*du libre et du nécessaire, surtout dans la production et dans l'origine du mal*], un problema que inquieta a la humanidad en general. Por otro lado, el laberinto de la continuidad y los indivisibles [*la discussion de la continuité et des indivisibles*] sólo afecta a un sector reducido, principalmente a los filósofos, quienes se ven sumergidos en un debate sobre la indivisibilidad de la materia y el infinito. Aunque esta obra hace algunas referencias al segundo laberinto, Leibniz tenía la intención de abordar su solución en otra obra. Sin embargo, nunca llegó a escribirla, y sus ideas sobre el *continuum* permanecen dispersas en sus ensayos, escritos y correspondencias.

Se incluye en la presente investigación la discusión sobre la continuidad y los indivisibles, porque muchos aspectos de la filosofía leibniziana están influenciados por este importante debate en el que participó el autor; además de ser explícitamente referenciado por el autor. Leibniz llegó al problema de los indivisibles a partir de su primer gran logro matemático: el desarrollo del cálculo infinitesimal, un método cuyo propósito era calcular la velocidad instantánea de una curva y hallar el área de una figura delimitada por una curva. La creación de esta herramienta lo llevó a introducir conceptos como derivadas, integrales e infinitesimales.

Como señala Morris Kline (1994), la primera crítica que recibió Leibniz sobre su método se centró en la naturaleza y fundamentación de los infinitesimales. Ante estas

objeciones, Leibniz respondió en varios ensayos y artículos, definiendo los infinitesimales como cantidades que pueden ser tan grandes o pequeñas como se desee, pero, aclarando que le corresponde saber su existencia en la naturaleza a la metafísica y no a la geometría (Leibniz, 2014, p. 135). Su postura es muy pragmática para los matemáticos, ya que los infinitesimales las presenta como ficciones que facilitan el avance en la invención y demostración. Para un filósofo, sin embargo, el asunto resulta mucho más complejo. Por ello es que, termina diciendo que los infinitesimales se encuentran fundados en la naturaleza, dada su ley de la continuidad (Leibniz, 2014, p. 372). Siendo este, un principio según el cual, es infinita la divisibilidad de los segmentos matemáticos y geométricos, así como es infinitamente divisible la materia. El problema es que, Leibniz sólo admite un infinito en potencia, por lo mismo, el *continuum* en la naturaleza también lo será.

Kempe (2024, p. 38) ubica el debate sobre los infinitesimales y el continuo en un contexto en el que tanto matemáticos como teólogos se preguntaban por la constitución de la creación finita y ordenada de Dios. Examinaremos, por lo tanto, cómo llegó Leibniz a la invención del cálculo, en qué consistió este debate sobre el continuo y los indivisibles y, finalmente, algunas de sus influencias en sus tesis filosóficas, como su teoría de la percepción y su optimismo metafísico. Para ello, utilizaremos principalmente las observaciones de Paolo Zellini, quien analiza las implicaciones filosóficas, matemáticas y teológicas que subyacen en el cálculo infinitesimal de Leibniz.

El desarrollo de los infinitesimales en Leibniz tiene su punto de partida en París entre los años 1672 y 1676. Ahí aprendió sobre el oficio del matemático, y profundizó su formación leyendo las ideas científicas de Napier, Vieta, Pascal, Descartes, Desarguez, Barrow y Newton (Echeverría, 2023). Dada la escasa impresión de libros matemáticos

debido a sus altos costes de producción; Leibniz acudía a los últimos avances por medio de cartas y correspondencias. Tenía el objetivo de integrarse en las dos academias científicas más importantes del momento: la *Royal Society* londinense, y la *Académie Royale des Sciences* parisina.

Su deseo de formar parte en ambas instituciones lo motivó a profesionalizarse en las matemáticas y mantenerse en la vanguardia científica. Aunque logró convertirse en el primer extranjero en formar parte de la *Royal Society*, no consiguió el mismo éxito en la academia parisina. Echeverría (2023, p.60) menciona la importancia de su maestro parisino Christiaan Huygens, quien lo alentó a desarrollar sus avances en la teoría de las series infinitas, y sucesivamente, aprender el oficio del matemático.

En su desarrollo de las series infinitas, Leibniz se percató que la suma de una serie de diferencias es igual a la diferencia de los términos situados en los extremos de la serie original (Aiton, 1992, p.72). Es decir, logró la manera de sumar cualquier serie (finita o infinita) a partir de una sumatoria de sus diferencias. De hecho, en sus *Nouveaux essais* (2021, p.117) menciona este logro, diciendo que fue “un célebre escritor parisino” quien lo impulsó en su descubrimiento. Su logro fue haber demostrado que el número π es calculable con la serie $\frac{\pi}{4} = \frac{1}{1} - \frac{1}{3} + \frac{1}{5} - \frac{1}{7} + \dots$

La resolutive de Leibniz tenía una fuerte inspiración en el *triángulo de Pascal* [Figura 1]. La pirámide muestra el desarrollo de una suma binomial ordenada en escala triangular, donde cada número del triángulo es la suma de los dos que se encuentran arriba de él. Por ejemplo, en la cuarta fila se encuentra un 3 dada la suma de los términos consecutivos superiores (1 y 2). Leibniz, en cambio, diseñó su propia combinatoria, y creó

lo que llamaré el *triángulo armónico* [Figura 1]. A diferencia del primero, cada número del triángulo es la diferencia del término superior menos el término consecutivo. De manera que, el $\frac{1}{6}$ de la tercera fila es la resta entre $\frac{1}{2}$ y $\frac{1}{2}$ de la fila superior.

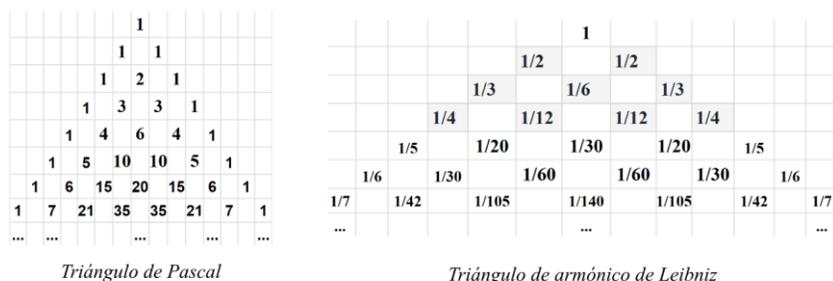


Figura 1

Pascal se convertiría en un antecedente de la invención del cálculo, porque Leibniz encontró la relación continua que permite ordenar los números infinitamente. El *triángulo armónico* permite visualizar la cantidad de combinaciones y fracciones que se desprenden del 1, volviendo inconmensurable toda la serie de números que se encuentran hasta llegar a 0.

En 1675-76, Leibniz escribía *De Quadratura Arithmetica* (2014, p.180), un texto jamás publicado en vida de su autor, donde revela el uso que le dio a las series infinitesimales para lograr la cuadratura del círculo, cuyo fin era hallar un cuadrado cuya área corresponde a la de un círculo dado. Kline (1994, p.163) nos dice que los matemáticos modernos hallaban dificultades para determinar el área de figuras limitadas por curvas o semicírculos, pero Leibniz fue quien más trabajo su solución.

Para ejemplificar el logro de Leibniz, Kline (1994, p.156) nos pide considerar la siguiente figura DEFG [Figura 2], la cual está limitada por el arco FG. Para calcular su área, habrá que subdividir el intervalo DE en partes iguales, cada una de ellas de una

longitud h , marcamos las subdivisiones (D_1, D_2, D_3) con sus respectivas ordenadas (y_1, y_2, y_3) como aparece en la *Figura 3*. Ahora bien, Kline observa que “ y_1h, y_2h, y_3h son las áreas de los tres triángulos dibujados, y la suma $y_1h + y_2h + y_3h$ es la suma de las tres áreas rectangulares y, en consecuencia, una aproximación al área DEFG” (1994, p. 156). Bajo este método, la aproximación al cálculo de la figura DEFG mejora en la medida en que se utilice un número mayor de rectángulos que lo subdividen.

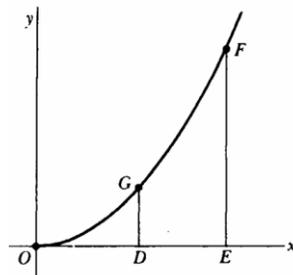


Figura 2 (Kline, 1994, p. 156)

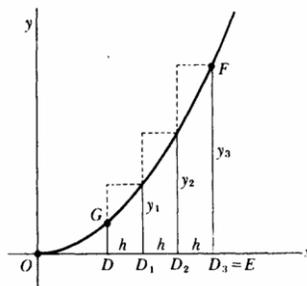


Figura 3 (Kline, 1994, p. 157)

Según Kline (1994, p.157), para mejorar el cálculo del área, DE se puede dividir en n partes, así obtendrá n rectángulos. Cada uno con base h , las ordenadas en los puntos de la subdivisión son $y_1, y_2 \dots y_n$ y la suma de las áreas de los n rectángulos sería: $y_1h + y_2h + \dots + y_nh$. Los puntos suspensivos indican todos los rectángulos intermedios que se incluyen en la sumatoria final. Leibniz hará que h se haga “infinitamente pequeño” para

que se alcance una sumatoria infinita. “Esto lo indicaba él” señala Kline, “con el símbolo \int y $\cdot dx$ ” (1994, p. 163). Al realizar esto, Leibniz se dio cuenta del llamado teorema fundamental del cálculo o de la transmutación, el cual estipula “tales sumas se pueden obtener invirtiendo el proceso de hallar la derivada (antidiferenciación)” (Kline, 1994, p.164). Leibniz había visto la relación inversa que existía entre el problema de las cuadraturas y el de las tangentes, creando respectivamente el cálculo integral y diferencial.

El problema de la tangente, o también llamado de la derivada, lo explica Kline con el siguiente ejemplo:

Si un objeto se desplaza 200 metros en 4 segundos se puede decir que su velocidad *media* es de 10 metros por segundo, y si el objeto se desplaza a velocidad constante la velocidad media es también la velocidad en cada instante. (1994, p.153)

La situación se complica porque la mayoría de los movimientos no son a velocidad constante. Por ejemplo, en el caso anterior, si queremos saber la velocidad que tiene este objeto justo en el instante antes de detenerse, tendremos los siguientes datos: por ser un instante, el lapso de tiempo es cero, y en ese lapso habría recorrido una distancia cero; por ende, “si quisiéramos calcular la velocidad instantánea de la misma forma que calculamos la velocidad media, dividiendo la distancia recorrida por el tiempo que se tarda en recorrer tendríamos $0/0$ y esto carece de sentido”, concluye Kline (1994, p. 154). La solución de muchos será tomar un intervalo de tiempo, y no un instante, de tal suerte que van a calcular la velocidad media de aquel lapso; cuanto más pequeño sea el intervalo de tiempo, mayor será la aproximación a la velocidad media del instante.

Por otro lado, la solución de Leibniz (2014, p. 166) será considerar la trayectoria del cuerpo como una curva, la cual define como un polígono de infinitos lados de longitud infinitesimal. Él describía el incremento del tiempo y de la distancia con los signos dx y dy , siendo valores infinitamente pequeños, sin ser cero, pero aún menos que cualquier cantidad dada. Lo que hacía geoméricamente Leibniz, como ilustra Kline (1994, p.163), era marcar dos puntos (P y Q) como infinitamente pequeños de una curva, “entonces dx es la diferencia entre sus abscisas y dy la diferencia entre sus ordenadas. Además, la recta tangente T coincide entonces con el arco PQ. Por tanto, dy dividido por dx es la pendiente de la tangente” [Figura 4]. Leibniz había empleado el triángulo característico (PQR en la Figura 4), heredado por Pascal y Barrow, para imaginar que, en algún punto, la curva coincide con la recta tangente a calcular.

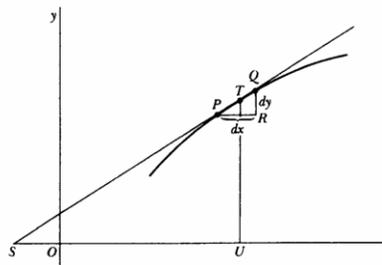


Figura 4 (Kline, 1994, p. 163)

Para Kempe (2024, pp. 42-43), Leibniz logró crear un método por el cual “comienza un algoritmo que hace calculable lo aparentemente incalculable”. Por su parte, Echeverría galardona a Leibniz por haber inventado el cálculo diferencial e integral al mismo tiempo, “los cuales son inversos entre sí, punto este que Leibniz entendió muy bien en 1675, siendo capaz de expresarlo claramente en sus manuscritos” (2023, p. 64). Irónicamente, esta habilidad en claridad y expresión fue la razón por la cual se adoptará posteriormente la

anotación matemática de Leibniz que la de Newton. Echeverría agrega que, fue la Marquesa de Émilie de Châtelet (Châtelet & Morant Deusa, 1996, p.55) quien, al traducir los descubrimientos de Newton, adoptó el marco conceptual del cálculo diferencial e integral de Leibniz para introducir procedimientos newtonianos.

A su vez, Russell relaciona este invento de Leibniz con la significación que le dio a las verdades contingentes, y su pasión por las analogías con los números irracionales (los cuales tienen esta característica de ser inconmensurables). “Las verdades que llamamos contingentes” escribe Russell, “son, para él, aquellas en las que el sujeto es infinitamente complejo, y en las que sólo un análisis infinitamente prolongado puede mostrar que el predicado está contenido en el sujeto” (1977, pp.11-12). De modo que, la demostración perfecta de una verdad contingente sólo es posible en la medida en que nos aproximamos a toda la cadena de razones que implica, hasta que sea menor a cualquier dada. Para Leibniz, sólo Dios puede captar inmediatamente esta cadena infinita de razones implicadas; para nosotros, en cambio, sólo nos acercamos aproximativamente como en su cálculo infinitesimal.

En su escrito *De geometría recóndita* (2014, p.324) admite que su método inverso de las tangentes, o llamado también análisis de los indivisibles y de los infinitos, le permitió avanzar más que Descartes. “Apenas descubierto”, escribe, “me pareció juego y diversión todo lo que antes había admirado en este dominio” (2014, p.328). La causa de su placer en este análisis del infinito tiene su origen en que, Leibniz había logrado la ilusión de calcular lo inmensurable. En cuanto le preguntaban si tales cantidades se hallaban en la naturaleza, él admitía abiertamente que daba igual si existían o no; lo importante era su utilidad para resolver la cuadratura del círculo y el cálculo de la tangente. Sin embargo, como a

continuación veremos, estas cuestiones lo harán reflexionar sobre su fundamento metafísico, llevándolo a relacionar la naturaleza del infinitesimal e infinito con sus ideas metafísicas sobre el continuo.

2. Los fundamentos metafísicos del infinitesimal, el infinito y el continuo en Leibniz

Antes de abordar la transición que Leibniz realiza de la geometría a la metafísica, es útil recapitular algunas observaciones de Paolo Zellini (2018) sobre la relación que se estaba estableciendo entre la filosofía, las matemáticas y también la teología. Esto permite aclarar por qué en conceptos como el del infinito se acumulaban problemas religiosos y científicos. Además, sus observaciones ayudan a entender en qué medida la técnica del cálculo infinitesimal fue impulsada por cuestiones de índole teológica, e incluso mística. Así, el análisis de Zellini ofrece una perspectiva más amplia que la de otros estudios que se han enfocado solo en el aspecto matemático de Leibniz, como el de Oskar Becker (1966), que tiende a reducir la filosofía de Leibniz a una desacreditación de la naturaleza.

Paolo Zellini (2018, p.255) explica que, esto se debe porque antes de Kant el número era el acto de predicación de un ente, o más bien, el acto de reconocer la existencia de algo. Por esta razón, la crítica más común al cálculo infinitesimal de Leibniz tenía por objetivo preguntar sobre la validez u existencia del infinito en la naturaleza y la realidad. Al mismo tiempo, Leibniz experimentaba una época donde los saberes matemáticos y científicos se mezclaban con la tradición teológica cristiana, o como Zellini resume, muchas de las experiencias místicas fueron libremente transcritas al número:

Uno de los aspectos de la modernidad consiste precisamente en dar concreción científica a conceptos elusivos para los que la teología había encontrado otras

fórmulas, suficientes para el desarrollo analítico de los tiempos o más explícitamente orientadas a una posible experiencia mística. (2018, p.303)

Ello explica porque en la búsqueda de precisión, evidencia, demostración y exactitud, las matemáticas, la física y la geometría sean vistas como el ejemplo a seguir para el resto de los saberes. Logrando así, la igualación del campo de la geometría con la metafísica, y consecutivamente, con la teología. Razón por la que, el concepto del infinitesimal traía tantas confusiones, preguntas y objeciones.

Zellini (2018, p. 252) añade que, muchas de las categorías modernas fueron heredadas del pensamiento medieval, la progresiva secularización no era tanto una propagación del ateísmo, sino una división de los objetos de estudio. De ahí, los conceptos como evidencia, aproximación o exactitud se referían a la sabiduría teológica y al saber científico. Visto así, resulta interesante la siguiente cita de Leibniz de su *Théodicée*: “San Agustín, desconocedor de los descubrimientos modernos, se encontraba en dificultades cuando trataba de excusar el predominio del mal [*d’excuser la prévalence du mal*]” (2012, p. 108). Dando a pensar, que el pensador patristico habría tenido mayor facilidad en un debate teológico, si es que hubiera estado al tanto de los avances científicos y tecnológicos que conoció Leibniz. Opinión, por el cual, nos hace confirmar lo que Zellini anteriormente estaba explicando; la devoción moderna se sustenta de sus avances científicos y tecnológicos.

Por otro lado, dado que el numerar era el reconocimiento de un ente, Leibniz se vio inspirado en descomponer todos los saberes humanísticos en signos o caracteres, y posteriormente, crear un a lengua universal. Kempe (2024, p. 45) habla de sus proyectos llamados *ars iudicandi*, *ars invendi*, *ars combinatoria* y *ars characteristica*, los cuales

proporcionarían un método universal de conocimiento para todas las ciencias, y así desarrollar una *scientia generalis*. El empleo de un lenguaje simbólico y mecánico le permitiría desplazar los objetos matemáticos a un universo lingüístico, así estimando más el conocimiento simbólico que intuitivo. Echeverría (2023, p. 138) añade que, la lógica de nociones en Leibniz consistía en esto, establecer una relación entre términos subyacente a las definiciones encadenadas, aunque no se formule aseveración alguna. Es decir, permitir representar cosas sin tener una idea clara de ellas.

Volviendo a Zellini (2018), la modernidad de Leibniz tiene por objetivo “dar concreción científica a conceptos elusivos para los que la teología había encontrado otras fórmulas” (p. 303). De nuevo, podríamos pensar en el juicio de Leibniz sobre San Agustín, pensando entonces, que el filósofo de la *Théodicée* tiene ahora las explicaciones e inventos algebraicos o mecánicos para transcribir la sabiduría mística y teológica. “El proyecto de Leibniz” señala Zellini, “estriba precisamente en utilizar todos los instrumentos posibles para descifrar el misterio” (2018, p.303). Contrario a esta opinión, Oskar Becker considera que, con el uso de un lenguaje simbólico y mecánico, Leibniz creó una técnica destinada a desacralizar los misterios de la naturaleza (1966, p.59). El enigma del mundo, según él, no se permite deslumbrar por las series infinitas que dominan dicha inconmensurabilidad. Por ello califica a Leibniz como el “aritmético o algorítmico universal” (1966, p.121), cuya *mathesis universalis* encuentra ahora las herramientas para determinar la estructura del universo.

Becker y Zellini utilizan a Leibniz como un caso ejemplar de la sensibilidad matemática del siglo XVII. A pesar de que, consideran esta época por un predominio de la matematización de la naturaleza; Zellini se inclina más a explicar este hecho desde el

compromiso religioso y racional del científico. Becker, en cambio, tomará la postura heideggeriana alarmada por la técnica, y calificará de dichos saberes por ser insustancialmente importantes: “el conocimiento propiamente dicho, el conocimiento centralmente importante, ‘lo que interesa’, es totalmente amatemático” (1966, p.209).

