



## Ensayos de teodicea

Gottfried W. LEIBNIZ

¿Qué importancia tiene hoy la teodicea? Habiéndose declarado el hombre libre de dogmas y dueño de la manipulación del medio, con el crecimiento exponencial de la jurisprudencia y la proliferación del acceso constante a fuentes de información, pudiendo sobornar no a Dios sino al juez, y ante las más que probables recompensas que pueden conseguirse en esta vida y no tras ella, ¿cómo leer en la actualidad los ensayos sobre teodicea de Leibniz?, ¿qué vigencia tiene la conformidad de la fe con la razón o las preguntas por los atributos de Dios? Estos ensayos plantean las posibles relaciones entre Dios y el Mundo, y la voluntad de Dios con respecto a la justicia, el bien y la libertad.

Del esquema *Yo-Mundo-Dios*, que Descartes redujo a *Yo pienso* y, con ello, dio comienzo a la modernidad en la que *Yo* es la única verdad mientras que *Dios* y el *Mundo* se ponen en tela de juicio, hasta llegar a Kant que acuñó al tiempo y el espacio la posición de *categorías* que el hombre pone, lo que no supone ya la reducción de Descartes sino la síntesis del esquema en un *yo creador*, en el que Dios no existe porque el creador del mundo no es Él sino el *Yo* que crea este mundo, parece que la actualidad se caracteriza por la muerte de Dios de la que Nietzsche habló y por una filosofía en que la cotidianidad y la mundanidad toman la importancia que en la época de los dioses no tenía para, finalmente, terminar en Heidegger con ese *Ser y tiempo* que Lévinas llamó *el discurso sobre la ausencia de Dios*.

Tal y como García-Baró menciona en la *Presentación* de estos ensayos, la cual cuenta con una nota bibliográfica de referencias amplias y selectas, resulta imposible seguir a Leibniz a partir de su momento histórico, a no ser que se tome su sistema por morada espiritual y se culmine en esa *peculiar razón*, cuya conclusión final dictará que este es el mejor de los mundos posibles, y de ahí que Dios, pudiendo elegir, haya decidido que el mundo sea tal y como es.

Lo que Leibniz propone, en contra del objetivo de una religión que no habla del alma y de Dios sino que manipula a los hombres mediante el miedo y la esperanza, es el conocimiento de las perfecciones de Dios para poder amarlo. De este modo, la meta de la religión no ha de ser la reducción de la devoción a ceremonias y fórmulas, sino la enseñanza que posibilite la contemplación de los atributos de Dios. En este sentido, baste decir que Leibniz parte de la incuestionable existencia de Dios, y de Dios como la causa de este Mundo, “No hay caos, toda la disposición de la materia viene de Dios” (p. 31), en el que la relación entre el Creador y sus criaturas radica en su concepto *suppositum*, que hace una vinculación entre el verbo de Dios y la naturaleza humana, análoga a la que se encuentra entre el cuerpo y el alma, lo que para Leibniz supone una conexión que implicando la dependencia de las partes no supone la influencia de las mismas.

Los dos laberintos que se exponen en el *Prefacio*, el origen del mal (lo libre y lo necesario) y lo infinito (la continuidad y los indivisibles), llevan a cuestionar qué noción se tiene de justicia, negando la de Trasímaco de Platón: *lo justo no es más que lo que place al más poderoso*, y qué libertad tienen Dios y el hombre, si la permisibilidad del mal supone su complicidad o si la voluntad del bien obra con independencia del mal. Parafraseando a Leibniz, los filósofos hablan de la necesidad, la libertad y origen del mal; los teólogos añaden el pecado original, la gracia y la predestinación. Con respecto a esta última, cabe detenerse en el *sofisma perezoso*, *lo que tenga que pasar pasará, se haga lo que se haga*. Leibniz distingue entre el *fatum mahometanum*, ese destino a la turca que supone la idea mal entendida de la necesidad, y el *fatum christianum*, *cumplid con vuestro deber y estad contentos con lo que pase*. Después, derriba la doctrina perezosa de la predestinación tras la consideración de la falsedad que supone creer que un acontecimiento sucederá al margen de los hechos y no precisamente porque se ha hecho lo que conduce a ellos. Y así, no habiendo predestinación *necesitante* sino *inclinante* y habiendo dejado Leibniz incólume la justicia de Dios, ¿cómo entender el mal de este mundo? “Dios, habiendo escogido el más perfecto de todos los mundos posibles, había sido llevado por su sabiduría a permitir el mal que iba anejo a él pero que no impedía que, teniendo en cuenta todo, este mundo fuera el mejor que se pudiera escoger” (p. 34).

