

DESTINO, LIBERTAD, HISTORIA PERSONAL: LEIBNIZ Y LA TRADICIÓN FILOSÓFICA

A Ramesh Balani

ANTECEDENTES

En la filosofía y en la teología de inicios de la modernidad, la polémica en torno a la libertad y el destino humanos ocupa un lugar primordial. Posiciones que se inclinan por una de las dos como rotunda respuesta se alternan con las conciliatorias, en menor número siempre. En el siglo xv obras como *De docta ignorantia*, de Nicolás de Cusa o *De hominis dignitate*, de Pico della Mirandola, revalorizaron el neoplatonismo para defender la absoluta libertad humana, en contra sin duda del principio de autoridad sobre el pensamiento y de la idea de un orden rígido e inamovible del universo en el cual se insertaba toda criatura, de acuerdo con la escolástica, pero también del fatalismo de origen estoico.

Poco después iba a desencadenarse, con la Reforma, un nivel más comprometido y grave de la polémica. Pues si Martin Luther, al retornar a la doctrina agustiniana, en su revalorización de la *Carta de Pablo a los Romanos*, señaló al cristiano como un hombre libre que entrega su libertad a Dios al ponerla a su servicio, de modo tal que Cristo actúa en él para siempre, Calvino fue más lejos al establecer, con la predestinación, la incertidumbre en cuanto a la salvación personal, cuya posibilidad en cada caso es conocida sólo por Dios, aunque ciertos signos visibles, relacionados con la vida práctica, es decir, la prosperidad material considerada como bendición divina, podrían brindar al cristiano cierta seguridad al respecto.

Pero había más: al establecer el bautismo como condición necesaria —no suficiente— de la salvación y relegar el mandato misionero cristiano a los tiempos apostólicos, Calvino reducía la universalidad del mensaje cristiano a límites cuando menos dudosos para cualquier espíritu crítico. De hecho, la teología calvinista, en las interpretaciones más radicales, dejó poco lugar tanto a la

opción personal como a los valores más importantes del Cristianismo. En todo caso, el resultado fue desigual, al oscilar entre el espíritu tolerante de Holanda, donde el calvinismo tenía un profundo arraigo, hasta los excesos rigoristas en la vida personal y social que el puritanismo trajo aparejados.

Sería injusto, sin embargo, centrar en el Calvinismo un punto de vista que de algún modo estuvo presente en el Cristianismo desde sus orígenes y que tiene su fundamento en las Escrituras bíblicas ¹. En las Neotestamentarias específicamente, las Cartas Paulinas y el *Apocalipsis* fueron constantes objetos de discusión y revalorizaciones, primero entre teólogos situados en líneas aproximadamente ortodoxas hasta su eclosión en las herejías medievales y en la Reforma protestante. Pero en cualquier caso se plantea un problema fundamental: dado que la historia del universo, o más bien de la Creación, posee un sentido y se encamina hacia un fin preestablecido por Dios, ¿no deberán estar orientadas las vidas individuales de tal modo que tiendan también a esta finalidad que debe cumplirse al final de los tiempos? Este enfoque teleológico de la historia, que desemboca en la Ciudad de Dios, marca entonces el devenir de cada ser humano, cuyo papel en ella es singular, y podría pensarse que necesario.

La Reforma, y más tarde la Contrarreforma, junto con los partidismos religiosos, agudizaron las controversias y diferencias. Entre Luther y Erasmo y entre Luther y Melanchton ², entre C. Jansen y Molina ³, entre jansenistas y

1 Cf. *La Biblia. Carta de Pablo a los Romanos*. Agustín de Hipona sigue esta línea en sus obras *De libero arbitrio* (388 y 391-95) y *De Civitate Dei*, XII, 6; XIV, 1, 4, entre otras. La gnosis cristiana de los primeros siglos y las polémicas sobre sus tesis o contra ellas se centran a menudo en este punto.