Postura, la cual, no permite ver el resto de las relaciones y los problemas que subyacen en la matemática. Para él, lo que “vale la pena de pensar” es lo que se encuentra fuera de la matemática, por ende, no tocan lo esencialmente importante.

Zellini, por otro lado, procura no resumir las funciones de las matemáticas a su dimensión práctica e instrumental, o “insustancial”. No pone a Leibniz como un antecedente al problema de la técnica heideggeriana, y ve en sus intenciones algo que han conservado desde el inicio, su búsqueda por lo trascendente y el orden:

La relación entre *pistis* [orden] y ciencia se basa en la ambivalencia crítica de un *Logos* que por una parte escudriña los misterios de Dios y por otra encierra el modelo matemático del mundo, un modelo que la sabiduría humana puede comprender confiando (o no) en encontrar en él las huellas mundanales del Espíritu. (2018, p.282)

La filosofía de Leibniz, entonces, fluctúa en esta ambigüedad entre el mundo matemático y su conexión a una dimensión trascendente ordenada. Bajo este sentido, es que la tradición racionalista se caracteriza por su optimismo para revelar misterios de fe en un lenguaje científico. Trayendo consigo ciertas confusiones al emplear conceptos como alma, espíritu e infinito.

Como habíamos dicho, en lo que respecta el uso del infinito, Leibniz causó la preocupación de los teólogos por el planteamiento de los infinitesimales, y si dichos conceptos no hacen contradecir el concepto de creación en Dios como algo terminado (Kempe, 2024, p. 38). A su vez, como recopila Kline (1978, p. 164), también los matemáticos no comprendían del todo los conceptos utilizados. En *De Quadratura Arithmetica* (2014, p.180), sobre el fundamento de los infinitesimales, Leibniz dejaba en claro dos cosas: la primera, que, si tales cantidades existen en la naturaleza, es un asunto de la metafísica discutirlo (2014, p.135); la segunda, como corolario de la primera, a la geometría le basta con que tales conceptos sean ficciones, ofreciendo ventajas para la demostración y especulación:

No importa si tales cantidades están en las cosas de la naturaleza; pues basta con que sean introducidas como ficción, cuando ofrezcan ventajas para hablar y para pensar, y por lo tanto también para inventar y para demostrar; y no siempre es necesario utilizar inscritas o circunscritas, ni reducir al absurdo ni mostrar que el error sea menor que cualquier error asignable. (Leibniz, 2014, p.166)

Se trata de un texto de 1675-76, donde Leibniz apenas va esbozando su teoría metafísica sobre el infinito. Podríamos decir, su respuesta es pragmática para el geómetra, pero muy ambigua para el filósofo. Aún faltaran algunos años para que Leibniz pueda dar más respuestas en el plano metafísico.

Manuel Luna Alcoba (1996) nos dice que, en el plano matemático, los infinitesimales sólo son un rango de números: “lo que queda constituido no es un número, un triángulo o cualquier otra cosa sino una posibilidad, todo un rango, una pluralidad de infinitesimales posibles menor que uno dado” (Luna, 1996, p.159). El matemático elige ese

rango de cantidades deseadas, con el fin de reducir la complejidad del problema, y lograr un valor aproximativo.

Por lo mismo, Zellini encuentra un secreto en el proceso calculístico de Leibniz, y el cual muchos algoritmos también ocultan. “El objetivo” escribe, “es una *reducción de la complejidad computacional* que no comprometa la estabilidad del procedimiento, es decir, que no haga saltar el erro. La mejor estrategia consiste a menudo en aproximar un problema” (2018, p. 431). Es decir, el secreto del cálculo consiste en aceptar errores de aproximaciones, pero al mismo tiempo, esto permite la solidez del cálculo. Por eso, no es raro que la respuesta de Leibniz como una ficción que funciona como herramienta para progresar y calcular.

Años más tardes, en 1702, Leibniz complementa su respuesta sobre los infinitesimales, advirtiendo que, los infinitamente pequeños son comparables a cuando se dice algo esta incomparablemente lejano:

Como cuando se dice en la óptica que los rayos del Sol vienen de un punto infinitamente alejado y así son estimados como paralelos. Y cuando hay varios grados de infinito, o infinitamente pequeño, es como cuando se considera el globo de la Tierra como un punto en comparación con la distancia de las estrellas fijas.
(2014, pp. 369-370)

De hecho, en el plano geométrico, Leibniz será muy obstinado en solo tomar estas nociones en su sentido más pragmático, siendo el infinito y el infinitesimal un “modo de hablar” sobre la inconmensurable distancia que existe entre un objeto respecto a otro.

En otra ocasión, define la idea del infinito como “sincategoremático” (2014, p.372), tal y como los escolásticos habían enseñado. Según lo anterior, el infinito sólo puede ser predicado por otro sujeto para tener un sentido completo, por ello, hablar aisladamente del ‘infinito’ sería imperfecto. De ahí que, en ese mismo año, Leibniz habla sobre la constitución infinita de la naturaleza, o también, su ley de la continuidad:

Los infinitos e infinitamente pequeños están tan bien fundados que todo sucede en la geometría e incluso en la naturaleza, como si fueran perfectas realidades: lo atestiguan no solamente nuestro análisis geométrico de los trascendentes, sino también mi ley de la continuidad. (2014, p. 372)

Una respuesta que parece contradecir sus anteriores cartas, pero como vemos, su pensamiento se haya en constante observación y réplica. En cuanto indaga por la constitución metafísica de los infinitesimales, se da cuenta que confirman su ley de la continuidad, aquella que establece un mundo conectado entre sus causas y efectos.

Antes de los *Essais de Théodicée* (2012), Leibniz hablaba de su ley de la continuidad en sus *Nouveaux essais* (2021) cuando refiere a ella como una de sus máximas fundamentales: “Nada se hace de golpe, y una de mis máximas fundamentales y más confirmadas es que ‘la naturaleza nunca da saltos’: cuando hablaba de ella en las primeras *Nouvelles de la République des lettres* [cuyo artículo es *Extrait d’une lettre de M.L. sur un Principe Général*], la denominaba ‘ley de Continuidad’ ” (2021, p.68). Cuando dice que la naturaleza no da saltos, Leibniz establece que, siempre hay un intermedio entre dos estados posibles; y, en consecuencia, no es posible acciones instantáneas sin precedentes.

Leibniz tendrá muy presente esta ley del *continuum* en muchas de sus obras. Como bien señala Luna Alcoba (1996, p. 157), el infinito *cuantitativamente* es un modo de hablar; y *cualitativamente* la exigencia del *continuum* que prohíbe la existencia de series sin antecesor o sucesor. Sin embargo, esta ley del continuo aplicado en matemáticas y metafísica, hará que Leibniz reciba la siguiente objeción; según esta ley, hace parecer una transición inconmensurable de un estado al otro, imposibilitando el cambio mismo. Para evitar esta aporía, él mismo escribe:

No obstante, se puede decir en general que toda la continuidad es una cosa ideal y que no hay jamás en la naturaleza nada que tenga partes perfectamente uniformes. Pero, en compensación, lo real no deja de gobernarse por lo ideal y lo abstracto y se comprueba que las reglas de lo finito se cumplen en lo infinito, como si hubiera átomos (es decir, elementos asignables a la materia), aunque no los hay, pues la materia es actualmente subdivisible sin fin. Y viceversa las reglas de lo infinito se cumplen en lo finito, como si hubiera infinitamente pequeños metafísicos, aunque no se tenga necesidad de ellos y la división de la materia no llegue jamás a parcelas infinitamente pequeñas. Esto es porque todo se gobierna por la razón y, si fuera de otro modo, no habría ciencia ni regla, lo cual no sería conforme la naturaleza del soberano Principio. (Leibniz, 2014, p.373)

Una respuesta que, sorprende mucho por su honestidad epistémica. Admite que, esta ley de la continuidad es meramente ideal, pero que, eso no significa que la realidad no coincida con esta idealidad. Aunque el infinito sea inconmensurable, no deja de actuar como lo finito, teniendo átomos ideales o metafísicos que nos permiten explicar los principios de la naturaleza. En 1716, en una carta a Dancourt, Leibniz mantiene la anterior postura:

Yo no digo que el *continuum* esté compuesto de puntos geométricos, pues la materia no es en absoluto el *continuum* y la extensión continua no es más que una cosa ideal, que consiste en posibilidad, y que no contiene en sí misma partes actuales.
(2014, pp.410-411)

Notamos, entonces, que Leibniz aún mantiene la definición del infinito como potencia que hace Aristóteles, resumiendo que, existe el infinito por participación, pero no por una actual adición. Los infinitos que constituyen el *continuum* de la naturaleza sólo son potenciales y no actuales.

Para ir cerrando, y pasar a su ley del *continuum*, podemos ir diciendo que Leibniz no se avergüenza en presentar la utilidad de las ficciones en la especulación matemática. Cabe preguntarnos si este ficcionalismo también es útil en la especulación filosófica, justificando de esta manera, la utilidad del idealismo para organizar la realidad. Por ahora, podemos decir que, el logro matemático de Leibniz le permitió, metafóricamente, explicar lo infinitamente pequeño con un método. Del mismo modo, también se halló con el laberinto de la continuidad y los indivisibles, pasando del plano matemático al filosófico, e incluso teológico.

Como nos permitió saber Zellini, Leibniz se haya en una época donde los conceptos teológicos comenzaron a permearse por el progreso científico; nace el optimismo científico por el progreso en las ciencias, así como, descifrar los misterios reservados a la fe. Aunque Leibniz sea más moderado, llegando a admitir abiertamente que el infinito en matemáticas no es propiamente el infinito teológico; resulta interesante cómo es que retoma conceptos de la escolástica para salvaguardar este concepto en su dimensión teológica. De igual forma, con las observaciones de Luna Alcoba ver el puente que hace Leibniz gracias al

infinitesimal; el cual, *cuantitativamente* es una ficción o modo de hablar, y *cualitativamente* la pregunta por la continuidad en la naturaleza. Tema, el cual, hasta el final de sus días estuvo constantemente reflexionando.

Para Kline (1992, p.167), Leibniz nunca logró dejar una respuesta en claro sobre sus infinitesimales y su fundamento en la ley de la continuidad. Dado que, este tema lo obligaba a debates sobre los átomos formales o mónadas, e igualmente eran confusos para muchos. No obstante, a Leibniz le interesaba, en el campo matemático, más la efectividad de sus ficciones, que sus fundamentos. “Acentuaba el valor algorítmico o procedimental de lo que había creado” (1992, p. 167) y más adelante concluye, “como Descartes, era un hombre de visión que pensaba en amplios términos. Vio las implicaciones a la larga de las nuevas ideas y no dudó en declarar que estaba saliendo a la luz una nueva ciencia” (1992, p. 168). Por esta razón, muchas de sus tesis e ideas filosóficas van a verse fuertemente influenciadas por sus inventos en el cálculo infinitesimal y su concepción del continuo, tal y como sucede en su teoría de la percepción.

3. La ley del *continuum* en su teoría de la percepción

En sus *Nouveaux essais* (2021), Leibniz considera que no existe el placer máximo, porque este tiende a aumentar siempre hacia el infinito. La felicidad, entonces, es un placer duradero y momentáneo, el cual no podría existir sin una continua progresión hacia nuevos placeres. Sin embargo, aquel estado de placer sólo se adquiere por el estadio previo de *inquietud*.¹² Conforme a su sistema, el hombre nunca se halla inactivo, y la *inquietud* lo determina hacia algo, antes de cualquier acto reflexivo. Por ello escribe:

¹² Leibniz otorga muchos sinónimos y traducciones sobre este concepto; los cuales son *Uneasiness* (inglés), *inquiétude* (france), *desasosiego* (español), *Unruhe* (alemán) (2021, p. 243).

La *inquietud* que se siente sin conocerla consiste precisamente en eso, y nos hace actuar tanto en las pasiones como cuando parecemos estar más tranquilos, pues nunca estamos sin algún tipo de movimiento y acción, lo cual es debido a que la naturaleza trabaja continuamente para sentirse más a su gusto. (2021, p. 279)

En su teoría, el hombre nunca se halla en un estado de equilibrio o indiferencia; por el contrario, la inquietud lo obliga a que siempre se encuentre afectado por un progreso continuo de pequeñas percepciones.

Considera, similar a las series infinitesimales e incommensurables, que el hombre se ve inclinado por pequeñas percepciones desapercibidas, las cuales, en un punto dado, llegan a ser actuales al pensamiento, es decir, aperebidas. “Así hay inclinaciones insensibles de las cuales no nos aperebimos; las hay sensibles, cuya existencia y objeto son conocidos, pero cuya formación no se siente, y que son inclinaciones confusas” (Leibniz, 2021, p. 288). De acuerdo con esto, Leibniz no va a concebir la libertad como una potencia absoluta para obrar; en cambio, su teoría demuestra que muchas veces el hombre se equivoca por esta ignorancia de cosas que acontecen en su espíritu. En este sentido, Echeverría (2023, p. 247) considera su teoría de la percepción, como uno de los precursores del inconsciente, en este caso, de lo infinitamente pequeño e imperceptible.

Pero Leibniz, a su vez, advierte que, por esta habilidad y estado de inquietud, el hombre es que puede ser feliz. “Gracias a esta habilidad la naturaleza nos ha podido dar el acicate del deseo como rudimentos o elementos del dolor, o por decirlo así, del semidolor” (2021, p. 245). Gracias a la incapacidad de percibirlo todo, el hombre ignora infinitos dolores y placeres que continuamente se desarrollan en él. “De otra forma” agrega Leibniz, “si esa percepción fuese excesivamente distinta, siempre estaríamos en un estado miserable

cuando esperásemos el bien” (2021, p.245). Según su tesis, hay una victoria continua sobre los semidolores o dolores, porque sin ellos no existiría el placer, el cual es más común. Por ello es que, le agrada la palabra *unruhe* (péndulo) como sinónimo de inquietud. La relación existente entre el placer y el dolor, es como un péndulo que nunca esta en reposo, sino en constante cambio. Así, “se produce un combate perpetuo, que equivale, por así decirlo, a la *inquietud* en nuestro reloj” (Leibniz, 2021, p. 247). Teniendo en cuenta esto, Leibniz nunca tomará por verdaderas las tesis que justifiquen el predominio de dolores en el hombre, y, por ende, tampoco la primacía del mal sobre los bienes del universo.

En su *Theodicée* (2012, p.103), será recurrente tal definición del placer a partir de los dolores, considerando en última instancia, que el mal muchas veces es necesario para mayores bienes, así como el dolor luego deviene en placer. Por este motivo, Echeverría (2023, p. 307) describe la moral leibniciana contraria a la moral pietista, porque Leibniz considera que, los actos buenos no producen exclusivamente cosas buenas, de la misma forma, los males no producen necesariamente otros males. Su ley del continuo, hallado en la discusión matemática sobre la divisibilidad de los números, inspira al sistema leibniciano concebir que, en el curso de la naturaleza, habrá placeres obtenidos por dolores y viceversa. Pero, el bien siempre es mayor porque, lo que antecede al *continuum* de la naturaleza, es el optimismo metafísico según el cual, este mundo ha sido elegido porque fue el mejor entre todos los posibles.

4. La ley del *continuum* y su relación con la “*Theodicée*”

Como hemos señalado, el laberinto del continuo y los indivisibles surgió a partir de la solución que Leibniz le dio a la cuadratura del círculo y el problema de la tangente, creando así el cálculo integral y diferencial respectivamente. Posteriormente, su método fue

criticado por el fundamento metafísico de sus infinitesimales, a lo cual, Leibniz dejó en claro que; a nivel geométrico y matemático, los infinitesimales son ficciones o modos de hablar cuyo objetivo es permitir el progreso en especulaciones y soluciones. Pero, si el matemático se pregunta por el fundamento del infinito, deberá, entonces, pasar a una discusión metafísica sobre la constitución del continuo en la naturaleza.

Leibniz utiliza su ley de la continuidad, según la cual la naturaleza no da saltos, de tal suerte que el *continuum* explica por qué es posible la división al infinito de los segmentos y la materia. No obstante, para no contradecir el axioma euclidiano por el cual el todo es mayor a las partes, Leibniz advierte que el infinito en la naturaleza sólo es en potencia y nunca actual; por lo mismo, el *continuum* es una posibilidad que explica la extensión de la materia y los números.

Dicha continuidad entre las cosas aparece en su teoría de las percepciones y apercpciones en el hombre, descubriendo que el hombre se halla en una inquietud que no le permite distinguir todas las infinitamente pequeñas impresiones que ocurren en él. De esta forma, el hombre nunca está constantemente sufriendo, e igualmente, nunca en un estado inmóvil de placer o felicidad. Por lo tanto, siempre se halla en un vaivén entre sensaciones e impresiones concatenadas. Dejando en claro que, muchos placeres surgen por pequeños dolores e inversamente.

A partir de aquí, se comprende la razón por la que Leibniz no defiende un predominio de los dolores en la naturaleza humana, y consecuentemente, niega la primacía del mal en el universo. En el universo y en el hombre acontecen bienes y males, los cuales, al final, siempre se encaminarán hacia lo mejor. Sin adelantarnos al siguiente capítulo, podríamos ir diciendo que la mayoría de la defensa de Leibniz que hace a Dios, tiene como base esta

continuidad que hay en el universo, cuya cadena completa es infinita para el intelecto humano. Convirtiendo al hombre, en un espectador de algo mucho más grande que él mismo y su género.

Leibniz pasa al plano universal, para concluir que el hombre no es más que un pequeño e imperceptible momento, similar a los infinitesimales hallados en el segmento de una curva. Si imaginamos el universo como una figura en geometría, el hombre sólo conoce un ínfimo segmento de esta. De ahí que, filosofías como las de Spinoza o Bayle se equivocan por pretender concluir cosas de las cuales desconocen. Por ello nuestro autor escribe lo siguiente:

Lo que conocemos de él no es casi nada, y querríamos medir su sabiduría y su bondad por nuestro conocimiento. ¡Qué temeridad, o mejor, qué absurdo! Las objeciones presuponen falsedades; es ridículo juzgar sobre el derecho cuando no se conoce el hecho [*il est ridicule de juger du droit quand on ne connaît point le fait*]¹³. (2012, p. 187)

Lógicamente, lo que quiere decir Leibniz es que, no se puede concluir nada demostrativamente, si se carecen los medios y recursos para abarcar la totalidad las cosas implicadas. Es decir, para hacer cualquier juicio sobre Dios, como su maldad o indiferencia, primero hay que tener a la mano toda la serie de cosas, en este caso el universo entero, para concluir si nuestro argumento es demostrable o solo probable.

¹³ “*Ce que nous en connaissons n’est presque rien, et nous voudrions mesurer sa sagesse et sa bonté par notre connaissance: quelle témérité, ou plutôt quelle absurdité! Les objections supposent faux ; il est ridicule de juger du droit quand on ne connaît point le fait*” (Leibniz, 2015, p. 392). Resulta interesante cómo Leibniz utiliza la palabra *fait* cuyo correspondiente en latín equivaldría al *fiat*, traducido como “*hágase*”. Visto así, Leibniz habla de cómo es una soberbia juzgar el hecho, el decreto divino, el “*hágase*”, sin conocer la mayoría de las consecuencias de tal acto.

No obstante, el principio de continuidad y su influencia en la tematización infinita de los acontecimientos en el mundo, contrasta con la opinión de Russell sobre la utilidad de dicho principio en el sistema leibniano. “Este principio llega a ocupar un lugar prominente en las exposiciones de Leibniz” comenta el filósofo inglés “pero yo no llego a percibir que, salvo en la medida en que se lo aplique en la matemática, tenga en algún caso gran importancia” (1977, p. 84). La fórmula más popular de este principio, *natura non facit*, le parece desprovista de fundamentos suficientes para ser probada. Por tal principio, es evidente la imposibilidad de un vacío material y formal entre cosas y sustancias; es decir, aquello llamado como las series continuas que forma el mundo completamente. Russell tiene en mente, el mundo actual y existente como una cadena o serie de entes que pasaron de lo posible a la existencia; igualmente, todos los entes incluidos en tal conjunto, significa que pueden coexistir entre sí, o sea, son compositibles. Por esta razón, siguiendo el razonamiento de Russell, la serie continua del mundo actual sólo permite la existencia de los entes posibles y compositibles; por el otro lado, existe una vasta gama de cosas que nunca han existido y nunca existirán, por no ser compatibles con la serie que eligió Dios.