Es importante tener en cuenta que Leibniz, a diferencia de Espinosa, no caracteriza a la primera causa o naturaleza primitiva como ciega y geométrica, sino que considera que Dios no actúa por una necesidad absoluta (lógica, metafísica o geométrica), lo hace en función y en relación a toda la belleza, la bondad y la sabiduría que contienen sus perfecciones. Así, Leibniz diferencia entre la voluntad antecedente (por previa) y consecuente (por final) para explicar la voluntad de Dios, lo cual quedará expuesto mediante el análisis y la réplica que hará al *Diccionario* del señor Bayle a lo largo de las tres partes que conforman, en extensión y contenido, el tronco de esta edición.

En su *Discurso de la conformidad de la fe con la razón*, previo a las tres partes centrales, la separación de las verdades de la razón en verdades eternas (absolutamente necesarias) y las verdades positivas (las leyes de Dios) o de la necesidad en necesidad moral (causa final) y necesidad física (causas eficientes), pone fin no ya a un conflicto entre la fe y la razón sino a las posibles contradicciones o errores que puedan hallarse, por separado, en la fe y en la razón. Del posible conflicto entre la fe y la razón, resulta interesante detenerse no solo en la pretensión de algunos, como San Agustín y Boecio, por conciliar la fe y la razón, sino también en los averroístas, que además de no sostener la inmortalidad del alma porque de ser el alma inmortal se llegaría a la metempsicosis que Aristóteles rechazaba, subsistían con una filosofía que negaba el antropomorfismo de Dios y proponía la alegoría como interpretación para la comprensión de la religión. Queda preguntarse, entonces, si existe o no un conflicto entre la fe y la razón, si la fe y la verdad son contrarias a la razón, si superan su entendimiento o si lo que llaman conflicto es una interpretación errónea de los textos sagrados. En definitiva, y para Leibniz, “la razón es un don de Dios tanto como la fe, el combate entre ellas haría luchar a Dios contra Dios [...] no necesitamos la fe revelada para saber que hay un principio único de todas las cosas, perfectamente bueno y sabio” (p. 67-8), pero “tampoco necesitamos renunciar a la razón para escuchar la fe” (p. 66), la razón y la fe lejos de ser contrarias han de servirse mutuamente, sostiene Leibniz tal y como propuso Ratzinger en su *Discurso de septiembre de 2006 en la Universidad de Ratisbona*:

Porque, a la vez que nos alegramos por las nuevas posibilidades abiertas a la humanidad, vemos también los peligros que surgen de estas posibilidades y debemos preguntarnos cómo podemos evitarlos. Sólo lo lograremos si la razón y la fe se reencuentran de un modo nuevo, si superamos la limitación que la razón se impone a sí misma de reducirse a lo que se puede verificar con la experimentación, y le volvemos a abrir su horizonte en toda su amplitud. En este sentido, la teología, no sólo como disciplina histórica y ciencia humana, sino como teología auténtica, es decir, como ciencia que se interroga sobre la razón de la fe, debe encontrar espacio en la universidad y en el amplio diálogo de las ciencias. (pp. 5-6)<sup>1</sup>.

De este modo, la fe y la razón han de complementarse y, sobre todo, emplearse de forma adecuada. Así, por un lado Leibniz aprecia que “las personas cuyo estado es poco compatible con las investigaciones exactas deben contentarse con las enseñanzas de la fe, sin preocuparse por las objeciones” (p. 68), pero por el otro hace la siguiente consideración: “Cuando alguien me propone un argumento que pretende que es invencible, yo puedo callarme obligándome sólo a probar en buena forma todos los enunciados que afirma y que me parecen dudosos en algún grado; y para no hacer sino dudar no necesito penetrar en el interior de la cosa” (p. 86). Se trata pues, no de una lucha de conceptos, y ni siquiera del triunfo de uno de ellos, sino del planteamiento de la propia duda y la importancia que tiene dudar de lo que fácilmente puede creerse, y probar, afirmar o demostrar, lo que sin complicaciones podría contradecirse.

Estos ensayos de teodicea que, como decíamos, constan de tres partes en las que Leibniz dialoga con el señor Bayle, exponen en su primera parte la pertinencia y adecuación de todo lo que compone el universo, y la permisividad sabia y bondadosa de Dios:

<sup>1</sup>[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_sp.html) (enero de 2014).

Cada cosa ha contribuido idealmente antes de su existencia a la resolución que ha sido tomada acerca de la existencia de todas las cosas. De modo que nada puede ser cambiado en el universo (como tampoco en un número) salvando su esencia, o si queréis, salvando su individualidad numérica. Así pues, si el menor mal que sucede en el mundo faltara en él, ya no sería este mundo que, teniendo en cuenta todo, ha sido estimado el mejor por el Creador que lo ha elegido (p. 101).