2 Nos referimos a los famosos opúsculos de Luther (*De servo arbitrio*, 1525, y *Von der Freiheit eines christlichen Menschen*, 1520) y de Desiderio Erasmo (*De libero arbitrio*, 1524). Para seguir la polémica en sus textos, puede consultarse, entre otras, la edición de J. I. Packer y O. R. Johnston: *Martin Luther on the bondage of the will* (Westwood-New Jersey, 1957). Cf. G. A. Lindbeck, 'Modernity and Luther's Understanding of the Freedom of the Christian'; O. H. Pesch, 'Free by Faith: Luther's Contribution to a theological Anthropology', ambos en *Martin Luther and the modern Mind*, hrsg. v. M. Hoffmann (New York-Toronto, 1985). L. Borinski, *Wyclef, Erasmus und Luther* (Hamburg, 1988). L. Fébvre, *Martin Luther: a destiny* (Ann Arbor. Michigan, 1989) Ch. X, pp. 264-300. S. Seidel Menchi, *Erasmus als Ketzer* (Leiden, 1993), pp. 104-109; 129 ss; 138. D. R. Janz, *Luther and late medieval Thomism, a study in theological Anthropology* (Ontario, 1983), p. 10 ss.; 26-30. Sobre la formación de estas ideas en Luther, véase G. Ebeling, *Lutherstudien* (Mohr-Tübingen, 1989), Bd. II, pp. 453-464. E. P. Meijering, *Melanchton and Patristic Thought* (Leiden, 1983). F. De Michelis Pintacuda, 'Valore e responsabilità dell'individuo nel *De libero arbitrio* di Erasmo'; A. Pacchi, 'Soggetto individuale e genere umano nella riflessione filosofica del cinquecento', ambos en *Ragione e «civiltas». Figure del vivere associato nella cultura del '500 europeo*, ed. de D. Bigalli (Milano, 1986), pp. 59-72; 339-343, respectivamente.

3 Siguiendo la línea del Concilio de Trento (1547), el jesuita Luis de Molina pretendió, con su teoría de la *scientia media*, expuesta en su tratado *De Concordia* (1588), conciliar la pres-

jesuitas en general, entre las Iglesias evangélicas, y entre éstas y la Iglesia católica romana y la ortodoxa, se sucedieron los enfrentamientos o al menos diferencias. No debe olvidarse que las referencias sobre el tratamiento de la cuestión en el Islam eran bastante inexactas, hasta considerarlo rígida y fatalistamente partidario de un destino ineluctable, tanto en relación con la salvación como con la vida terrenal, lo cual se refleja en la crítica leibniziana, que sigue de cerca en este punto las opiniones más extendidas, que aún en nuestros días acusan al Islam de fatalismo.

Pero si entre los teólogos el problema de la libertad y el destino resultaba fundamental por cuanto apuntaba hacia la salvación del hombre y sus posibilidades de colaborar en dicha obra, entre los filósofos no resultaba menos agudo. En la cultura griega antigua no sólo constituyó uno de los aspectos fundamentales de la tragedia bajo las formas de *moira* y *ananké* sino que la política y la ética lo retomaron una y otra vez. De la idea de libertad como algo plenamente realizable sólo en la *polis* se llegó a la de libertad interior del sabio, independiente de las circunstancias externas, con las escuelas helenísticas. Pero aun ésta se entendió como posibilidad real dada al hombre de construir la propia vida o como aceptación de un destino imposible de cambiar o siquiera de matizar.

La huella del pensamiento agustiniano no apareció solamente en la filosofía medieval, aunque el pensamiento escolástico tendiera a desplazarla. Con Abelardo y su *Scito te ipsum* la ética dejó de ser exclusiva normatividad religiosa para adquirir un matiz moderno, al fundarse sobre el análisis de la conciencia⁴: el individuo ha de conocer qué es y por qué ha obrado para poder cumplir un deber ser y asumir las consecuencias. Y su libertad estriba en esta posibilidad de autoanálisis como condición del compromiso de actuar y de la salvación o condena consiguientes. El neoplatonismo de finales de la Edad Media e inicios de la Modernidad, en su vertiente más religiosa, lo revitalizó, por cuanto constituía una opción frente al aristotelismo tomista y su hegemonía

ciencia divina y la libertad humana. Cornelius Jansen escribió contra éste el *Augustinus* (1640), en el cual también se oponía a la línea tomista y reivindicaba la postura agustiniana. En 1653 una bula papal condenó el jansenismo. Sobre el devenir de los problemas, véase H. de Lubac, *Agustinisme et Théologie Moderne* (Paris, 1965). E. Baudin, *La philosophie de Pascal*. II. *La philosophie morale: Pascal, les libertins et les jansénistes* (Neuchâtel, 1946).