En tal punto, Russell admite que “la cuestión de la posibilidad y de la compositibilidad es importante en la filosofía de Leibniz, pues en torno a ella gira su solución del problema del mal” (1977, p. 87). La filosofía de Leibniz, una vez revisada las series continuas entre los entes y la naturaleza, obliga a su seguidor plantear el mundo actual como una cadena de entes concatenados, y finalmente, elude a la necesidad de una razón suficiente para la serie en su totalidad. Se pregunta Russell, “aunque tal o cual razón suficiente sea contingente, debe hacer alguna razón suficiente, y la ausencia de una condena a muchas series de entes a la imposibilidad metafísica” (1977, p.88). Lo anterior, sólo

anuncia o vaticina la siguiente tarea de la filosofía leibniziana: explicar el mundo actual y contingente, teniendo en cuenta que, en esta cadena se incluyó el mal, la enfermedad, el pecado y la imperfección como cualidades composibles a otras, como puede ser el hombre, la libertad y la razón. La pregunta vital de los *Essais de Théodicée* es, de cierta forma, sobre esto, por qué Dios eligió este mundo y no otro.

Resulta, entonces, particularmente extraño la opinión de Russell sobre la inutilidad del principio de continuidad en la filosofía de Leibniz. Pues, por dicha idea de un mundo continuo entre sus entes contingentes, se logra percatar la imposibilidad del vacío material o formal, así como las categorías de lo componible. Por el contrario, cuando Russell confiesa no hallar relación entre el principio del *continuum* y el resto de conclusiones de Leibniz, es porque posiblemente, él no se halla adepto o seguidor de su optimismo teológico y metafísico. Dado que, aquel principio de razón suficiente, cuya inclusión da respuesta al desencadenamiento del mundo actual, también se iguala a su principio del optimismo en el cual Dios eligió el mejor mundo posible.

Bajo tal sentido, su optimismo antecede su ley del continuo, porque Leibniz presupone su principio de lo óptimo o de lo mejor. Por tal razón, Echeverría (2023) señala que, “el laberinto de la continuidad y el de la libertad confluyen en el laberinto de lo mejor, el que por mi parte considero como el laberinto mayor leibniziano” (2023, p. 294). Aunque los *Essais de Théodicée* (2012) tengan por objetivo el laberinto de lo libre y lo necesario, y con ello la discusión sobre el origen del mal en el mundo, la existencia de la libertad del hombre y su armonía con la providencia divina; el corazón de la discusión reside en el optimismo teológico presupuesto. A su vez, la caracterización de una cadena infinita entre hechos contingentes, permite a Leibniz sostener que, cualquier juicio en contra de Dios sólo

se realiza en un plano probabilístico y nunca demostrativo. La moderación filosófica y teológica, consiste en no juzgar sin conocer el hecho; como es infinita la cantidad de consecuencias que tiene una cosa sobre otras, al hombre le es imposible hacer un análisis exacto de la infinita complejidad de lo contingente.

Debido a esto, muchos argumentos y demostraciones utilizadas por Leibniz van a presuponer esta cualidad infinita e infinitesimal del hombre respecto a Dios. Relación, la cual, pese a todo, nunca imposibilita una discusión razonable sobre Dios. Ya que, el segundo laberinto el cual le interesa a Leibniz es el de lo necesario y lo contingente, en especial sobre el origen del mal y la libertad del hombre. Para ello, tendrá primero que establecer la conformidad de la razón con la fe, los límites que tiene uno sobre la otra, así como los tipos de verdad según una y la otra. Posteriormente, dar una adecuada y completa definición sobre la idea de Dios, incluyendo sus propiedades como la omnipotencia, la omnisciencia y la voluntad divina. Finalmente, adentrarse al laberinto propiamente y sus debates como: el predominio de los bienes sobre los males en el universo, las objeciones a la libertad del hombre frente al destino, y las tesis sobre la indiferencia de equilibrio y el sofisma del perezoso. Tópicos, los cuales, presuponen el *continuum* del mundo actual y existente, y por lo mismo, su optimismo en el principio de razón suficiente.

Capítulo III. El laberinto de lo libre y lo necesario respecto al origen del mal

1. Conformidad entre la razón y la fe

Si Leibniz consideraba un problema la discrepancia entre la razón y la fe, es porque ello equivaldría a oponer a Dios contra sí mismo. Ambas las considera dones divinos ofrecidos al espíritu humano, y su preocupación por reconciliarlas tenía en mente resolver las dudas

de quienes no lograban ver una unidad entre la providencia y la libertad del hombre, o en el origen del pecado y la idea de una bondad universal.

Nuestro autor recurría a la imagen de un laberinto para representar la manera en que se extraviaba la razón en tales debates. Una idea inspirada por los teólogos Libertus Fromondus en *Labyrinthus sive de compositione continui liber unus...* (1653) y Benardino Ochino en “*Labyrinthus, Hoc est, de Libero aut servo arbitrio, de divina Praenotione Destinatione, & Libertate Disputatio*” (1561), quienes ya hablaban sobre la imposibilidad de armonizar los temas de fe con la razón, bajo la metáfora de un laberinto; y como hemos visto, Leibniz va a dividir estos laberintos en dos; uno cuyo interés llama a los filósofos sobre la continuidad y los indivisibles, y el otro que preocupa a la humanidad sobre su libertad respecto a la providencia divina y el origen del pecado.

No obstante, Leibniz (2012, p.56), rehuía de tomarse dramáticamente la situación laberíntica entre Dios y el hombre; en cambio, creía que, a dichos teólogos les hubiera bastado avanzar de lo difícil hasta lo imposible. De tal suerte, la discusión sólo debería analizar las posibilidades de sus conclusiones, y no tanto, sucumbir a una desesperación teórica ante los diversos problemas teológicos y éticos. Entiéndase, a su modo, la existencia de un límite para la especulación teórica, el cual, una vez traspasado comienzan a surgir los callejones sin salida del laberinto. Quizás el método de Leibniz tiene muy presente esto. Razón por la cual, su teoría sobre la verdad funciona por medio de las definiciones de lo posible y lo necesario. Desde su *Discours de métaphysique* (2017, p 79.), pasando por sus *Nouveaux essais* (2021, p. 555), hasta llegar a su *Monadologie* (2011, p.178), nuestro autor ha entendido que: una verdad necesaria es aquella cuyo opuesto es una contradicción o imposibilidad; mientras que, la contraria de una verdad contingente es posible. Así, por

ejemplo, que el todo sea mayor a la parte es una verdad necesaria, y su negación es contradictoria (el todo *no* es mayor que la parte). Por otro lado, es una verdad contingente que Leibniz haya escrito la *Teodicea* en 1710, porque su contraria es posible (*no* haya sido escrita en 1710, sino en 1711).

Sirviéndose de estas definiciones, procura adentrarse a los laberintos en los cuales sus contemporáneos no han logrado salir. Si Leibniz es considerado como un antecedente del formalismo objetivo, se debe a su filosofía que no deja ningún concepto sin definición ni demostración, y la *Théodicée* no está exenta de lo anterior. Habrá, sin embargo, autores que no compartirán del todo la postura de Leibniz. Tal y como fue Pierre Bayle en su *Diccionario histórico y crítico* (1695-97), quien negó alguna complicidad entre ambas con el objetivo de salvaguardar la religión ante los avances científicos de su época. Leibniz (2021, p.77) no ignora que el uso de la razón ha sido de las más criticadas en teología, por eso su obra, aspira a rectificar las conclusiones de Bayle. Para tal efecto, nuestro autor primero analiza las definiciones involucradas, con tal de saber si existe cosa alguna como que una rebata a la otra.

1.1.¿Cuál es la jurisdicción de la razón y la fe, y por qué no se contradicen entre sí?

En primera instancia, Leibniz (2012, p.35) define al objeto de la fe como la verdad que Dios ha revelado de forma extraordinaria [*que Dieu a révélée d'une manière extraordinaire*], mientras que, la razón, particularmente, es el encadenamiento de verdades que puede alcanzar el espíritu humano sin las luces de la fe [*lumières de la foi*]¹⁴. La opinión común la asocia a la experiencia del *asentimiento personal*, de la *práctica religiosa*

¹⁴ “*Que l'objet de la foi est la vérité que Dieu a révélée d'une manière extraordinaire, et que la raison est l'enchaînement des vérités, mais particulièrement (lorsqu'elle est comparée avec la foi) de celles où l'esprit humain peut atteindre naturellement, sans être Aidé des lumières de la foi*” (Leibniz, 2015, p. 122).

y de los *formularios de creencia*. Sin embargo, tal prejuicio influye a negarle cualquier racionalidad de por medio. Si la fe se define exclusivamente como el testimonio y la experiencia personal, entonces, cada religión sería igual de verdadera e indiscutible.

Aquel relativismo lo comentaba inicialmente Leibniz en sus *Nouveaux essais* (2021, p.773), abogando que la fe no podía basarse enteramente en la repetición o experiencia personal, pues ello le negaría sus criterios de certidumbre. En su *Essais de Théodicée* (2012, p. 9) complementa su idea, definiendo la verdadera piedad como un amor ilustrado o, como él mismo refiere, un *amour éclairé*. Considerando ambos dones innatos y armónicos en las investigaciones, por lo cual es posible imaginar un diálogo natural entre una y la otra. Resta aclarar en qué medida sucede así.

Leibniz suscribe en la fe dos propiedades que pueden pasar por alto. La primera, es su simpleza, no demanda un alto grado de erudición como lo hace la razón. Según él (2021, p.817), al creyente común le basta con una fe implícita basada en juicios de alguna autoridad, suficientes para la vida comunal. No hay aún, en este estadio, una preocupación por las objeciones. La sencillez de la fe comienza a debilitarse en cuanto alguna objeción logra hacerla dudar, situación que obliga a explicitar la fe. Por tal efecto, Bayle temía a la naturaleza de la razón y sus objeciones, justificando así una disconformidad entre ambas.

El miedo de Bayle, menciona Leibniz, era innecesario y habría sido suficiente con denunciar los abusos de la razón, en vez de clausurar por completo su interacción con la fe. Aun cuando la razón destruya argumentos, no significa que tal sea su fin último, porque:

Quando parece que destruye al mismo tiempo las dos tesis opuestas, es cuando nos promete alguna cosa profunda, con tal de que la sigamos *tan lejos como puede ir*

[*pourvu que nous la suivions aussi loin qu'elle peut aller*], pero no con un espíritu de disputa [*esprit de dispute*] sino con un deseo ardiente de buscar y de desenmarañar la verdad, que será siempre recompensada con algún éxito considerable¹⁵. (Leibniz, 2012, p. 90)

En opinión de nuestro autor, Bayle debía censurar y temer a los erísticos, pero no a la razón misma. Por el contrario, su uso en buenas y honestas manos, presagia grandes recompensas; similar, a la fortaleza de la fe adquirida tras vencer las dudas.

Pero nuestro autor tiene otra razón por la cual insiste en refutar a Bayle. Leibniz (2012, p. 54) considera que los teólogos están de acuerdo en que ningún artículo de fe podría implicar contradicción, “ni contravenir demostraciones tan exactas como las de las matemáticas”. Tiene en mente, la insensatez causada por admitir la Santa Trinidad contraria al principio según el cual, dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí. “Este principio”, concluye, “es una consecuencia inmediata del de contradicción y constituye el fundamento de toda la lógica y, si desaparece, no hay medio para razonar con certidumbre [*raisonner avec certitude*] ¹⁶” (2012, p. 54). Frente a esto, la tesis defendida en el *Diccionario*, daría pie a volver un pasaje bíblico contradictorio ante una verdad lógica, y por lo mismo, eliminar su certidumbre.

A pesar de que Bayle presentía las consecuencias de su postura, se convencía por la *incomprensión y escasa verosimilitud* de los dogmas de fe. Comparada con la comprensión

¹⁵ “*Et lorsqu’il semble qu’elle détruit en même temps les deux thèses opposées, c’est alors qu’elle nous promet quelque chose de profond, pourvu que nous la suivions aussi loin qu’elle peut aller, non pas avec un esprit de dispute, mais avec un désir ardent de rechercher et de démêler la vérité, qui sera toujours récompensé par quelques succès considérables*” (Leibniz, 2015, p. 214).

¹⁶ “*Car ce principe est une suite immédiate de celui de la contradiction, et fait le fondement de toute la logique; et s’il cesse, il n’y a pas moyen de raisonner avec certitude*” (Leibniz, 2015, p. 150).

de un teorema matemático, donde es posible ver el encadenamiento completo de las verdades involucradas, la serie de verdades que conforma un dogma de fe supera las capacidades comprensivas del hombre. De modo que, la incomprensión de la fe deviene en el desconocimiento de su *cómo* ($\pi\omega\varsigma$) y *por qué* ($\tau\omicron\ \delta\iota\omicron\tau\iota$), o en la ignorancia de las razones involucradas. En consecuencia, siguiendo a Bayle, los dogmas de fe resultan contradictorios por tal *incomprensión*.

En su lugar, Leibniz no aceptaba que de la *incomprensión* se pueda concluir su *contradicción*. De hecho, creía que la incomprensión de un dogma de fe la posicionaba *por encima* de la razón, pero no *contraria* a ella. Leibniz (2012, p.35) define al objeto de la razón como el encadenamiento o ligazón de las verdades [*l'enchaînement des vérités*] alcanzadas sin las luces de la revelación. En su *Monadologie* (Leibniz, 2011, p.178) complementa su idea, comparándolo con el proceder analítico-matemático, según el cual, hay una reducción a definiciones, axiomas y postulados, y posteriormente un análisis de los enlaces entre cada idea.

Si un artículo de fe se encuentra *por encima* de la razón, y por ende se desconoce su *cómo* y *por qué*, significa que no se tiene a la mano la cadena completa de verdades, postulados, y axiomas implicados. La *incomprensión* convierte incompleto su análisis, y por lo mismo, no se satisfacen las condiciones necesarias para señalar su contradicción o falsedad. Esto es lo que significa decir que la fe se halla *por encima* de la razón, pero no *contraria* a ella. Leibniz tiene gran diligencia en no convertir los misterios de la revelación en ideas *contradictorias*, porque eso daría a pensar la imposibilidad de una religión conforme a las luces del sentido común.

Ésta es la segunda propiedad de la fe para tener en cuenta. No obstante, su *incomprensibilidad* no es un comodín en la argumentación de Leibniz, sino una cualidad que hace evidente la posición epistémica de la razón respecto a la fe. Una refutación se hace por la comprensión previa del argumento a contradecir; si no se satisface tal condición, la objeción no es de naturaleza demostrativa sino probabilística. Al respecto, Enrique Romerales Espinosa considera que Leibniz solamente aclara la naturaleza de los argumentos probabilísticos en su lógica. “Si uno es demostrativo” hablando de un choque entre una tesis demostrativa y otra probabilística, “hay que aceptar el veredicto del primero” (Leibniz, 2015, p. 871). El asunto es que, las verdades de fe tienen para Leibniz certeza epistémica, mucho mayor que cualquier argumento probabilístico. No será hasta los “deístas y librepensadores británicos” que desacreditarán tal valor epistémico. Por lo mientras, nótese cómo la incomprensibilidad de la fe permite a Leibniz valorarla por encima de cualquier otro argumento probabilístico, como suelen ser aquellos basados en premisas contingentes.

Sin embargo, el lector presente podría formular la siguiente objeción: si toda inferencia a partir de la experiencia es contingente, por ende, Leibniz no puede demostrar que este es el mejor mundo posible a partir de la experiencia, porque ello lo convertiría en una premisa probabilística. De tal suerte, Enrique Romerales Espinosa aclara lo siguiente:

Junto con tres premisas ciertas para Leibniz (que Dios existe, que es el creador del universo, y que sólo puede hacer lo mejor entrañan deductivamente que este es el mejor mundo posible. (Leibniz, 2015, p. 882)

Razón por la cual, el núcleo de su Teodicea se concentra en definir y comprender en qué medida su definición de Dios, así como sus propiedades, deviene en una demostración del mejor mundo posible; lo anterior, sin partir de inferencias inductivas sino deductivas.

Para Leibniz, entonces, la conformidad de la razón y la fe se fundamenta en que no se conoce, de forma *comprendiva* y demostrativa, una contradicción entre una y otra. O como lo resume Leibniz:

Por lo que se refiere a la cuestión de si conocemos la conformidad de los misterios con nuestra razón [*connaissons la conformité des mystères et la raison*], respondo que, por lo menos, jamás conocemos que haya disconformidad ni oposición alguna entre los misterios y la razón; y como podemos eliminar siempre esta supuesta oposición, si se llama a esto conciliar o concordar la fe con la razón, o conocer la conformidad [*si l'on appelle cela concilier ou accorder la foi avec la raison, ou en connaître la conformité*], es necesario decir que podemos conocer esta conformidad y este acuerdo. Pero si la conformidad consiste en una explicación racional *del cómo*, no podremos conocerla [*une explication raisonnable du comment, nous ne la saurions connaître*]¹⁷. (2012, pp. 79-80)

La *incomprensión* de la fe posibilita su reconciliación con la razón, en la medida en que no delata una razón suficiente para demostrar que la primera contradiga a la segunda. Dicho vulgarmente, como no se encuentra tal error, no existe el error. Incluso, si el alma tuviese una percepción *clara y distinta* del misterio, tendría actualmente la afirmación de esa

¹⁷ “*Pour ce qui est de la question, si nous connaissons la conformité des mystères et la raison: et comme nous pouvons toujours lever la prétendue opposition, si l'on appelle cela concilier ou accorder la foi avec la raison, ou en connaître la conformité, il faut dire que nous pouvons connaître cette conformité et cet accord. Mais si la conformité consiste dans une explication raisonnable du comment, nous ne la saurions connaître.*” (Leibniz, 2015, p. 192).

verdad. Por desgracia, opina Leibniz (2012, p.308), no resulta así, y sólo es cierto un largo camino desde el espíritu al corazón, sobre todo cuando el entendimiento procede por “pensamientos sordos” o *pensées sourdes* incapaces de conmover.

El núcleo de la *Théodicée* se concentra en esta situación epistémica de la fe sobre la razón. Su formalismo lo obliga a consultar primero si es posible que existiese una razón suficiente para decir que hay una disconformidad entre una y la otra. Dado que no la hay, juzga la opinión de Bayle por injustificada. La base de la discordia entre ambos autores se resume en esto, que Leibniz no presupone un conflicto entre las dos, porque distingue lo que se halla *por encima* de la razón y lo que es *contrario* a ella. Por tal motivo, dejará escapar algunas mofas a este autor diciendo: “no estamos todavía a la mitad de las diecinueve máximas y ya me canso de refutar y de responder siempre lo mismo [*et je me lasse déjà de réfuter et de répondre toujours à la même chose*]” (Leibniz, 2012, p. 177) o “siempre la misma canción: es un antropomorfismo puro [*c’est toujours la même chanson, c’est un anthropomorphisme tout pur*]” (Leibniz, 2012, p. 179). Dejando en claro que, en última instancia, el error de Bayle fue censurar por completo cualquier utilidad de la razón en la fe.

1.2. Las especies de verdad según la razón y su conformidad con la fe

A partir de lo anterior, Leibniz (2012, p. 36) ahonda en las dos clases de verdad según la razón, cuya división se da en *verdades eternas* o *vérités éternelles*, y en *verdades positivas* o *vérités positives*. Las primeras, son aquellas cuya necesidad es lógica, metafísica, o geométrica [*nécessité est logique, métaphysique ou géométrique*], porque su opuesto implica contradicción [*contradiction*]. Las segundas son llamadas *positivas* porque son las leyes autorizadas por Dios como legislador, y, por ende, son de necesidad física y moral por

admitir la posibilidad de su contrario (similar a una verdad contingente). Dado que son *positives*, Leibniz considera que, son leyes que decidió [*fair choisir*] Dios por su *conveniencia* o *convenance*. Por ejemplo, para Leibniz, el orden de figuras y movimientos del universo actual, el cuál decidió Dios, podría haber sido distinto¹⁸; las *vérités éternelles*, en contraste, son completamente indispensables tal y como es el principio de identidad; en este sentido, Dios no podría hacer nada ilógico o contrario a un principio como el de identidad o de contradicción.