En este sentido, tanto el mal metafísico (la imperfección), el mal físico (el sufrimiento) y el mal moral (el pecado) son necesarios para la infinidad de mundos posibles y la determinación que ha hecho que Dios permita el mal. En la segunda parte, se muestra cómo el señor Bayle opone a las siete proposiciones teológicas diecisiete máximas. En ella, Leibniz vuelve a reafirmar lo que decía en la primera parte: “Sucede que si no hubiera más que virtud, si no hubiera más que criaturas racionales, habría menos bien. Multiplicar únicamente la misma cosa, por noble que pueda ser, sería algo superfluo, sería una pobreza [...] Ni siquiera podemos desear que las cosas vayan mejor cuando las entendemos, y sería un vicio en el Autor de las cosas si quisiera excluir el vicio que se encuentra en ellas” (pp. 177-9). Por último, la tercera parte viene a repetir el esquema de causa-consecuencia que Leibniz sostiene, al decir que “todos los acontecimientos individuales, sin excepción, son consecuencias de las voluntades generales” (p. 357). Además, Leibniz descubre que las leyes del movimiento no son absolutamente demostrables como una proposición geométrica: “estas hermosas leyes son una prueba maravillosa de un ser inteligente y libre, contra el sistema de la necesidad absoluta y bruta de Estratón o de Espinosa” (p. 314).

Los tres apéndices finales, sobre todo el resumen de la controversia, recalcan de forma clara los principios de Leibniz. Dios, a diferencia de lo que se dice en las cinco objeciones, ha tomado el mejor partido; siendo justo, bueno y libre, su obra es un bien que parte de las perfecciones del Creador. Durante las reflexiones sobre la obra de Hobbes, Leibniz no duda en insistir en que la causa del mundo es inteligente, vuelve a diferenciar entre la necesidad moral y la absoluta, reafirma la existencia de Dios:

Tenemos motivos para distinguir entre la necesidad que obliga al sabio a obrar bien, que llamamos necesidad moral y que tiene ligar incluso respecto a Dios, y esta necesidad ciega por la cual Epicuro, Estratón, Espinosa y tal vez el señor Hobbes han pensado que las cosas existían sin inteligencia ni elección y, por tanto, sin Dios, del que no habría necesidad, según ellos, ya que de acuerdo con esta necesidad todo existiría por su propia esencia, tan necesariamente como es preciso que dos y tres sean cinco (p. 367).

Por el contrario, y según Leibniz, Dios es una causa sabia que conoce las consecuencias de las decisiones previas a los sucesos, su voluntad antecedente y consecuente explican sus decisiones: “Dios quiere *antecedentemente* el bien y *consecuentemente* lo mejor” (p. 111) y “La *voluntad antecedente primitiva* tiene por objeto cada uno de los bienes y de los males en sí mismo, separado de toda combinación, y tiende a extender el bien y a impedir el mal; la *voluntad media* se dirige a las combinaciones, como cuando se une un bien a un mal [...]; pero la *voluntad final* y decisiva resulta de la consideración de todos los bienes y de todos los males que entran en nuestra deliberación: resulta de una combinación total” (p. 169).

Esta edición, cuyas notas no se limitan a comentar la traducción con cuestiones filológicas sino que además añaden información o hacen preguntas en relación al texto, conforma un escrito cuidado de importancia tanto teológica como filosófica que hace que el lector piense en las preguntas y respuestas de Leibniz, y también en las que surgen a partir de su lectura. Cabe preguntarse si la correspondencia entre Celso y Orígenes, en la que por un lado Celso deja en tela de juicio al cristianismo y por el otro Orígenes matiza los posibles errores de la concepción que se tiene de él, es todavía una disputa, o si siguen siéndolo los misterios de la Trinidad, la Encarnación y la santa cena. Del mismo modo, yendo a lo estrictamente filosófico y tomando la definición de finitud que se da en *Hermenéutica y subjetividad*<sup>2</sup>, “La finitud, como imposibilidad de trascender reflexivamente la facticidad, es el terreno común de la hermenéutica fenomenológica y la teoría de la experiencia hermenéutica comparten”, me pregunto qué es y será, ¿teodicea o finitud?

Ficha técnica del libro:

Título:	Ensayos de Teodicea
Autores:	Gottfried W. LEIBNIZ
Editorial:	Salamanca, Sígueme, 2013
Número de páginas:	415

Alba RAMÍREZ GUIJARRO

<sup>2</sup> RODRIGUEZ, Ramón. *Hermenéutica y subjetividad*. Madrid: Trota, 2010, p. 175.