Dichas verdades son conocidas por la experiencia (*a posteriori*) o por la razón (*a priori*), cada una con su respectivo tipo de necesidad. Sin embargo, la necesidad metafísica, física y moral trabajan al mismo tiempo porque “el fundamento último de las verdades”, escribe en sus *Nouveaux essais*, “a saber, a ese Espíritu Supremo y Universal que no puede dejar de existir, cuyo entendimiento, hablando propiamente, constituye la región de las verdades eternas, como reconoció San Agustín¹⁹” (Leibniz, 2021, p. 693). En la *Théodicée* amplía su tesis agustiniana, diciendo que la razón del hombre no se diferencia de la divina, más que por su posición respecto al todo: “esta porción es conforme con el todo y no difiere de la que existe en Dios más que como una gota de agua difiere del océano²⁰” (2012, p. 77).

¹⁸ Para Leibniz, las leyes físicas y las constantes básicas de la naturaleza son contingentes; razón por la cual, podrían pensarse como verdades positivas cuya arbitrariedad tiene su origen en Dios y la conveniencia que veía en ellas. Piénsese su contingencia, en la medida en que es posible (y no contradictorio) que sean completamente distintas de lo que son ahora.

¹⁹ *Del libre arbitrio* II, III-XV, 7-39.

²⁰ “*Cette portion est conforme avec le tout, et elle ne diffère de celle qui est en Dieu que comme une goutte d’eau diffère de l’Océan*” (Leibniz, 2’15, p. 190). Al respecto, Enrique Romerales Espinosa explica que: dado que Dios posee entendimiento (contrario a la tesis espinosista), entonces, las leyes generales entendimiento humano son las mismas que en el divino. “Que nuestro entendimiento no sea capaz de demostrar la verdad de una proposición *P* es perfectamente compatible con que esa proposición sea verdadera, pero en tal caso ni nuestro entendimiento ni el divino podrá demostrar la verdad de $\neg P$ ” (2015, p. 877). Pese a la distancia infinita entre el hombre y Dios, Leibniz procura mantener a flote la congruencia entre uno y otro.

Las ideas, a profundidad, esconden su conformidad con la necesidad física o moral, pero también, y mucho más oscuramente, su coincidencia con la necesidad metafísica.

Precisamente, por las verdades eternas de necesidad lógica, Leibniz defiende obstinadamente que los misterios no pueden ir en contra de ellos. A un artículo de fe le es posible negar una verdad contingente de necesidad física o moral, como aquello a lo que estamos acostumbrados a ver; sin embargo, no puede negar una verdad de necesidad lógica, metafísica o geométrica. Si fuese el caso, entonces del artículo de fe se concluye su contradicción u absurdo, y tendría que estar sujeto a reelaboración. Deja en claro que:

Lo que es contrario a la razón, es contrario a las verdades absolutamente ciertas e indispensables [*vérités aboutement certaines et indispensables*], y lo que está por encima de la razón, es contrario solamente a lo que se acostumbra a experimentar o a comprender [*à ce qu'on a coutume d'expérimente ou de comprendre*]²¹. (Leibniz, 2012, p. 55)

Visto así, una verdad de necesidad física y moral surge por el principio de conveniencia o de elección de lo mejor, según el cual, son *positivas* en la medida en que fueron elegidas por el mejor plan posible. Además de que, Dios las eligió sin ser necesitado a ellas y son contingentes, respecto las verdades eternas, porque es posible su opuesto. Las verdades eternas, por su cuenta, no son arbitrarias ya que dependen del entendimiento divino, la fuente de las existencias y las esencias reales.

²¹ “*Car ce qui est contre la raison est contre les vérités aboutement certaines et indispensables, et ce qui est au-dessus de la raison est contraire seulement à ce qu'on a coutume d'expérimente ou de comprendre*” (Leibniz, 2015, p. 152). Razón por la cual, una verdad por encima de la razón o *au-dessus de la raison* puede ser un milagro, el cual, no es irracional; solamente es contrario a lo que solemos experimentar o acostumbrarnos.

“Desde el momento en que un dogma está por encima de la razón [*au-dessus de la raison*]” escribe Leibniz, “la filosofía no puede explicarlo, ni comprenderlo, ni responder a las dificultades que lo combaten [*ne saurait ni l’expliquer, ni le comprendre, ni répondre aux difficultés qui le combattent*]²²” (2012, p.81). La solución radica en que, antes de apresurarse a decir que la religión niega una verdad de necesidad metafísica, primero habrá que reconocer si se *comprende* el misterio, y por lo mismo, si se halla por *encima* de la razón.

Empero, aún queda por resolver cómo es posible la enseñanza de la fe si ésta no se comprende por completo. Leibniz aclara que, “una verdad podrá ser incomprensible [*incompréhensible*], pero jamás será lo suficiente para decir que no se comprende absolutamente nada de ella [*elle ne le sera jamais assez pour dire qu’on n’y comprend rien du tout*]²³” (2012, p. 88). Por ello, la explicación de un misterio se da con un cierto *lo que es* (τί ἐστι) o con que la *cosa sea así* (τὸ ὅτι). Surgiendo así su “*comprensión analógica*”, una explicación que facilite la comunicación o enseñanza de la fe, evitando la inclusión de palabras vacías de sentido, o como se dijo previamente, pensamientos sordos e incapaces de conmovier.

Recapitulando, Leibniz divide en dos tipos de verdad según la razón: las eternas (*vérités éternelles*) de necesidad metafísica, lógica o geométrica (*nécessité est logique, métaphysique ou géométrique*); y las positivas (*vérités positives*) de necesidad física y

²² “Dès qu’un dogme est au-dessus de la raison, la philosophie ne saurait ni l’expliquer, ni le comprendre, ni répondre aux difficultés qui le combattent” (Leibniz, 2015, p. 196). Siendo estas, palabras directas de Bayle, con la diferencia en que Leibniz admite la incomprensión de los dogmas por encima de la razón, pero sin negarles una explicación analógica o necesaria, lo suficiente para creer.

²³ “Une vérité pourra être incompréhensible, mais elle ne le sera jamais assez pour dire qu’on n’y comprend rien du tout” (Leibniz, 2015, p. 210).

moral, fundamentadas ambas por el entendimiento divino. Unos años después escribirá lo mismo en su *Monadologie* (2011, p. 179), estableciendo el entendimiento de Dios como la región de las verdades eternas y la fuente de las verdades positivas o contingentes, en su elección del mejor mundo posible. Hay una armonía entre ambas, porque las necesidades metafísicas, física y moral surgen del mismo principio; el hombre sólo le atañe distinguir cada especie, así como su posición por *encima* o *contraria* a la razón.

Igualmente, Leibniz aclara en qué medida se da la comprensión del misterio, abogando por la suficiencia en la *comprensión analógica* para ser enseñada, o como dice más adelante, “los espíritus moderados [*les esprits modérés*] encontrarán siempre una explicación suficiente para creer [*croire*], pero jamás lo necesario para comprender [*comprendre*] ²⁴” (Leibniz, 2012, p.74). Una conclusión, aparentemente contradictoria al espíritu analítico de nuestro autor; pero en realidad, bastante conforme a su idea de una relación natural entre la razón y la fe, cuya expresión última se convierte en la verdadera piedad o el amor ilustrado.

1.3. La piedad o el amor ilustrado

Conforme a su tesis, Leibniz considera el triunfo de la razón como el triunfo de la fe y la piedad. Acorde a la época racionalista la cual formó parte Leibniz, señala que:

Existen mil medios para justificar la conducta de Dios [*la conduite de Dieu*] y que todos los inconvenientes que vemos, todas las objeciones que soportamos, todas las dificultades que se pueden producir no impiden que se deba creer racionalmente [*croire raisonnablement*], a pesar de que no se pueda hacer demostrativamente

²⁴ “Où les esprits modérés trouveront toujours une explication suffisante pour croire et jamais autant qu’il en faut pour comprendre” (Leibniz, 2015, p. 184).

[*quand on ne le saurait pas d'ailleurs démonstrativement*] ²⁵. (Leibniz, 2012, p. 160)

La indemostrabilidad de la fe no significa, como suele creerse, que haya falsedad en sus juicios. Mas bien, se refiere a la ausencia de un debate exacto del hecho, dada su *incomprensión*. En consecuencia, a la razón no le compete demostrar el misterio que defiende, sino abstenerse en rebatir las objeciones que la contradigan.

Esta idea ya aparece en su escrito *Profesión de fe del filósofo* (1978), dejando en claro que quienes realizan las objeciones a la religión, muchas veces pecan en soberbia e ignorancia, y resulta una tarea razonable censurar sus juicios. Bien dice que:

Todo el mundo amaría al fundador de las cosas, se cerraría la boca al ateísmo y se obligaría a guardar silencio a esos vanos censores de la providencia que, apenas han oído unos pocos compases del poema, se apresuran a juzgar como palurdos de la melodía entera. (Leibniz, 1978, p.110)

En cierta medida, el creyente y el ateo están en la misma condición epistemológica sobre la comprensión absoluta de Dios; la diferencia está en que, uno no utiliza esta condición como pretexto para contradecir la armonía universal causada por el Ser Necesario.

Respecto al desconocimiento del creyente, Leibniz no le sorprendía que algunos se sintieran atraídos a Tertuliano²⁶ cuando escribe que Dios es creíble porque es absurdo, o a San Pablo²⁷ cuando admite que la sabiduría de Dios es una locura para los hombres.

²⁵ “*Qu’il y a mille moyens de justifier la conduite de Dieu ; et que tous les inconvénients que nous voyons, toutes les objections que nous essayons, toutes les difficultés qu’on se peut faire, n’empêchent pas qu’on ne doive croire raisonnablement, quand on ne le saurait pas d’ailleurs démonstrativement*” (Leibniz, 2015, p. 340).

²⁶ *De carne Christi*, V. 4.

²⁷ San Pablo, I Cor., I, 20.

Igualmente, en sus *Nouveaux essais* (2021, p. 775) y en los *Essais de Théodicée* (2012) cita las palabras de la reina Cristina de Suecia, quien declaraba que era necesario “hacernos polvo la vista para ver con claridad” (2012, p. 63), porque en materia de fe había que renunciar a la razón, tal y como las palabras de Tertuliano y San Pablo parecen convenir.

Sin embargo, no acepta del todo esta idea, porque teme sus posibles consecuencias. Leibniz (2012, p. 775) piensa que muchas veces los absurdos surgen por la manera en que son contadas las cosas, o por la cantidad de causas ignoradas. Sugiere, en cambio, moderar dichas posturas para evitar radicalizar la distancia entre el Creador y su creación. Acorde a su obra, es posible *ver* y *creer* en Dios, en la medida en que: “*ver* [*voir*] a lo que se conoce *a priori* por las causas; y entiendo por *creer* [*croire*] lo que se juzga únicamente por los efectos [es decir, lo *a posteriori*]” (Leibniz, 2012, p. 67). Por tal motivo, no hay necesidad de abandonarse al misticismo, porque racionalmente se encuentra a Dios como la razón suficiente de las causas y los efectos del mundo.

El triunfo de la razón es al mismo tiempo el triunfo de la fe y del amor, en vista de que las verdades eternas y los principios necesarios dan cuenta de la razón suficiente que explica la contingencia del mundo. Bajo esta idea, cita a Lutero en *De servo arbitrio* (1525) para explicar el triunfo del amor como:

Amar al que parece tan poco amable a la carne y a la sangre, tan riguroso para con los desgraciados, y tan dispuesto a condenar, incluso a causa de unos males de los

que parece que él es causa o cómplice, a aquellos que se dejan cegar por falsas razones²⁸. (Leibniz, 2012, p. 67)

Grosso modo, el objetivo de la *Théodicée* se resume en esto, hacer que el hombre ame aquel que parece tan poco amable a la razón fundada en confusiones y prejuicios, cuya influencia interviene en la idea de Dios. Razón por la cual, Leibniz pide trascender la carne y la sangre, con el fin de hacer entrever cuál es la idea de Dios según la luz natural.

2. La definición de Dios según su omnisciencia, omnipotencia y voluntad

Leibniz (2012, p.99) define a Dios como la primera razón de las cosas [*la première raison des choses*] o la principal razón de la existencia del mundo actual. Nótese, el autor sólo admite la existencia de un mundo, a pesar de aceptar la posibilidad de otros; lo anterior porque, si existiesen otros, o, aunque sea otro más, sería imposible al hombre dar cuenta de aquel o aquellos. Así como, tal situación haría contradecir el principio del mejor mundo posible (el cual es éste); pues, si existiese otro, entonces, ya no sería este el mejor posible.

Posteriormente, Leibniz define al mundo como una serie de elementos contingentes, cuya razón de ser es Dios, o el Ser Necesario. Por otra parte, haría falta explicitar Leibniz piensa *mundo* como un *universo*. Añade Enrique Romerales Espinosa (Leibniz, 2015, p. 881), “parece identificar *mundo posible* con *universo*: un conjunto de cosas omnímodamente interconectado espacial, temporal y causalmente”. Relativo al problema anterior de los mundos posibles frente a un mundo actual; él sostiene que, si existiese otro mundo/universo posible, tal tendría que ser composable con el actual; y por ende, “de haber

²⁸ “*C’est le comble de l’amour, d’aimer celui qui paraît si peu aimable à la chair et au sang, si rigoureux contre les misérables, et si prompt à damner, et cela même pour des maux dont il paraît être la cause ou le complice à ceux qui se laissent éblouir par de fausses raisons*” (Leibniz, 2015, p. 174).

otros universos *realmente existentes* (lo que ahora se denomina ‘*multiverso*’), aunque fuera *en otro tiempo y lugar*, estos formarían parte de un único *mundo*: el real”. Bajo tal deducción, se mantiene aún en validez el principio de razón suficiente y del mejor mundo posible: sea cuales fuesen los universos compositibles, siempre es uno el que existe, el actual.

Respecto a la primera causa del mundo, Leibniz lo demuestra explícitamente, no en su *Teodicea*, sino en su *Monadologie* (2011, pp. 179-180) bajo dos formas: *a priori*, porque la idea de Dios es necesaria ya que no encierra contradicción su existencia; y *a posteriori*, porque lo contingente no podría tener su razón suficiente si no fuera por Dios²⁹. Por el contrario, la *Teodicea* no se detiene en una adaptación o continuación del argumento ontológico de San Anselmo, cuyo uso también pasó por Descartes. Sino que, Leibniz lo acompaña con su principio del mejor mundo posible. Afirmando que el poder, la bondad y la sabiduría de Dios no son contradictorios a los elementos que incluye el mundo existente —y actual— como el pecado, la maldad y la libertad del hombre. El argumento ontológico no explica suficientemente la existencia de tales propiedades o consecuencias, razón por la cual, nuestro autor (Leibniz, 2012, p.99) ahonda en el debate, reconciliando al Ser Necesario con su poder dirigido al ser [*la puissance va à l'être*], su sabiduría o entendimiento a lo verdadero [*la sagesse ou l'entendement au vrai*] y su voluntad al bien [*la volonté au bien*].

²⁹ Al respecto, Julián Marías (1959) en su texto “*Filosofía del Padre Gatrý*”, dirá que esta demostración *a priori* de la existencia de Dios será lo que Kant negará como una demostración real: “este advierte que la falta de contradicción es la mera posibilidad *lógica*, pero no *real*; sólo ésta puede darnos una *esencia*, y consiste en las condiciones positivas que hacen *realmente posible* una cosa.” (p. 242)

En sus tesis no se encuentra ninguna ingenuidad, pues no pretende invalidar el dolor causado por las injusticias, las enfermedades y las catástrofes humanas. De hecho, estos contraejemplos a su optimismo lo incentivan a dar cuenta de una cosa. Ninguno es lo suficientemente fuerte —demostrativamente— para negar la existencia de la armonía universal o el principio del mejor mundo posible. Solamente, deja en claro que:

En Dios hay una infinidad de caminos abiertos [*Qu'il y a une infinité de chemins ouverts à Dieu*], que le proporcionan un medio de satisfacer su justicia y su bondad; y todo lo que se puede objetar es que no sabemos de cuál se sirve [*c'est que nous ne savons pas de quelle voie il se sert*], lo que es cualquier cosa menos que una objeción válida [*objection valable*]³⁰. (Leibniz, 2012, p. 157)

A fin de conciliar al Creador con sus criaturas, Leibniz construye su definición de Dios anticipando que debe dejar en claro, de qué manera su sabiduría, bondad y justicia afectan también a sus criaturas. Desde cada propiedad, Leibniz responderá en qué medida cada una explica el mal como un elemento que no pudo evitar el mejor mundo posible.

2.1. La omnipotencia divina

En un principio, el poder o la omnipotencia divina es la propiedad que explica la dependencia, e independencia, existente entre Dios y las criaturas. Hay una dependencia, escribe Leibniz (2012, p.352), porque hay una creación continúa [*création continué*] cuya influencia es inmediata y perpetua; por lo mismo, toda sustancia y sus acciones no dependen menos después de haber comenzado desde el inicio.

³⁰ “*Qu'il y a une infinité de chemins ouverts à Dieu, qui lui donnent moyen de satisfaire à sa justice et à sa bonté ; et tout ce qu'on peut objecter, c'est que nous ne savons pas de quelle voie il se sert : ce qui n'est rien moins qu'une objection valable*” (Leibniz, 2015, p. 332). Recuérdese cómo las objeciones a la justicia de Dios suelen ser probabilísticos y no demostrativos.

Empero, propiamente hablando, tal dependencia con la operación divina no puede ser interpretada absolutamente; porque, ello significaría convertiría a Dios causa de las imperfecciones y debilidades de lo creado. Por tal situación, Leibniz aclara que la producción de las modificaciones no es creación, sino que; “Dios [*Dieu*] produce sustancias [*substances*] de la nada [*de rien*] y las sustancias producen accidentes [*accidents*] por el cambio de sus límites³¹” (2012, p. 359). De tal forma, la creación continúa no impide los accidentes en las sustancias, como la masa. Por el contrario, si no existiesen estos límites, Dios tendría que hacerlas absolutamente perfectas, a tal punto de convertirlas en otros dioses, maniobra inconveniente al orden de la armonía universal.

Su omnipotencia e influencia inmediata sobre el mundo, se ve comprometida por una cuestión moral, la satisfacción de la armonía universal. Por tal motivo el poder de Dios es indeterminado, y añade Leibniz, “la bondad y la sabiduría [*la bonté et la sagesse*] juntas lo determinan a producir lo mejor [*le meilleur*] ³²” (2012, p. 182); o como dirá en otro apartado, “el poder [*la puissance*] precede al propio entendimiento y a la voluntad [*l’entendement et la volonté*]; pero obra [*agit*] como el uno le muestra [*le montre*] y como lo pide [*le demande*] la otra³³” (2012, p. 201). La creación continúa en las sustancias es en virtud de un acto libre e intelectual, si se rechaza su sabiduría y bondad, entonces, no existiría en Dios ninguna razón por la cual decidió crear este y no otro mundo. Conclusión que negaría el principio de razón suficiente y las propiedades de la definición de Dios.

³¹ “*Dieu produit des substances de rien, et les substances produisent des accidents par les changements de leurs limites*” (Leibniz, 2015, p. 700).

³² “*Il est vrai que Dieu est infiniment puissant ; mais sa puissance est indéterminée, la bonté et la sagesse jointes la déterminent à produire le meilleur*” (Leibniz, 2015, p. 384).

³³ “*C’est la puissance; elle précède même l’entendement et la volonté ; mais elle agit comme l’un le montre et comme l’autre le demande*” (Leibniz, 2015, p. 414). Nótese, en la traducción se pierde el imperativo del *demande*; acorde a esto, el poder de Dios actúa conforme le muestra el entendimiento y le exige/demanda la bondad.

2.2. La sabiduría u omnisciencia de Dios

La sabiduría u omnisciencia de Dios es la comprensión de toda idea y verdad, posible o actual, que son objetos de su entendimiento. Gracias a esto, pudo calcular de forma *intensiva* la elección del mejor mundo posible. Según Leibniz (2012, pp. 234, 255), hubo de por medio una comparación que trascendió las prioridades del tiempo y del espacio, con el fin de conocer “de un solo golpe debe acertar siempre a la primera³⁴” [*tout d’un coup doit toujours rencontrer du premier coup*] cada uno de los elementos implicados de la infinitud de mundos posibles. Sin esta cualidad, el cálculo habría sido imperfecto e incompleto, porque la calidad de una decisión se mide en la cantidad de variables tomadas en cuenta. Dios, entonces, previó y comparó los posibles entre sí, una habilidad que lo corona en perfección y sabiduría.

Leibniz (2012, p. 100) no pierde la oportunidad de ejemplificar esta cualidad con un caso de la geometría. Dios eligió la mejor curva posible entre una infinitud de ellas. La mejor de todas se conoce una vez que se encuentra el máximo y mínimo [*maximum et minimum*] entre las figuras; si Dios no conociese tales límites, entonces habría elegido sin ninguna razón ni conocimiento aparente; cosa imposible acorde a la definición de sus perfecciones y al principio de razón suficiente. Por ende, tuvo que elegir la mejor curva posible conociendo previamente el máximo posible.

³⁴ “*Tout d’un coup doit toujours rencontrer du premier coup*” (Leibniz, 2015, p. 472). Otra posible traducción, siguiendo dicha edición, sería decir que “De un solo golpe deba siempre dar con ellas al primer golpe” o que “todo se reúne al primer intento”. La intención de Leibniz es hacer ver que en Dios no hay prioridad de tiempo entre las ideas distintas, como sucede en el intelecto humano.

La comparación de Dios como el mejor geómetra no es algo nuevo en Leibniz, ya tiene su antecedente en uno de sus escritos metafísicos más tempranos. En su *Discours de métaphysique* (2017) escribió lo siguiente:

Se puede decir que el que obra perfectamente es semejante a un excelente geómetra que sabe encontrar las mejores construcciones de un problema; a un buen arquitecto que aprovecha el sitio y los fondos destinados al edificio, del modo más ventajoso, sin dejar nada que disuene o esté desprovisto de la belleza de que es susceptible; a un buen padre de familia, que emplea su hacienda de modo que no haya nada inculto ni estéril; a un hábil mecánico que consigue su efecto por la vía menos complicada que pueda escogerse, a un sabio autor, que encierra el máximo de realidades en el mínimo de volumen que puede. (2017, p.68)

Anacrónicamente, hoy diríamos que Dios obra perfectamente como el mejor programador, cuyo código del universo genera el máximo de efectos, con el mínimo de caracteres. He aquí la definición de su *principe du meilleur* o de *conveniencia* en Dios.

Ya en su *Teodicea*, por el principio de conveniencia, Dios pudo hacer “que los *medios* [*les moyens*] sean también *finés* [*fins*], de alguna manera; deseables, no sólo por lo que *hacen* [*qu'ils font*], sino también por lo que *son* [*qu'ils sont*] ³⁵” (Leibniz, 2012, p.244).

Podría concluirse, la racionalidad de Dios es con arreglo a fines y valores al mismo tiempo.

³⁵ “*Que les moyens soient fins aussi en quelque façon, c'est-à-dire désirables, non seulement par ce qu'ils font, mais encore par ce qu'ils sont*” (Leibniz, 2015, p. 492). Resulta de sumo interés la observación de Enrique Romerales Espinosa (Leibniz, 2015, p. 905), según la cual, Leibniz argumenta la economía divina, pero no explica por qué un Dios omnipotente ha de hacer economías, o en qué otra tarea lo ocupa que en el desarrollo de los universos. Especúlese que, para Leibniz habría una razón por la cual Dios realiza tal economización; resta, entonces, a sus lectores actuales responder al desafío de Enrique Romerales.

Con todo, su omnipotencia y omnisciencia tomados conjuntamente solo explican a un Dios que todo lo puede y lo sabe; pero aún resta definir su voluntad o bondad.

2.3.La voluntad o bondad de Dios

A partir de aquí, Leibniz define la voluntad de Dios frente a la permisión del mal, enfrentando directamente uno de los debates principales de los *Essais de Théodicée*. Más adelante se discutirá ampliamente, junto a otras cuestiones como el libre arbitrio del hombre frente a la previsión divina. Por ahora, conviene utilizar esta última sección como propedéutico al siguiente apartado sobre el origen de las disputas entre la razón y la fe.

Hecha esta salvedad, Leibniz toma como sinónimos la voluntad y la bondad de Dios, porque no admite elecciones sin razones o intenciones, y en este caso, la creación del mundo es la voluntad dirigida hacia lo *mejor*. Distingue, sin embargo, tres momentos en la voluntad del Ser Necesario. El primero, es la voluntad *antecedente* como “la inclinación [*l’inclination*] a hacer alguna cosa en proporción al bien que la encierra³⁶” (2012, p. 110). Según esto, la *voluntad antecedente* [*antécédente*] se dirige a los bienes en sí, y en este sentido, no quiere el pecado. No obstante, si permite la existencia del pecado, es a causa de su *voluntad consecuente* [*conséquente*], la segunda especie de voluntad “que jamás deja de hacer lo que se quiere, cuando se puede³⁷” (2012, p. 111). Concluye, entonces, Dios quiere el bien *antecedentemente* pero *consecuentemente* lo mejor. Visto así, la felicidad de las criaturas se busca *antecedentemente*, pero existen razones mayores que impiden su realización absoluta, dado que *consecuentemente* se lleva a cabo lo mejor. Aun así, Leibniz (2012, p.169) añade una *voluntad media* [*moyonne*] que pueda pasar por consecuente para

³⁶ “*L’inclination à faire quelque chose à proportion du bien qu’elle renferme*” (Leibniz, 2015, pp. 251-252).

³⁷ “*Qu’on ne manque jamais de faire ce que l’on veut lorsqu’on le peut*” (Leibniz, 2015, p. 252).

el antecedente, pero un antecedente para la voluntad final. La voluntad media, entonces, es el espacio donde se da la combinación de bienes y males por concomitancia, como resultado Dios ha elegido el mínimo de medios para procurar el máximo de efectos, acorde al *principe du meilleur*.

Respecto a la permisión del mal por la voluntad consecuente, Leibniz ya opinaba en la *Profesión de fe del filósofo*, que debidamente, Dios lo permite, pero no lo quiere y tampoco lo no-quiere (Leibniz, 1978, p. 75). Significa que, no se deleita en la existencia o inexistencia del pecado; sino que, lo permite conforme a la voluntad *decretoria* que busca la armonía universal. Aunque sea posible un mundo sin sufrimiento o maldad, éste no sería el mejor posible, porque muchos bienes futuros y mayores serían anulados. Quienes crean que el sufrimiento humano es un argumento suficiente para demostrar la imperfección de Dios en la permisión del mal, Leibniz opina que están confundiendo la parte con el todo, llegando a ignorar que el bienestar total supera al desagrado particular. Se pregunta, “¿será necesario rebajar su sistema, será necesario que haya menos belleza, perfección y razón en el universo, porque haya personas que abusan de la razón?”³⁸ (Leibniz, 2012, p. 171). Por el contrario, quienes ejerciten el correcto arte del pensamiento, darán cuenta, la insuficiencia de la maldad para demostrar la imperfección de Dios y su creación.

En este sentido, Leibniz no niega el mal, sino que lo justifica en función de la esperanza o bienes futuros que trascienden a la vida humana. Comprende lo siguiente, la creación de las criaturas racionales proclives al fallo, a la ignorancia, y al mal, era un elemento que lo exigía el mejor plan posible. Acorde a su optimismo, “un poco de ácido, de agrio o de

³⁸ “*Faudra-t-il gêter son système ? Faudra-t-il-qu’il y ait moins de beauté, de perfection et de raison dans l’univers, parce qu’il y a des gens quis abusent de la raison ?*” (Leibniz, 2015, p. 362).

amargura agrada a veces más que el azúcar. Las sombras realzan los colores, e incluso una disonancia colocada en el sitio oportuno da relieve a la armonía [*et même une dissonance placée où il faut donne du relief à l'harmonie*]³⁹” (Leibniz, 2012, p. 102). Su opinión sobre las utopías también refleja sus tesis metafísicas y teológicas, concluyendo que, “serían mundos inferiores en cuanto al bien respecto del nuestro⁴⁰” (2012, p. 101). El mundo que habita el hombre es el mejor entre todos los posibles, porque fue el único que pasó a la existencia pese que no había necesidad de ello.

Resumiendo, la idea de Dios en Leibniz significa la sustancia primera del mundo; por su omnipotencia, es responsable de la creación continúa y *ex nihilo* en las sustancias, aunque no de sus accidentes e imperfecciones; por su omnisciencia, conoce todas las verdades y esencias, así como comprender intensivamente todos los mundos posibles, de tal suerte que conocía de antemano era el mejor entre todos ellos; finalmente, por su voluntad, antecedentemente quiere el bien, consecuentemente lo mejor, y entre ambas una concomitancia entre bienes y males, con tal de cumplir el *principe du meilleur*.

La parte restante de la *Teodicea* enfrenta directamente las disputas entre la razón y la fe, relacionadas con el libre albedrío, la providencia o la armonía universal. Nuestro autor considera, que la ausencia de exactitud en los conceptos utilizados es la principal razón por la cual no se da una resolución al aparente “laberinto de la necesidad y la libertad”. Teniendo en cuenta a Bayle, aunque lo estime como un hombre de talento e ingenio, peca en claridad y orden en lo que corresponde a debatir. Por más que sea la razón una imagen de la divinidad, opina Leibniz (2012, p.112), utilizada por almas malas puede producir

³⁹ “*Un peu d'acide, d'acre ou d'amer plaît souvent mieux que du sucre ; les sombres rehaussent les couleurs, et même une dissonance placée où il faut donne du relief à l'harmonie*” (Leibniz, 2015, p. 328).

⁴⁰ “*Mais ce mêmes mondes seraient d'ailleurs fort inférieurs en bien au nôtre*” (Leibniz, 2015, p. 236).

graves consecuencias. En este sentido, coincide con Aristóteles⁴¹ donde escribe “la corrupción de lo mejor es lo peor”. El temor de Leibniz no es meramente una cuestión lógica u argumentativa, sino vivencial y ética. Reflexiona sobre la fundamentación racional de creencias e ideas peligrosas, cuyos efectos den pie a posturas fatalistas o indiferentes al curso del mundo.

3. Origen de las disputas entre la razón y la fe

Leibniz (2012, p.84) niega el dogmatismo y escepticismo de Pierre Bayle en sus artículos ‘*Rorarus*’ y ‘*Manichéens*’ de su *Diccionario histórico y crítico*, así como su *Respuesta a las cuestiones de un provinciano* y *Conversaciones entre Máximo y Temisto*. Según lo dicho inicialmente, Bayle opina que la razón hace objeciones sin solución a los artículos o misterios de la fe. Así, por ejemplo, la decisión de Dios por incluir el pecado es un tema que la fe no puede satisfacer a la razón. Leibniz, por el contrario, opina que no existe tal cosa como una objeción insoluble, y según el método de nuestro autor, el lector ya puede ir anticipando el orden de su argumentación.

Leibniz (2012, p. 59) reitera que, “si se sirvieran de las reglas más vulgares de la lógica y razonar con atención⁴²”, muchas de las opiniones de Bayle se negarían fácilmente. Según las pautas básicas de un debate, una objeción refuta una tesis al demostrar la contradicción en la cadena de verdades de la idea atacada. Si existiese una objeción invencible, ésta sólo sería “invencible” respecto a la fe, si comprendiese lo que refuta. Pero, dada la naturaleza *incomprensible* del dogma, se halla *por encima* de la razón, y su

⁴¹ *Política*, IV, 2, 1289 a 39.

⁴² “*Si les hommes voulaient se servir des règles les plus vulgaires de la logique et raisonner avec tant soit peu d’attention*” (Leibniz, 2015, p. 158).

contradicción es imposible por el desconocimiento de verdades implicadas. Por ende, no se trata de una objeción invencible, sino de un contrargumento incompleto y no-evidente.

Surge, sin embargo, una cuestión inmediata a esta observación. Si el contrincante no puede objetar de manera satisfactoria un artículo de fe a causa de su *incomprensión*; se pregunta uno, por el otro lado, cómo es posible que el creyente defienda y sostenga su creencia. Respaldado por su educación jurídica, Leibniz (2012, p.75) distingue lo siguiente. En una acusación, el defensor no está obligado a dar razón de su tesis, sino a satisfacer las objeciones de su oponente, y por tal motivo, comprobar en debida forma las denuncias. El demandado está obligado a contestar a los juicios del demandante, pero no a probar su derecho ni título de posesión. Relacionado a la fe del creyente, no es necesario *comprender* o dominar el misterio para defenderlo, pues:

Cuando se contenta uno con sostener la verdad [*la vérité*], sin ocuparse de querer hacerla comprender [*comprendre*], no es necesario, para probarla [*la preuve*], recurrir a las máximas filosóficas, generales o particulares; y cuando otro nos opone algunas máximas filosóficas, no nos corresponde a nosotros probar de una manera clara y distinta [*claire et distincte*] que estas máximas concuerdan con nuestro dogma [*dogme*], sino que corresponde a nuestro adversario probar que son contrarias⁴³. (Leibniz, 2012, p.89)

En este sentido, la posición y decisión de Bayle se comprende como el resultado de la frustración generada ante la imposibilidad de probar demostrativamente los artículos de fe.

⁴³ “*Quand on se contente d’en soutenir la vérité, sans se mêler de la vouloir faire comprendre, on n’a point besoin de recourir aux maximes philosophiques, générales ou particulières, par la preuve ; et lorsqu’un autre nous oppose quelques maximes philosophiques, ce n’est pas à nous de prouver d’une manière claire et distincte que ces maximes sont conformes avec notre dogme, mais c’est à notre adversaire de prouver qu’elles y sont contraires*” (Leibniz, 2015, pp. 210-212).

Sin duda, en opinión de Leibniz, fallaba por exigir algo que no hacía falta. Situación que cegó su juicio, y lo influyó a calificarlas como objeciones “irresolubles”, y, en consecuencia, separar cualquier interacción entre la revelación y la razón.

Con el fin de impedir opiniones como las de Bayle, Leibniz (2012, p.74) advierte que no hay necesidad de probar los misterios *a priori*, sino que basta con que *la cosa sea así* (τὸ ὄν) o con un cierto *lo que es* (τί ἐστίν). Como se había citado previamente (Leibniz, 2012, p. 74) los *esprits modérés* encuentran lo suficiente para creer pero jamás lo necesario para comprender. Tal idea ya aparece en su texto *Profesión de fe del filósofo* (1978, p.110), donde menciona la incapacidad del hombre por demostrar *a priori* la armonía universal. Conforme a una defensa de la justicia de Dios, tal y como busca la *Teodicea*, no es necesario detallar en las verdades que prueben cómo es que Dios incluyó el mal como elemento ligado a la armonía universal.

Esta es la primera pauta de Leibniz para abordar el resto de problemas entre la razón y la fe. Las objeciones irresolubles a los misterios no existen para él, ya que se necesitaría primero una explicación perfecta del misterio. Una comprensión analógica e imperfecta es suficiente para el creyente, y no puede compartir el mismo objetivo del atacante, porque el artículo de fe no es evidente, claro, ni distinto. A tenor de la situación jurídica y teológica, la cláusula de Leibniz es importante, porque posteriormente va a responder a las objeciones que niegan el predominio de los bienes sobre los males y la libertad del hombre. Lo anterior, tomando en cuenta que el creyente no está obligado a demostrar *a priori* sus creencias, sino a responder directamente las objeciones y razones del demandante.

3.1. El predominio de los bienes sobre los males

Además de Bayle, Leibniz tiene en mente las obras *De contempu mundo, seu de miseria hominis* del Papa Inocencio III y *La fausseté des vertus humaines* del abad Esprit. Siendo personalidades defensoras de un universo predispuesto a la maldad o miseria humana. Por el otro lado, la obra *Seder Olam sive ordo saeculorum, historica enarratio doctrinae* de Van Helmont, aboga por la soberanía del bien sobre el mal, a través de una narración teológica-astronómica. Tanto unos como el otro, no convencen al autor de la *Teodicea* porque: los primeros por murmurar sobre los mandatos de la Providencia [*c'est murmurer en effet contre les ordres de la Providence*] (2012, p. 103) y el segundo, por convencer a expensas de ficciones y revelaciones, y no con el provecho de la razón misma (2012, p. 108). En contraste con ellos, él prefiere sostener la bondad universal atacando directamente a las objeciones, y en particular, a los juicios en contra de la *bondad* divina.

Para defenderla, los *Essais de Théodicée* sostienen que el mal no tiene una causa eficiente, o “lo que los escolásticos acostumbran a llamar *deficiente* a la causa del mal” (Leibniz, 2012, p. 110). Retoma lo escrito siglos atrás por Tomás de Aquino⁴⁴ y San Agustín⁴⁵, con la peculiaridad de ejemplificarlo con un caso de la física clásica. Un barco empujado por la marea se moverá rápida o lentamente dependiendo de la resistencia que tenga. Si el cuerpo va lleno, se concluye que su lentitud, o resistencia, es causada por esto. Igualmente, la corriente es causa del movimiento del barco, pero no de su retraso. Análogamente, Dios es la causa del pecado en tan poca medida como la corriente del río es la causa del retraso del barco (Leibniz, 2012, p.115). Por esta razón, no coincide con

⁴⁴ *Bonum ex causa integra, malum ex quolibet defectu* en palabras de Tomás de Aquino (*Summa Theologica*, I-II, q.18, a.4, ad. 3).

⁴⁵ *De civitate Dei*, XI, 9.

Platón, quien cree que el mal está en la materia; pues, eso haría pensar el mal como consecuencia directamente de la creación continúa.

Una vez aclarado esto, “el mal [*le mal*]” complementa Leibniz “es, por tanto, como las tinieblas, y no solamente la ignorancia, sino también el error y la malicia consisten formalmente en una determinada especie de privación [*espèce de privation*]”⁴⁶ (2012, p.116). No obstante, existirán tres tipos de mal o privación: *metafísico*, *físico* y *moral*. El primero, *mal métaphysique*, consiste en la imperfección de las criaturas, el segundo, *mal physique*, en el sufrimiento, y el tercero, *mal moral*, el pecado (Leibniz, 2012, p.110). El mal *metafísico*, ya se explicaba conforme a la omnipotencia de Dios, según la cual la creación continúa es responsable de las causas puras y primeras, pero los accidentes concurren por la formación de sus límites. A su vez, el mal *físico* y *moral* se justifican por la *voluntad conseqüente* de Dios, recordando que permite el sufrimiento y el pecado por necesidad hipotética o *sine qua non*; o, en otras palabras, el mal se *permite conseqüentemente* como una condición para bienes mayores, o sin la cual no se lograría lo *mejor*.

Para comprender la diferencia entre la necesidad hipotética y la necesidad geométrica-lógica-metafísica, conviene la explicación que Russell hace de ella, según la cual: la necesidad hipotética es aquella en la que, la consecuencia emana con necesidad metafísica de una premisa contingente. Es decir, la causalidad entre la causa y el efecto es necesaria, pero, la premisa no. De ahí que, “los movimientos de la materia [por ser verdades positivas y no eternas] poseen necesidad hipotética, pues son consecuencias

⁴⁶ “*Le mal est donc comme les ténèbres, et non seulement l’ignorance, mais encore l’erreur et la malice consistent formellement dans une certaine espèce de privation*” (Leibniz, 2015, p. 262).

necesarias de las leyes del movimiento, mientras que éstas son, en sí mismas, contingentes” (Russell, 1977, p. 90). En el ejemplo anterior, el sufrimiento o el pecado son necesarias para bienes mayores, o por el principio de lo mejor, pero en sí mismas son contingentes.

La idea de un predominio de los males sobre los bienes surge en cuanto se objeta que el poder, la ciencia y la decisión de Dios fueron imperfectas, por no impedir estos tres tipos de mal. Leibniz reitera en que, las criaturas no podrían evitarlas, porque ello implicaría que Dios obrara milagrosamente todo el tiempo, “cosa que su plan no abarca” (2012, p.165). De hecho, el optimismo de Leibniz, en este sentido, se expresa radicalmente en cuanto concluye que “permitir el mal como Dios lo permite, es la mayor bondad [*la plus grande bonté*] ⁴⁷” (2012, p.174). Evitarlos, o exigir removerlos, necesitaría cada cosa se igual de perfecta que la divina, para así ser exentada de sus accidentes; cosa que, universalmente hablando, un mundo repleto de dioses no suena acorde al *principe du meilleur*. Y si el hombre censura la justicia divina porque no satisface sus deseos de ser “otro Dios”, no estaría contemplando la ignorancia y soberbia incluidas en su juicio.

Leibniz desplaza este problema, aparentemente teológico, a ser una cuestión personal del contrincante. Es una excusa “suficiente” quien considera que su bienestar personal no está siendo satisfecho en la cuenta universal, y, por ende, racionalmente se puede negar la bondad divina. A juicio de Leibniz, “no es sino la falta de atención [*le défaut d’attention*] lo que disminuye nuestros bienes, y es necesario que esta atención nos sea dada por alguna mezcla de males⁴⁸” (2012, p.103). El movimiento en la atención es

⁴⁷ “Permettre le mal comme Dieu le permet, c’est la plus grande bonté” (Leibniz, 2015, p. 370).

⁴⁸ “Ce n’est que le défaut d’attention qui diminue nos biens, et il faut que cette attention nous soit donnée par quelque mélange de maux” (Leibniz, 2015, p. 238). Resulta interesante la estima que le da Leibniz a la atención, de la misma forma que lo hace Simone Weil. En *Gravedad y la gracia* (1994), tematiza la capacidad de la atención para dar cuenta de las contradicción e imperfecciones, de la misma forma, se alcance un

doble; por un lado, se pierde de vista que los males son por necesidad hipotética para un bien mayor; y por el otro, se otorga demasiada importancia a las deficiencias del hombre. Leibniz (2012, p.275) explica que, esta llamatividad o importancia que generan los males, surge porque excitan más nuestra atención que el bien, “pero esta misma razón confirma que el mal es más raro⁴⁹”. Visto así, una tesis que sostenga el mundo actual como el peor posible, hace evidente la atención que se da a las demandas personales, a causa de ignorar el plano universal; o inversamente, la distracción no permite escuchar la armonía universal, dado que toda la atención está en lo personal.

En este punto, Leibniz añade algo increíble a su concepción de la verdad; no se trata de una distinción lógica u metodológica, se trata de, medir una verdad por el desagrado que causa saberla. “No queremos en verdad más que lo que nos agrada [plaît]”, y añade, “pero, por desgracia, lo que nos agrada en el momento presente es muchas veces un verdadero mal, que nos desagradaría si tuviéramos abiertos los ojos del entendimiento [les yeux de l’entendement ouverts] ⁵⁰” (2012, p. 297). Escuchar la armonía universal, ser iluminado por aquel triunfo de la fe y la razón, no resulta entonces del todo placentero. En ciertas ocasiones, nuestro autor deja escapar cierta melancolía sobre la situación del hombre. No obstante, nunca refleja un asentimiento total a este sentimiento, pues, siempre concibe el placer del sabio “proporciona el mayor placer que se puede concebir” (Leibniz, 2012, p.290).

desapego de lo banal e innecesario. “Cuando la atención fija en una cosa hace evidente la contradicción, se produce una especie de despegue. Perseverando en ese camino, se llega al desapego” (Weil, 1994, p.81). Visto así, la Teodicea de Leibniz no es más que un ejercicio de atención para despegar de la moral particular a la moral universal.

⁴⁹ “*Mais cette même raison confirme que le mal est plus rare*” (Leibniz, 2015, p. 550).

⁵⁰ “*Nous ne voulons, à la vérité, que ce qui nous plaît, mais, par malheur, ce qui nous plaît à présent est souvent vrai mal, qui nous déplairait si nous avions les yeux de l’entendement ouverts*” (Leibniz, 2015, p. 586).

Sin pretender adelantarse a conclusiones debidamente desarrolladas, podría pensarse que Leibniz juzga a la verdad por su molestia al hombre; en especial, aquella según la cual el mal es permitido por Dios. No es del todo raro que se juzgue así, porque teóricamente uno puede ser optimista hasta que la práctica diga lo contrario. Y es que, no se contempla aquí lo siguiente. No queremos la verdad que nos dice, que, en última instancia, no es Dios quien debemos hacerlo responsable de nuestros pecados, sino a nosotros mismos. Razón por la cual, Leibniz inmediatamente desarrolla su tesis sobre la libertad conciliada con Dios. Una idea que, supera el plano metafísico y teológico del mejor mundo posible, para convertirse en un postulado ético según el cual, el hombre tiene que ejercer su libertad esforzándose por hacer el mejor mundo posible.

3.2. Objeciones a la libertad del hombre

El laberinto de la necesidad y la libertad se resume en el siguiente dilema: por un lado, si Dios otorgó el *libre arbitrio* al hombre, pero también previó los errores que cometería con él, entonces, resulta contradictorio que Dios castiga cosas que había contemplado; por el otro lado, si no existe el *libre arbitrio*, entonces los errores del hombre serían determinados por una *necesidad metafísica*, y el castigo es igual de injusto como el caso anterior. Este ha sido el debate que retoma Bayle, y consecuentemente Leibniz integra a su *Teodicea*.

Acorde a su idea de las objeciones irresolubles, Bayle defiende que no existe forma alguna de conciliar la providencia y la libertad humana. El autor se presta de las ideas de Descartes para sostener su punto de vista. Según en sus *Principios*⁵¹, Descartes justifica la distancia inconmensurable entre la naturaleza humana y divina. Igualmente, en una carta

⁵¹ Art. 41; AT VIII-1, 41.

que dirigida a la princesa Elisabeth⁵², compara la libertad humana y la omnipotencia de Dios como un monarca que ha prohibido los duelos, y al conocer con certeza que dos hombres lucharán entre ellos si se encontraran, tomó medidas infalibles para que se hallaran.

Leibniz (2012, p. 339) opina que Descartes ni Bayle han resuelto satisfactoriamente el problema. Sobre el primer argumento, la finitud del hombre ante la infinitud de Dios no significa que no exista forma alguna de conciliar las acciones libres con la providencia. Respecto al segundo argumento, el ejemplo sólo sería satisfactorio para Leibniz, si se mencionara la razón por la cual Dios permitió tal duelo entre los hombres, pues la omnipotencia divina no es despótica ni actúa sin una intención de fondo.

Por otro lado, la postura Bayle y Leibniz sobre la libertad del hombre coinciden en lo siguiente. Niegan la postura de Spinoza, quien concilió las acciones del hombre con la previsión divina cortando el nudo gordiano, reduciendo el despliegue de la realidad por necesidad absoluta. La relación entre Leibniz y Spinoza se dio físicamente, cuando tuvo la oportunidad de conocerlo en Holanda. Posterior a su muerte, Leibniz no dudó en expresar su opinión sobre sus tesis, a lo largo de distintas obras, tal y como sucede en la *Teodicea*.

Frente a estas opiniones, Leibniz se diferencia de Bayle, Descartes y Spinoza, porque pretende defender la libertad del hombre, y al mismo tiempo, reconciliarla con la omnisciencia o previsión divina. Para sorpresa del ateo, para Leibniz el hombre es libre frente a la previsión de Dios. Su interés al respecto se encuentra preliminarmente en sus *Nouveaux essais* (2021, p. 259), donde distingue dos clases de libertad: *de derecho* y, *de*

⁵² Col. 1, carta 10; AT IV, 353.

hecho. La primera, es la condición legal que tiene un individuo, y en este sentido, un esclavo no es libre. En cambio, la segunda, se divide en “el poder de hacer lo que se quiera” (como el libre uso de nuestro cuerpo) y “de querer lo que se quiera” (el oponerse a lo necesario o a las pasiones). Específicamente, el *libre arbitrio* es:

Consiste en la pretensión de que las más fuertes razones o impresiones que el entendimiento presente a la voluntad no impidan que el acto de la voluntad sea contingente, y no le impongan una necesidad absoluta o, por así decirlo, metafísica. (Leibniz, 2021, p. 260)

En sus *Nouveaux essais* ya define al *libre arbitrio* como la libertad de hecho, que en su querer se opone a lo necesario metafísicamente; se trata, entonces, de una cuestión contingente.

Añade a su definición, las dos propiedades de la libertad según Aristóteles⁵³. La espontaneidad, porque dentro de la sustancia se encuentra la causa única e interna de sus acciones, y la deliberación, ya que implica un acto de intelección o racionalidad. Leibniz, por ende, define al *libre arbitrio* como la acción independiente, espontánea y deliberada, por todas las inclinaciones que proceden en su ser.

Como ejemplo, la voluntad del hombre se inclina siempre por la bondad predominante del objeto, sin que sea necesitado por ella; lo elige porque puede, no porque esté obligado a ello. Si llega a equivocarse, como sucede frecuentemente, no es más que por accidente, privación e ignorancia. Cicerón⁵⁴ dice que “la voluntad es el incentivo del mal”, y de la misma

⁵³ *Ética a Nicómaco*, III, 4, III b 6-10.

⁵⁴ *De senectute*, XIII, 44.

forma Ovidio⁵⁵ cuando escribe “Veo lo mejor y lo apruebo/ pero sigo lo peor”; Leibniz, conforme a ellos, acepta que el error es algo posibilitado por el *libre arbitrio*:

Parece más racional y conveniente decir que la obediencia a los preceptos de Dios es siempre *possible*, incluso para los no regenerados; que la gracia de Dios es siempre *resistible*, incluso para los más santos, y que la *libertad* está exenta no solamente de la *coacción* [*la contrainte*], sino también de la *necesidad* [*la nécessité*], aunque jamás exista sin la *certidumbre* infalible [*la certitude infaillible*], o sin la *determinación* inclinante [*la détermination inclinant*] ⁵⁶. (2012, p. 291)

A causa de la ausencia de una *necesidad metafísica* en las acciones, el hombre es responsable del uso que le ha dado, da y dará a su libertad. En consecuencia, no hay coacción o Ser necesario responsable de sus errores y pecados. Hasta ahora, la posición de Leibniz ha sido a favor de la libertad humana, su independencia respecto a la *necesidad metafísica*, y su posibilidad por el vicio o la virtud. Sin embargo, aún queda por ver su respuesta a la segunda parte del dilema, explicar por qué Dios castiga los pecados a pesar de que los previó.

Comúnmente, la presciencia de Dios [*la prescience de Dieu*], considera lo previsto como necesario, metafísicamente hablando; tal como, si prevé el suceso A acontecerá mañana, por ende, es necesario metafísicamente el evento A suceda. El error está, comenta Leibniz (2012, p.118), en pretender que la presciencia [*prescience*], en sí misma, añade necesidad a los sucesos. El origen de su tesis surge tras revisar la polémica *de auxiliis*, cuyo conflicto se resume en dos tendencias del siglo XVI. Los *defensores de la ciencia media* [*Des*

⁵⁵ *Metamorfosis*, VII, vv. 20-21.

⁵⁶ “*Il paraît plus raisonnable et plus convenable de dire que l’obéissance aux préceptes de Dieu est toujours possible, même aux non régénérés ; que la grâce est toujours résistible, même dans les plus saints ; et que la liberté est exempte non seulement de la contrainte, mais encore de la nécessité, quoiqu’elle ne soit jamais sans la certitude infaillible ou sans la détermination inclinant*” (Leibniz, 2015, p. 576).

défenseurs de la science moyenne], por un lado, y los *predeterminadores* [*Des prédéterminateurs*] o negadores de la ciencia media, por el otro. La *ciencia media* fue un concepto desarrollado por el sacerdote jesuita Luis de Molina, quien en su obra *Concordia liberi arvitrii cum gratiae donis*⁵⁷, dividió la omnisciencia divina en tres objetos: los posibles, los actuales y los sucesos condicionales que ocurrirán por consecuencia de cierta condición reducida al acto (Leibniz, 2012, p. 119). A cada objeto le corresponde una ciencia de Dios, así conoce los posibles por la *ciencia de la simple inteligencia*, los actuales por la *ciencia de visión*, y los sucesos condicionales por *la ciencia media*. Según Leibniz:

Algunos defensores de esta ciencia consideran que Dios, al prever lo que los hombres harían libremente en el caso de que se hallasen en tales o cuales circunstancias, y sabiendo que harían un mal uso de su libre albedrío [*et sachant qu'ils useraient mal de leur libre arbitre*], decide negarles gracias y circunstancias favorables; y puede decidirlo con justicia, puesto que estas circunstancias y estas ayudas no le habrían servido de nada⁵⁸. (2012, p. 120)

Los *predeterminadores* no encuentran la utilidad en la *ciencia media*, porque su fundamento no está claro. “La dificultad que encontramos en las acciones libres actuales [*les actions libres actuelles*]” añade Leibniz, “la encontramos también en las acciones libres condicionales [*les actions libre conditionnelles*]” (2012, p. 120). Es decir, una acción libre no tiene nada en sí mismo que pueda dar su certeza; a menos que, el principio de su

⁵⁷ Por esta obra es que surgió la polémica *de auxiliis* en el siglo XVI y XVII. La polémica aún tenía su vigencia en la época de la primera publicación de la *Teodicea*.

⁵⁸ “*Or quelque défenseurs de cette science considérèrent que Dieu, prévoyant ce que les hommes feraient librement en cas qu'ils fussent mis en telles ou telles circonstances, et sachant qu'ils useraient mal de leur libre arbitre, il décerne de leur refuser des grâces et des circonstances favorables ; et il le peut décerner justement, puisqu'aussi bien ces circonstances et ces aides ne leur auraient de rien servi*” (Leibniz, 2015, p. 268).

certidumbre surgiera por la predeterminación de los actos libres, que genera a su vez la presciencia divina.

La postura de Leibniz (2012, p.120), e igualmente su originalidad, utiliza el principio de la infinidad de los mundos posibles contenidos en el entendimiento divino, para dar cuenta de una cosa. Según este principio, Dios tiene una ciencia que le permite prever los futuros contingentes [*futurs contingents*] o *futuribles* sin volverlos necesarios, ya que éstos dependen de su contingencia misma. No hay una *necesidad metafísica*, sino *hipotética* en ellos, porque la consecuencia sólo es necesaria si, y solo si, se produce su causa correspondiente. Visto así, ni aboga por la *ciencia media* o la *predeterminación*, pues “no es la presciencia de los futuros contingentes [*la prescience des futurs contingents*], ni el fundamento de la certidumbre de esta ciencia lo que nos debe preocupar, o lo que puede perjudicar la libertad⁵⁹” (2012, p.121). Un acto libre y contingente, como que el pecado de Adán, no lo es menos bajo la previsión de Dios. Lo que debe atender el hombre, entonces, es la preordenación de las causas que hizo Dios en la elección del mejor mundo posible. Cosa que, la *Théodicée* hace principalmente.

A su vez, como la previsión no convierte los actos contingentes de necesidad absoluta, esto es suficiente para fundar los castigos y las recompensas que incentivan el bien y repudian el mal. En este sentido, Leibniz es muy pragmático, pues opina que su razón de ser está en su utilidad educativa:

El temor a los castigos y la esperanza de las recompensas sirve para hacer que los hombres se abstengan del mal [*sert à faire abstenir les hommes du mal*] y los

⁵⁹ “*Ce n’est donc pas la prescience des futurs contingents ni le fondement de la certitude de cette prescience qui nous doit embarrasser ou qui puisse faire préjudice à la liberté*” (Leibniz, 2015, p. 272).

obliga a obrar bien [*les oblige à tâcher de bien faire*], habrá razón y derecho para servirnos de todo esto, aunque incluso los hombres obraran necesariamente a causa de alguna especie de necesidad que pudiera existir [*nécessairement par quelque espèce de nécessité que ce pourrait être*]⁶⁰. (Leibniz, 2012, p.136)

En última instancia, el castigo y la recompensa se explican por su utilidad comunal entre los hombres. Incluso si, se llegase a admitir algo tan irracional como que todo está necesitado metafísicamente, la comunidad humana seguirá sirviéndose de la recompensa y la represión.

Hasta ahora, al contrario de Descartes, Spinoza y Bayle, Leibniz ha abordado la cuestión del *libre arbitrio* dentro del dilema inicialmente planteado. Defiende la libertad humana, al mismo tiempo que la previsión divina. Retoma la polémica *de auxiliis*, con el fin de contextualizar teológicamente sus conclusiones, de la misma forma que, desplaza el problema de la previsión divina, al de la preordenación de las cosas en la elección del mejor mundo posible. Resta, finalmente, el interés filosófico de Leibniz por refutar la indiferencia de equilibrio y el sofisma del perezoso, como dos ideas que objetan la libertad humana.

3.3. La indiferencia de equilibrio y el sofisma del perezoso

Primeramente, la “indiferencia de equilibrio” [*indifférence d'équilibre*] es la idea que define que es posible un estadio de equilibrio o *indiferencia* en la voluntad. Tal como si, ante una elección existiesen la misma cantidad de razones para decir que sí y que no, y que es posible cosa alguna como anular el juicio. En sus *Nouveaux essais* (2021) y *Profesión de*

⁶⁰ “*La crainte des châtimens et l'espérance des récompenses sert à faire abstenir les hommes du mal et les oblige à tâcher de bien faire, on aurait raison et droit de s'en servir, quand même les hommes agiraient nécessairement par quelque espèce de nécessité que ce pourrait être*” (Leibniz, 2015, pp. 298, 300).

fe del filósofo (1978) ya encaraba directamente esta idea, y conforme a ello, en su *Théodicée* (2012) retoma la misma argumentación.

Considera que, en la naturaleza existen “pequeñas percepciones” que inclinan e influyen, como diminutas causas, al entendimiento y voluntad humana. La cuestión es que, no existe una indiferencia de equilibrio en la voluntad, porque “ha habido siempre alguna causa o razón que nos ha inclinado [*cause ou raison qui nous incliné*] hacia la determinación que se ha tomado, aunque muchas veces no nos demos cuenta de lo que nos mueve [*ne s’aperçoive pas de ce qui nos meut*] ⁶¹” (Leibniz, 2012, p. 118). La realidad, entonces, pasa a ser tematizada bajo un oleaje infinito de diminutas figuras y movimientos. Igualmente, en sus *Nouveaux essais* ya antecede dicha tematización, donde considera que el ruido del mar explica este concepto, según el cual:

Para oír ese ruido tal y como es, sería necesario oír las partes que componen ese todo, es decir, los ruidos de cada ola, aun cuando ninguno de dichos ruidos se dé a conocer más que en el conjunto confuso. (2021, p. 65)

La cadena de percepciones siempre es continúa, y por ende, no da saltos entre sí. A cada efecto le corresponde una causa, situación por la que, metafísicamente, Leibniz no aceptar la indeterminación de la libertad.

Cuando Leibniz dice que hay movimientos que el hombre no tiene presente y sin embargo influyen en él, es porque su filosofía distingue entre percepción y apercepción. Contrariamente a la opinión de Descartes, los animales y el hombre tienen percepción, cosa distinta a decir que ambos pueden reflexionar sus percepciones. La reflexión de las

⁶¹ “*L’on trouvera qu’il y a toujours eu quelque cause ou raison qui nous incliné vers le parti qu’on a pris, quoique bien souvent on ne s’aperçoive pas de ce qui nos meut*” (Leibniz, 2015, p. 264).

impresiones, entonces, es la apercepción, facultad natural e innata en el hombre. En este sentido, lo que él percibe no es más que la progresión sucesiva y continua de las percepciones. “Ni siquiera el mayor ruido del mundo”, escribe Leibniz, “podría despertarnos si no tuviésemos alguna percepción de su comienzo” (2021, p. 65). El ruido del mar se escucha, en cuanto el conjunto de percepciones es lo suficiente para que demos cuenta de el percibiéndonos. Contradice, así, la idea de una indiferencia de equilibrio, demostrando ser contraria a la ley de continuidad en la naturaleza.

No obstante, en el plano ético, la indiferencia de equilibrio es un problema porque parece justificar la inacción o la posibilidad de no-elegir ni elegir. Leibniz tiene en cuenta, la paradoja de un asno colocado entre dos montones de heno idénticos entre sí, y el cual fallece por hambre al no decidir de cuál comer. La paradoja se refuta sencillamente, porque “habrá muchas cosas en el asno, fuera de él, aunque no nos aparezcan, que lo determinarán [*qui le détermineront*] a ir un lado más bien que el otro [*à aller d’un côté plutôt que de l’autre*] ⁶²” (Leibniz, 2012, p. 125). Teme nuestro autor, que la creencia aparentemente justificada de una inacción traiga consigo consecuencias no sólo al hombre como individuo, sino también como especie. Haciendo, increíblemente, un llamado a la acción y toma de responsabilidad.

Sin embargo, ahora veamos otro modo de llegar a esta misma conclusión, por medio de otro argumento. Leibniz discute el sofisma del perezoso [*sophisme paresseux*] o λόγος ἄργος el cual es citado, a su vez, por Cicerón⁶³. Según este sofisma, si algo está destinado a ocurrir, ocurrirá; y si no, tampoco ocurrirá; por ende, no tiene sentido actuar, dado que sólo

⁶² “Il y a aura donc toujours bien des choses dans l’âne et hors de l’âne, quoiqu’elles ne nous paraissent pas, qui le détermineront à aller d’un côté plutôt que de l’autre” (Leibniz, 2015, p. 278).

⁶³ *De fato*, XII, 28.

ocurrirá lo que tenga que ocurrir. La razón de su nombre es porque, es más la pereza o la inacción lo que da la ilusión de predestinar los acontecimientos. Aunque la previsión de Dios haya contemplado la serie de posibles en el mundo actual; de ahí no se concluye su necesidad metafísica. Los males incluidos en el mundo se dan por necesidad física y moral. Es un argumento sofístico porque confunde la necesidad lógica, metafísica y geométrica, con la necesidad hipotética.

A partir de estas dos negaciones de la libertad, o afirmación de la inacción del hombre frente a su mundo; Leibniz deja en claro un corolario ético. Aboga por el uso adecuado de la libertad, tal y como siempre ha demandado la perfección en el arte del pensar y de debatir. En Leibniz aparece la figura de un sabio, un individuo iluminado por las luces de la razón y la fe, cuya conformidad con el pasado no le imposibilita trabajar por un mejor futuro. “El sabio [*le sage*]”, escribe Leibniz, “quiere el bien [*ne veut que le bon*]; no es servidumbre actuar conforme a la sabiduría. ¿Y se puede ser menos esclavo al actuar por su propia elección, siguiendo la más perfecta razón? [*la plus parfaite raison ?*]⁶⁴” (2012, p.257). Nuestro autor ha enfrentado el laberinto de la libertad y la necesidad como una cuestión metafísica y ética; por un lado, dejar en claro la armonía de la fe y la razón, así como el concepto de Dios; por el otro, negar la justificación de la inacción humana. Paradójicamente, éste es el mejor mundo posible, porque hay quienes trabajan para que sea así.

⁶⁴ “*Le sage ne veut que le bon : est-ce donc une servitude, quand la volonté agit selon la sagesse ? Et peut-on être moins esclave que d’agir par son propre choix suivant la plus parfaite raison ?*” (Leibniz, 2015, p. 514).

Capítulo IV. Consideraciones posibles, pero no finales

1. La influencia de los *Essais de Théodicée* en Voltaire y Kant

Al final de sus *Essais de Théodicée* (2012, p. 369), Leibniz decide sintetizar sus ideas sobre la bondad de Dios, la libertad humana y el origen del mal con un relato sobre el “sueño de Teodoro”. Aprovecha su narración como una ampliación del texto *De libero arbitrio dialogus* de Lorenzo Valla, donde se discute sobre el libre albedrío en oposición a las ideas de Boecio. De este modo, se introduce en el debate sobre la libertad del hombre y la existencia del destino, y al mismo tiempo, resume sus tesis teológicas y metafísicas con la vez que Teodoro soñó con el palacio de los destinos, custodiado por la diosa Palas. Allí, Júpiter había reunido las representaciones de todos los mundos posibles en pequeños apartamentos. “Podéis imaginaros”, dice Palas, “una serie ordenada de mundos [*une suite réglée de mondes*], en los cuales se contempla cada caso posible, variando en él las circunstancias y las consecuencias⁶⁵” (2012, p. 369). Cada uno de estos mundos difería del de Teodoro, mínima o imperceptiblemente. El palacio, con tal de contener las infinitas posibilidades, dispuso los apartamentos en forma piramidal, y a medida que Teodoro ascendía las escaleras del edificio, los mundos se iban perfeccionando en belleza y armonía. Al llegar al vértice del edificio, Teodoro experimentó un éxtasis el cual lo terminó desmayando, y en seguida, Palas logró reanimarlo con una gota de licor divino. Su sorpresa fue tan grande, que el pobre se había desmayado en su propio sueño y tras volver a sí, comprendió la razón de su colapso: el mejor mundo posible — el apartamento que superaba al infinito resto de posibilidades — constituía su mundo actual y existente. “Estamos en el

⁶⁵ “Ainsi vous pouvez vous figurer une suite réglée de mondes qui contiendront tous et seuls le cas dont il s’agit, et en varieront les circonstances et les conséquences” (Leibniz, 2015, p. 720).

verdadero mundo actual [*dans le vrai monde actuel*]” relata Leibniz “y estáis en la fuente de la felicidad. He aquí lo que Júpiter os prepara [*Voilà ce que Jupiter vous y prépare*], si continuáis sirviéndole fielmente⁶⁶” (2012, p. 371). Al despertar, ahora sí del sueño, Teodoro agradeció a Palas por permitirle ver la armonía del palacio, y retornó a su vida cotidiana con su ánimo renovado.

Posiblemente, con un relato inesperado, Leibniz concluía una de sus más extensas obras, y así, dando cierre a una extensa discusión teológica, metafísica y ética sobre Dios, el hombre y el origen del mal. Desafortunadamente, Bayle no sería el último polémico escritor francés en criticar su carácter idealista y ficticio de Leibniz, pues en 1759 Voltaire (2015) publicaría el *Cándido*, una sátira sobre la filosofía leibniciano-wolffiana y su optimismo teológico por medio del personaje ficticio Pangloss, quien enseñó a Cándido su doctrina: “—¿Qué es optimismo? —preguntaba Cacambo. —Ay, respondió Cándido, es la manía de sostener que todo está bien cuando todo está mal” (Voltaire, 2011, p. 256). La falta de rigurosidad y seriedad en la discusión ocasionó una enorme banalización del proyecto leibniciano por reconciliar al hombre con su Dios.

Dado que no hay ninguna mención sobre presupuestos como los límites de la razón y la fe, las especies de verdad en el hombre, la definición de Dios y sus propiedades, y el origen de las disputas entre la razón y la fe; Voltaire se presta del facilismo de la polémica y el excentricismo de su pluma, para lograr el mayor impacto posible. Similar a Bayle, mucho hay de ingenio, pero poco de moderación y seriedad. Puede que, la sátira de Voltaire se explique por su repudio al fanatismo religioso, más que un rechazo radical a la filosofía

⁶⁶ “*Nous sommes dans le vrai monde actuel, dit la déesse, et vous y êtes à la source du bonheur. Voilà ce que Jupiter vous y prépare, si vous continuez de le servir fidèlement*” (Leibniz, 2015, p. 722).

de Leibniz. Sin embargo, Leibniz se hallaba situado entre la locura y el fanatismo, por su nexos con la fe y el optimismo. Tal banalización ocasionó una enorme mancha en la recepción pública de Leibniz; la cual, el filósofo de Königsberg Immanuel Kant heredó en virtud de su admiración por los ilustrados franceses.

La *Teodicea* de Leibniz lo motivará a escribir un breve ensayo titulado *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea* (Kant, 2011). Como lo indica su nombre, Kant sostiene la imposibilidad de hacer una teodicea demostrativa y perfecta, porque: para él, si no se logra una manera de mostrar de forma completa la conexión entre Dios y el mundo, entonces, es imposible realizar una justificación de la justicia divina frente al origen del mal. Por el contrario, una teodicea completa y perfecta sólo existiría si alguien fuese capaz de obtener aquel conocimiento “suprasensible y trascendente”, por el cual, lograría explicar el cómo y el por qué de las decisiones divinas. Como resultado, “la teodicea no es tanto un asunto de ciencia” señala Kant, “cuando, mucho más, de fe” (2011, p. 47). Esto abrió, para su sistema y sus discípulos, una discusión sobre los grados de sinceridad y engaño en los juicios humanos —problemática, la cual, se dirige a asuntos externos a la presente investigación—.

Aunque la posición de Kant vaya en consonancia con su proyecto filosófico en aras de producir la revolución copernicana de la metafísica para salvarla del dogmatismo y el escepticismo; resulta interesante, la ausencia de citas y menciones directas a los *Essais de Théodicée* (2012), y, en consecuencia, haber ignorado la aparición de su objeción en la obra de Leibniz. En su lugar, Voltaire había logrado emparentar el optimismo con el dogmatismo, y sumase el “destino burlón” de los escritos ensayísticos sellados en la biblioteca de Hannover por Jorge I; los *Essais de Théodicée* poco margen tenía para

recepción seria y legítima. Aunado a lo anterior, esto explica el agrado o repudio que dicho autor genera para algunos filósofos contemporáneos.

Por ejemplo, Giorgio Colli (1991, p. 94) considera a Leibniz como el principal filósofo moderno en integrar a la ciencia dentro de la filosofía, para luego permitirle escapar e independizarse. Asimismo, Oskar Becker (1966, p. 59), alumno y asociado de la fenomenología de Husserl y Heidegger, interpretó los proyectos leibnicianos sobre el lenguaje simbólico y combinatorio, como una técnica orientada a la mecanización y desacralización de la naturaleza. Uno y otro convierten el proyecto de Leibniz como un precursor de la crisis espiritual del siglo XX, referenciándolo con la expansión de las ciencias positivistas en contextos humanísticos y sociales.

En contraste a Colli y Becker, Leibniz es altamente estimado por la tradición lógica y analítica de autores como Frege, Carnap, Russell, Whitehead y Bochensky. Este último, quien admira en Leibniz su ampliación de la silogística aristotélica, la creación de un método combinatorio novedoso y, sobre todo, su papel como uno de los fundadores de la lógica matemática (Bochensky, 1985, p. 271). Así, el defensor de la justicia divina se galardona como un ideal para la corriente analítica y lógica. Recuérdese a Leibniz y su *characteristica universalis* como uno de los primeros prototipos para la simulación de discusiones filosóficas bajo procesos combinatorios y calculadores. “Bastará”, escribe Leibniz en su texto *De Arte Characteristica* recopilado en el volumen VII-B de sus *Escritos matemáticos* (Leibniz, 2015, p. 723), “que ellos tomen la pluma en la mano, se sienten a la mesa y se digan el uno al otro (llamado, si se quiere, amigo): calculemos”. Visto así, el formalismo de Leibniz se convierte como un antecedente e ideal bastante seductor para los futuros analíticos y lógicos del siglo XX.

Regresando a Kant y Voltaire, por cronología se manifiesta en ellos el efecto directo e inmediato los *Essais de Théodicée* (2012). Pese hallarse ambos en una aproximación relativamente trastocada de los escritos leibnicianos, existe una razón mayor por la cual se explica tal distancia entre autores. Según Echeverría (2023, p. 265), Kant y Voltaire desistieron de cualquier crítica racional de Dios porque su teísmo, pietismo y monismo teológico se los impedía. Es decir, más allá de sus diferencias filosóficas y científicas, su rechazo de una Teodicea y reflexión sobre Dios se debe por una condición espiritual y religiosa; en este caso, la exclusión de la razón en materia de fe.

Por su parte, para los estándares de entonces, el optimismo de Leibniz sobresalía por ser uno de los primeros modernos en afirmar radicalmente la bondad de Dios respecto a la creación divina y el origen del mal. Convirtiéndolo en un intempestivo contraste frente a los cartesianos, y en especial, a los espinosistas. Sin duda, la idea del mejor de los mundos posibles resultaba igual de atractiva que criticable para los renegadores de la religión. En este contexto, quizás, habría sido más adecuado para Voltaire satirizar el determinismo espinosista, convirtiendo su relato en un prototipo de *Bartleby, el escribiente*, de Herman Melville, cuyo personaje reacciona ante cualquier suceso con un solo diálogo: “preferiría no hacerlo (*I would prefer not to*)”. Una respuesta bastante acorde al determinismo de la ética espinosista, a su fatalismo inamovible y nulas posibilidades del hombre para cambiarlo. Con lo cual, la inacción y pasividad absoluta de Bartleby frente a su desgracia es más susceptible de una sátira mordaz e ingeniosa.

Por su lado, Kant objetaba la imposibilidad de una teodicea perfecta, en tanto especulativa y aproximativa pero nunca definitiva; condición, la cual, ya se anticipaba Leibniz en sus *Essais de Theódicée* (2012). Acorde a su primera delimitación y definición

de la unidad entre la razón y la fe, calificaba todo aquello por encima de la razón —sin ser contrario a ella— como *incomprensible*, y por lo mismo, se carecen de las condiciones necesarias para un debate exacto del hecho, en este caso, sobre el origen del mal en el mundo. Por ello, el campo de la discusión y crítica de Dios se realiza en un plano probabilístico, pero nunca demostrativo.

Relativo a quien defienda la justicia divina, entonces, debe recordar la cláusula jurídica y teológica de Leibniz según la cual: el acusado sólo está obligado a responder a las réplicas de su acusante u oponente, demostrando la coherencia de sus argumentos. Así pues, Leibniz considera prescindible probar *a priori* o demostrar clara y distintamente los misterios o dogmas de fe. Por hallarse encima de la razón, su comprensión es analógica y no directa; la filosofía no puede explicarlo ni comprenderlo, porque se carece de la serie completa de verdades involucradas, su *cómo* (πῶς) y *por qué* (τὸ διότι). La explicación sobre lo que supera la razón sólo se da con un cierto lo que es (τί ἐστὶ) o con que la cosa sea así (τὸ ὅτι), o también llamado, una *comprensión analógica* suficiente para creer y no comprender.

En cambio, relativo a quienes realicen los juicios en contra de la justicia de Dios, parten de nociones confusas porque en ningún momento hay una *comprensión* de los misterios. Razón por la cual, y como señala el autor, quienes reducen el mundo a maldad, en última instancia, lo hacen fiándose de sus propios prejuicios, confundiendo en su mayoría la parte por el todo. Si hubiera una *comprensión* del misterio por parte del atacante, entonces, tendría clara y distintamente la verdad, y consecuentemente, daría cuenta que no hay razones justificadas en su objeción. Sin embargo, tanto el oponente como el creyente enfrentan las mismas limitaciones en la discusión, uno y otro no comprenden completamente aquello que defienden o atacan.

Leibniz, al delimitar la jurisdicción de la razón y la fe, desplazó los misterios que comprende su *Teodicea* en el marco de *comprensiones analógicas* y *comprensiones completas*. El defensor, o quien hace la teodicea, sólo debe abstenerse a rebatir los juicios en contra de su fe, prestándose de la razón como facultad para comprobar si hay o no contradicción en lo discutido. Pero, si su punto de partida es a partir de una explicación suficiente para creer, pero no para comprender, entonces, podría concluirse la debilidad de la defensa a partir de la incompletitud de su comprensión. Cosa que, remite a otro obstáculo y a una conclusión similar a la de Kant.

No sería aventurado sostener, por la incompletitud y la dimensión probabilística de la Teodicea, Kant haya reducido la especulación teológica sobre la justicia divina a una cuestión de fe. Ahora bien, más allá de las diferencias entre ambos pensadores como sus conceptos, métodos, y circunstancias espirituales; Leibniz veía una utilidad en sus ensayos de Teodicea que Kant no. Recuérdese, inicialmente los *Essais de Théodicée* (2012) tienen por objetivo rescatar a la razón humana del laberinto de lo libre y lo necesario relativo al origen del mal, siendo éste, un asunto que involucra a todo el género humano por sus efectos en la ética y vida diaria. Al autor le preocupaba el escepticismo y el determinismo influyente entre los círculos eruditos. Consideraba, entonces, dicha tarea la de rebatir tales ideas, en favor de posicionar el quehacer del hombre bajo ideas coherentes y adecuadas, o al menos, no peligrosas.

2. La preocupación ética de los *Essais de Théodicée*

Leibniz tenía en mente la influencia del *fatum mahometanum* en las sociedades modernas. Un argumento, según el cual, es necesario considerar todos lo que acontece como necesario, y, por ende, cualquier acción es inútil para cambiar el suceso de las cosas. La

situación amenaza la vida comunal, porque la mayoría parece introducir dicha comprensión en su cotidianidad, por ejemplo, entre sus empleos más comunes se halla una justificación de la pereza y el rechazo a cualquier régimen de disciplina, constancia y compromiso. O también, una forma de excusar vicios y errores, de tal suerte la responsabilidad se haya en una circunstancia externa a la del individuo. Razón por la cual, los maniqueos y Bayle sostengan la maldad como un principio rector del universo junto al bien. Finalmente, dentro de las consecuencias más graves, Leibniz contempla el rechazo de la libertad humana. Sus *Essais de Théodicée* (2012), más allá de una discusión erudita sobre teología y filosofía; tienen por objetivo detener el abuso o exageración del concepto de necesidad, cuya confusión ha hecho algunos a renunciar lo contingente y los dogmas de perfección de Dios. Para el autor, en cambio, se resuelve fácilmente con la correcta definición de conceptos como lo necesario, lo contingente, la maldad y la libertad.

Si desease realizar un breve repaso de los propósitos, conceptos clave y conclusiones de la Teodicea leibniziana, se podrían señalar los siguientes: (1) El mal se incluye en el mejor de los mundos posibles porque la *voluntad antecedente* de Dios desea el bien, pero su *voluntad consecuente* lo permite en aras de un bien mayor. A través de una *voluntad media*, combina bienes y males de manera concomitante para obtener el máximo de efectos con el mínimo de medios. (2) La bondad supera los *males* porque estos no tienen una causa eficiente; son *deficientes*, es decir, surgen por privación o ausencia del bien. Si se deseara lo contrario —una absoluta perfección de las criaturas y presencia del bien—, Dios tendría que verse forzado a actuar milagrosamente en todo momento, y crear dioses en todas partes, lo cual complicaría la optimización universal entre los infinitos elementos que conforman el mundo. (3) El *mal* se divide en *metafísico*, entendido como la imperfección y

los accidentes propios de las criaturas; *físico*, que abarca el sufrimiento; y *moral*, relacionado con el pecado. Estos tipos de mal son permitidos por *necesidad hipotética* para posibilitar bienes mayores, pero no por necesidad metafísica. Es decir, la *necesidad hipotética* de un mal sólo ocurre si su efecto es correspondido por su causa; pero, no hay ninguna necesidad geométrica, metafísica o geométrica entre ellas, porque lo contrario a un mal por *necesidad hipotética* es posible y no imposible. Con ello, establece que ningún ser está destinado a un determinado sufrimiento o pecado; sino que, su realización fue meramente contingente en virtud de las circunstancias que permitieron su realización, pero no por una necesidad geométrica, lógica y metafísica. (5) La *necesidad física y moral* se explican por las *verdades positivas* que Dios eligió por su principio de conveniencia o de elección de lo mejor. Son positivas en tanto que fueron seleccionadas y diseñadas para lograr la armonía universal. (6) Tanto Dios como el hombre, al inclinarse por *necesidades físicas y morales*, se orientan hacia el bien sin estar determinados a ello —recuérdese el poder indeterminado de Dios siendo determinado por su sabiduría y bondad a realizar lo mejor— El bien inclina, pero no determina u obliga; el optimismo leibniano establece la creación del mundo porque quería, y no porque podía o debía. (7) Si se cuestiona por qué Dios otorgó *libertad* al hombre, aun cuando previó los errores que este cometería debido a su imperfección, Leibniz responde que, por el principio de los mundos posibles, Dios tiene una ciencia que le permite prever los futuros contingentes o *futuribles* sin convertirlos necesarios metafísicamente. Su necesidad es solo hipotética, conservando así su naturaleza *espontánea, libre y contingente*. De este modo, el pecado de Adán sigue siendo contingente, con o sin la previsión divina. (8) Bajo este contexto, el sofisma del perezoso —según el cual “si algo está destinado a ocurrir, ocurrirá, y si no, no ocurrirá”— se considera erróneo, ya que confunde la *necesidad hipotética* con la *necesidad geométrica*.

Este argumento solo justifica la pereza y la inacción mediante un error lógico y la ilusión de un *fatum mahometanum*. (9) De igual forma, en Dios no hay maldad ni culpabilidad por el pecado y las imperfecciones del mundo, ya que Él únicamente los permite en su posibilidad, pero su realización efectiva depende de las criaturas. Por esta razón, los castigos y recompensas se fundamentan en la contingencia de los actos libres, sirviendo para repudiar el mal y alabar el bien. (10) Debido a la libertad del hombre, no hay forma de excusarlo ni eximirlo de la responsabilidad de sus errores, ya que sus actos lo comprometen a sus consecuencias posibles. (11) Por último, la idea de una *indiferencia de equilibrio* —es decir, la capacidad de no decidir o de anular la voluntad— es imposible, pues el hombre siempre está influido por percepciones, aunque no sea consciente de ellas.

En este marco de conclusiones, la Teodicea leibniziana se presta del debate sofisticado con el fin de contradecir posturas e ideas peligrosas, tal propósito es el que comprende el núcleo de su obra. En consonancia con su proyecto irenista y las preocupaciones expresadas en los *Nouveaux Essais* (2021), Leibniz buscaba formular un escrito de calibre transconfesional y para lograrlo, era necesario trasladar los contenidos de la fe al ámbito de la razón, de tal suerte: el hombre se abstiene de rechazar ideas sin pruebas para ello, e igualmente, evita promover ideas peligrosas con argumentos suficientes para ello. El principal miedo o *fobia* de Leibniz, en este caso, es la exhortación a la pasividad, inacción, indeterminación y pereza del hombre frente a su mundo.

Visto así, la *Teodicea* versa sobre la imposibilidad de construir una excusa perfecta sobre la indiferencia y el desinterés. Si traemos de nuevo a colación la definición que da Leibniz de las verdades como incómodas, se tiene ante el lector, un tratado de teología y ética sobre la negligencia humana. En el fondo, Leibniz le impide al género humano

atribuir a Dios la responsabilidad de sus imperfecciones y errores, o dicho laicamente, no hay ningún fundamento externo y trascendente el cual responda a los vicios de la humanidad. Un efecto evidente, para quienes tengan presente el universo barroco de Leibniz; donde a cada elemento le corresponde una infinitud de relaciones con el todo. En la cuenta universal, cada pieza tiene su lugar.

De pronto, la filosofía leibniziana se sitúa con un profundo sentimiento de compromiso social, trascendiendo las particularidades de las sociedades humanas para llegar a la constitución universal. El determinismo de Spinoza y el escepticismo de Bayle, poco hacen para fundamentar una ética de tal profundidad. Motivo por el cual, sus postulados éticos prevalecen porque logra armonizar coordenadas fundamentales en la experiencia de la vida como Dios, la libertad y la maldad. Si se carece una manera de conciliar tales piezas, cualquier ética poco podrá avanzar frente a desafíos como tragedias humanas y desastres naturales. Para sorpresa de los existencialistas ateos, Leibniz garantiza la coexistencia de la libertad, el mal y Dios, sin sacrificar ninguno de estos elementos en beneficio de otro.

A Leibniz no le es un paso necesario negar la existencia de Dios para crear un humanismo cuyo objetivo es lograr el compromiso individual con sus sociedades. Al contrario, para él es un paso necesario abordar a Dios para esta índole de ideales. Del mismo modo, tampoco requiere del nihilismo para fundamentar una ética inmanente orientada a comprometer al individuo con su sociedad y sus prácticas. Muy por el contrario, la inocencia de Dios refuerza la tesis del compromiso humano con su universo, más que cualquier filosofía atea o nihilista.

No resulta raro que, después de la banalización de Leibniz y el poco interés del nexo entre la razón y la fe, poco espacio se le dará en materia filosófica a tópicos de teología. Como resultado, relegando temas como el pecado y la maldad de los sistemas filosóficos. En este contexto, Sören Kierkegaard (2008) aparece como una respuesta al prolongado desinterés de la filosofía— en especial la hegeliana— por abordar el pecado, entendido como una experiencia inmediata y profunda del individual. Más adelante, en el siglo XX, Hannah Arendt (2003) se preocupa por la exacerbada banalización del mal por parte de las sociedades contemporáneas, por la ausencia de los compromisos espirituales del hombre ante sus errores. Cabe preguntarse, si las éticas seculares cumplen las condiciones espirituales necesarias para que haya una adhesión del individuo a la renuncia de la violencia y la búsqueda de la paz. Lo anterior, por medio de valores universales, trascendentes a sus circunstancias políticas y estatutos legales. En el lado de Kierkegaard, preguntarse, visualizar cómo la filosofía leibniziana daba mayor importancia a la maldad, el error y el pecado, que los sistemas kantianos y hegelianos.

Sin pretender adelantar conclusiones precipitadas, este análisis busca actualizar los contenidos éticos de Leibniz en debates contemporáneos. Así, el objetivo es recuperar la utilidad de un tratado sobre la libertad frente al pecado, el mal, lo necesario y lo contingente, como una misión más urgente que nunca. En especial, porque las guerras por causas religiosas siguen replicándose; y la diplomacia, de una u otra forma, debe aprender a integrar en sus negociaciones un marco general para discutir cuestiones de fe por medio de la razón. O, en todo caso, distinguir aquello que sí puede refutarse y aquello que no.

Por otro lado, Leibniz subraya los efectos nocivos de una filosofía determinista y poco a tenue al rigor teológico que implica. El caso de Spinoza, como ejemplo, al rechazar

el *telos* en el universo, al despersonalizar a Dios y reducir la bondad y la maldad a ficciones humanas —poco faltará para hablar futuramente sobre voluntades de poder— cuya filosofía poco hizo por crear una relación amena entre la creación y el Creador. Bajo tal marco, los *Essais de Théodicée* (2012) sólo pueden entender como un rechazo a tales ideas peligrosas; desde el escepticismo de Bayle, pasando por el sistema cartesiano y el determinismo espinosista. Expresando, en última instancia, los peligros de tomarse con poca seriedad la especulación y racionalización sobre Dios.

Por su parte, Leibniz encuentra enorme utilidad en tales debates teológicos, pues sólo así reafirma la libertad del hombre y su posibilidad para cambiar el curso del mundo, tanto para mal como para lo mejor. Retomando la objeción de Kant, aunque una demostración de la justicia divina sea imperfecta, no se deduce de ello su inutilidad. Por el contrario, es altamente útil y necesaria para contrarrestar la influencia de sistemas y argumentos hostiles a la libertad humana. Resta, finalmente, analizar la incompletitud inherente de la Teodicea, que pese a ello no deja de guardar cierta coherencia en su lógica.

3. El optimismo

Recordemos que, tanto para Kant como para Leibniz, la completitud de una Teodicea es imposible, porque exige una comprensión total y perfecta de los dogmas de fe. Sin embargo, a diferencia de Kant, Leibniz subrayaba la utilidad y la necesidad de una Teodicea, incluso si es incompleta, para detener las consecuencias éticas de sistemas filosóficos como como el escepticismo de Bayle o el determinismo de Spinoza. Al negar y contradecir tales opiniones, es posible defender la inocencia de Dios similar a la presunción de inocencia en derecho. En este caso, Dios es bueno, justo y libre hasta demostrar lo

contrario. Como abogado, defiende su teología a partir de la contradicción de otras opiniones.

La incompletitud de la Teodicea la refuerza Leibniz cuando habla de los espíritus moderados como aquellos que “encuentran una explicación suficiente para creer, pero jamás lo necesario para comprender” (2012, p. 74). Refiriendo a otros y a sí mismo, Leibniz también incluye en dicha condición epistemológica a su principio del mejor mundo posible, de la armonía preestablecida y de la justicia divina. Por ser también un defensor, su estrategia sólo se enfoca en hallar la contradicción de sus oponentes, mas nunca en exponer explícitamente o demostrar *a priori* su creencia.

En este aspecto, Leibniz retoma la tradición agustiniana de su filosofía, cuyo postulado es “creo todo lo que entiendo, mas no entiendo lo que creo” (Agustín, 1963, p.589). Situación la cual, lejos de contradecir el carácter metódico y formal de Leibniz, confirma su proceder templado y prudente. Lógicamente, no se tiene la completitud de los dogmas de fe, no obstante, de ello no se concluye su irracionalidad o contradicción, sino que se hallan por encima de la jurisdicción de la comprensión humana. Visto así, resulta anotable la conexión que estableció Luna Alcobá (1996, p. 317) entre la filosofía de Leibniz y los teoremas de incompletitud de Gödel. Según Gödel, en cualquier sistema formal que incluya aritmética básica (como el sistema PM de Russell, inspirado a su vez por Leibniz), se cumple lo siguiente: o es consistente (es decir, libre de contradicciones), o es completo (todas sus proposiciones son demostrables), pero nunca ambas condiciones se dan al mismo tiempo. Junto a su segundo teorema de la incompletitud, Gödel señala que dichos sistemas no pueden demostrar su propia consistencia, lo que implica la aparición de proposiciones indemostrables en el sistema. Relativo a Leibniz, este ya anticipa de manera

prototípica tal cosa como la incompletitud de sus principios, que impide demostrarlos *a priori*, pero no por ello son incoherentes o inútiles para la especulación. Para él, la imposibilidad de demostrar estas verdades, debido a su carácter superracional, no las convierte en irracionales ni incoherentes. Por el contrario, aceptar la incompletitud del sistema constituye, según Leibniz, el proceder más coherente y racional posible.

Por esta razón, Leibniz se esfuerza en explorar todas las posibilidades que ofrece la razón natural, cuyo fin último es dar cuenta de la religión natural. De ahí, el *telos* de la razón como el paso último para reconocer el principio de todos los principios, el amor de la mayor perfección posible, aquello que llamaba *piEDAD racional* o *amor ilustrado*, o también *triumfo de la razón y la fe*. La Teodicea no es tanto la demostración de Dios, porque relativamente es sencilla por el argumento ontológico; sino su defensa frente a la contingencia del mundo como la maldad y los actos humanos. Se refuerza en mayor medida la fe y la razón, por medio de un ejercicio espiritual como escuchar las objeciones y hallar el modo de resolverlas. Sin embargo, Leibniz como espíritu moderado el cual simula ser, también reconoce la posición de sus principios entre la imposibilidad de ser demostrados, pero no su incoherencia.

Según Leibniz, no hay razones suficientes para oponerse a la fe, lo que motiva su exhortación a adoptar el principio del mejor mundo posible como una hipótesis: un enunciado que, si se toma como verdadero —como si este mundo fuese efectivamente el mejor posible—, ofrece una base racional y práctica para la vida. Por lo anterior, Echeverría (2023, p. 297) destaca el valor ficcional, hipotético y epistémico del principio del mejor mundo posible en la obra de Leibniz. Desde su perspectiva, tal principio facilita al ser humano la comprensión de la naturaleza y la regulación de los hechos de la realidad,

aunque no necesariamente explique cada uno en particular. Lo compara con el debate de los infinitesimales y el *continuum*, porque Leibniz desarrolló ficciones para permitir avanzar en inventos científicos, y no tanto preocupándose por detalles epistémicos y ontológicos.

Situación la cual, también aparece en su Teodicea y optimismo teológico; presuponer el mundo actual como el mejor mundo posible como un incentivo para procurar el bienestar humano y universal, no tanto encerrarse en un determinismo como el Cándido de Voltaire.

Podría añadirse, para Leibniz, entre la infinidad de principios posibles a seguir, imaginar el mundo como resultado de la bondad de Dios y de la mejor elección posible, traerá consigo grandes inspiraciones y sueños al hombre. Puede que, aparecer como un hombre de visión le haya costado ser reducido al dogmatismo o a la ingenuidad. Sin embargo, tal optimismo sólo puede comprenderse, en su totalidad, como los beneficios que implica la apuesta pascaliana sobre la existencia de Dios: “Pensemos en los pros y los contras de apostar a que Dios existe. Consideremos los dos casos: si ganáis, lo ganáis todo; y si perdéis, no perdéis nada. Apostad, por lo tanto, sin vacilar a que existe” (Pascal, 2014, p. 150). Si hay una mínima probabilidad de la existencia de Dios, y aún más, apostar por tal casua tare consigo mayores beneficios que desventajas; entonces, hay mayores razones para creer que para no hacerlo. A su modo, Leibniz concibe el optimismo como una apuesta; al pensar las ventajas y desventajas de que este sea el mejor de los mundos posibles, si es cierto, se gana todo; si no, se pierde nada. Entonces, lo mejor es apostar por el optimismo.

Aquella mínima e incompleta, pero coherente y necesaria predisposición, fue la razón suficiente para Leibniz construir un sistema basado en armonía y proporción, en su plano estético, metafísico, político y ético. Cabe preguntarse si tal disposición espiritual y anímica fue la que le permitió desenvolverse como el último gran enciclopedista, y en

términos contemporáneos, un pensador interdisciplinario. Visto así, Leibniz pide el imperativo, para su interdisciplinariedad, la creencia en la continuidad entre los saberes, la armonía en el mundo, y por lo mismo, la bondad de un universo racional y justo. No obstante, poco a poco se ha ido desenterrando las virtudes del filósofo y la obra de Leibniz, procurando no separar sus sueños, su fe y creencias, en el resto de sus aportes científicos y filosóficos.

Se es consciente de los riegos hermenéuticos en la actualización de un pensamiento tan lejano. Sin embargo, por tal situación, el análisis atendió en primera instancia a la situación política y social que vio nacer a Leibniz. Las secuelas de una guerra religiosa cuyas consecuencias podrían haberse reducido al campo de la especulación en lugar del campo de guerra; la búsqueda de la armonía entre distintos sistemas de pensamiento, para lograr el mínimo de discordias posibles; el papel fundamental de la divulgación científica dentro de los países, en aras de construir sociedades con mayores privilegios tecnológicos; el cultivo del conocimiento entre amistades, subrayando su deuda con la conversación, la claridad y la sencillas; y, finalmente, su rechazo a problemas “irresolubles” en teoría y práctica.

En una época fructífera en avances tecnocientíficos y por un creciente temor del desplazamiento de la fe por las verdades de la ciencia; en un tiempo de transición entre los saberes antiguos y los hallazgos modernos, cuyo problema principal era discernir qué conservar y qué abandonar; en una era sensible a la discordia bélica por conflictos religiosos y políticos, debido a la falta de condiciones necesarias para el diálogo y el concilio; aparece Leibniz. Su pensamiento, aunque distante por varios siglos, se mantiene tan vigente como nunca. Un autor el cual, no sólo responde a las preocupaciones de una

modernidad temprana, sino también trasciende la barrera del tiempo y espacio para situarse entre los clásicos: cuya filosofía, paradójicamente, nunca envejece.

Fuente Consultadas

Agustín, S. (1963). 'Del maestro'. En *Obras Completas de San Agustín*, vol. III. B.A.C.

Aiton, E. J. (1992). *Leibniz: una biografía*. Alianza Editorial.

Arendt, H. (2003). *Eichmann en Jerusalén*. Lumen.

Becker, O. (1966). *Magnitudes y límites del pensamiento matemático*. Rialp.

Bochensky, J. (1985). *Historia de la lógica formal*. Gredos.

Châtelet, G. E. T. d. B., & Morant Deusa, I. (1996). *Discurso sobre la felicidad y correspondencia*. Ediciones Cátedra; Instituto de la Mujer.

Clarke, S., & Leibniz, G. W. (1980). *La polémica Leibniz-Clarke*. Taurus Ediciones.

Colli, G. (1991). *El libro de nuestra crisis*. Paidós.

Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Ediciones Alfaguara.

Descartes, R., & Villoro, L. (2014). *Reglas para la dirección del espíritu; Investigación de la verdad por la luz natural; Discurso del método; Las pasiones del alma ; Tratado del hombre*. Gredos [RBA Coleccionables].

Descartes, R., López, E., Graña, M., & Leibniz, G. W. F. v. (1989). *Sobre los principios de la filosofía*. Gredos.

Echeverría, J. (2023). *Leibniz, el archifilósofo*. Plaza y Valdés.

- Fernández, F.J. (2015). *Los huesos de Leibniz (Carta de un filósofo escondido a un discreto cotesano)*. Ediciones Akal.
- García Piqueras, M. (2020). *Leibniz : las matemáticas del mejor mundo posible*. Nivola.
- Kant, I. (2011). *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea* (Ed. bilingüe). Encuentro.
- Kempe, M. (2024). *El mejor de los mundos posibles: los 7 días que cambiaron la vida de Leibniz*. Taurus.
- Kierkegaard, S. (2008). *La enfermedad mortal*. Trotta.
- Kline, M. (1994). *Matemáticas: la pérdida de la certidumbre*. Siglo veintiuno.
- Leibniz, G. W., & Echeverría, J. (2011). *Escritos metodológicos y epistemológicos ; Escritos filosóficos; Escritos lógico-matemáticos*. Gredos.
- Leibniz, G.W. (1978). *La profesión de fe del filósofo*. Aguilar.
- Leibniz, G.W. (2012). *Obras filosóficas y científicas. Volumen 10, Ensayos de teodicea: Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Comares.
- Leibniz, G.W. (2014). *Obras filosóficas y científicas: escritos matemáticos (Vol. 7A)*. Editorial Comares.
- Leibniz, G.W. (2015). *Ensayos de Teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. ABADA Editores.
- Leibniz, G.W. (2015). *Obras filosóficas y científicas: escritos matemáticos (Vol. 7B)*. Editorial Comares.

- Leibniz, G.W. (2017). *Discurso de Metafísica*. Alianza Editorial.
- Leibniz, G.W. (2021). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Alianza editorial.
- Luna Alcoba, M. (1996). *La ley de continuidad en G. W. Leibniz*. Universidad de Sevilla.
- Marías, J. (1959). *Obras de Julián Marías. IV, San Anselmo y el insensato, 3ª ed. ; La filosofía del padre Gratry, 3ª ed. ; Ensayos de teoría, 2ª ed. ; El intelectual y su mundo, 2ª ed.* Revista de Occidente.
- Marías, J. (1965). *Obras de Julián Marías. I. Historia de la filosofía, 3ª ed.* Revista de Occidente.
- Moreno Romo, J.C. (2018). La filosofía del arrabal y el “dualismo cartesiano” en Leibniz. En Velasco Guzmán, L. A., & Hernández Márquez, M. (Eds.). *Gottfried Wilhelm Leibniz: las bases de la modernidad* (pp. 249-277). UNAM.
- Pascal, B. (2014). *Pensamientos*. Gredos.
- Russell, B. (1977). *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*. Siglo XXI.
- Spinoza, B. (2020). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Editorial Trotta.
- Verón, M.A. (2020). *Análisis ontosemiótico de los significados del concepto diferencial* [Trabajo Fin de Máster, Universidad de Granada].
https://www.researchgate.net/publication/350873866_ANALISIS_ONTOSEMIOTICO_DE_LOS_SIGNIFICADOS_DEL_CONCEPTO_DE_DIFERENCIAL/referenc
[es](#)
- Voltaire. (2015). *Cuentos completos en prosa y verso*. Siruela.

Weil, S. (1994). *La gravedad y la gracia*. Trotta.

Zellini, P. (2018). *Número y “logos”*. Acantilado.