4 Cf. E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media* (Madrid, 1995), cap. V, II, pp. 274-288. J. Jolivet, 'Non-Realisme et Platonisme chez Abélard. Essai D'Interpretation', en *Abélard et son temps* (Paris, 1981), pp. 175-195. En este punto no coincidimos totalmente con el punto de vista de H. Poser (cf. «Leibniz y el problema de la Teodicea», seminario impartido en la Sociedad Española Leibniz, Madrid, del 4 al 7 de marzo de 1996), que considera el problema de la libertad como un problema totalmente moderno, pues creemos que casos como el de Abelardo suponen la existencia de precursores de importancia.

sobre el pensamiento. A la del neoplatonismo se unió la revalorización del estoicismo, impulsada por Justus Lipsius⁵, en la reformulación de las ideas de libertad y destino. La pregunta podría resumirse así: ¿debe el hombre su singularidad como criatura, su dignidad y supremacía a su ser o a su obrar?

Inclinarse por la primera opción suponía hacerlo por la primacía del destino. Elegir la segunda implicaba el libre albedrío. Los naturalistas como L. Valla y Pomponazzi señalaron la corporalidad humana, su cuerpo espiritualizado —a partir de la idea aristotélica de la inexistencia de almas sin cuerpos— como el núcleo de su dignidad, pues ninguna otra criatura se identifica por tal conformación⁶. Pero ello abrió las puertas a un determinismo incapaz de defenderse de reducir en alguna medida lo auténticamente humano a dicha corporalidad.

Pico della Mirándola, en su *De hominis dignitate*, muestra un *pathos* filosófico marcadamente moderno⁷, por cuanto la clave de la dignidad humana reside en la dinámica entre su ser y su acción libre, que transforma el mundo en la misma medida en que se transforma a sí mismo. La libertad se identifica con el libre albedrío, que puede estar determinado también por el impulso. Pico, en particular, escribe: «Dios hizo del hombre la hechura de una forma indefinida, y, colocado en el centro del mundo, le habló de esta manera: 'no te dimos ningún puesto fijo ni ninguna faz propia, ni un oficio peculiar, ¡oh, Adán!, para que el puesto, la imagen y los empleos que deseas para ti, los tengas y poseas por tu propia decisión y elección. Para los demás, una naturaleza contraída dentro de ciertas leyes que les hemos prescrito. Tú, no sometido a cauces algunos angostos, te la definirás según tu arbitrio al que te entregue»⁸.

Es también la época de críticas severas al determinismo astrológico. Pico y Ficino sobresalieron en este punto⁹. Paracelso completaría su labor al analizar

5 Cf. S. Wollgast, *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung (1550-1650)* (Berlin, 1988), pp. 751-762.

6 Cf. L. Valla, *De libero arbitrio*, ed. Maria Anfossi (Firenze, 1934), donde discute la relación entre presciencia divina y libre albedrío humano a partir del ejemplo de Judas, empleado también por Leibniz. P. Pomponazzi, *De immortalitate animae*, ed. de G. Morra (Bologna, 1954), caps. 1 y 9. E. Gilson, 'Humanisme medieval et Renaissance', 'Autour de Pomponazzi', ambos en E. Gilson, *Humanisme et Renaissance* (Paris, 1986), pp. 7-32; 133-249. H. Gouhier, *L'Anti-Humanisme au XVII^e siècle* (Paris, 1987).

7 Cf. E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, ed. cit., pp. 88-89.

8 G. Pico della Mirandola, *De la dignidad del hombre*, ed. de L. Martínez Gómez (Madrid, 1984), p. 105. Sobre la relación entre Pico y Luther, véase G. Ebeling, *Lutherstudien*, ed. cit., Bd. II, pp. 203-210.

9 Pico della Mirandola diferencia la astrología matemática, que tiene por objeto el estudio de los astros, y la astrología judiciaria, que emite pronósticos sobre la influencia de éstos en la

el funcionamiento del cuerpo humano y sus nexos con la naturaleza ¹⁰. Pues tal determinismo puede desembocar en un fatalismo que disuelva el microcosmos humano en el macrocosmos y reduzca a la nulidad la fuerza y el poder de decisión del hombre. Preservar la libertad humana es preservar el orden universal, a partir del supuesto de que el hombre constituye el centro y/o la cúspide de la Creación, concibase esta *ex-nihilo* o *ab aeterno*. La actitud crítica frente a la astrología desembocaría en su rotunda negación por las mentes más avanzadas. Kepler aún confeccionaba horóscopos para ganarse mejor la vida, pero no cabe duda de que creía en ellos, por cuanto toma en cuenta el suyo propio y los de algunos miembros de su familia ¹¹. Leibniz, sin embargo, ya no los acepta en lo más mínimo. Y en el siglo XVIII caerían dichas artes ocultistas en absoluto descrédito en los círculos intelectuales más rigurosos y avanzados.

Pero no era la astrología la única disciplina que predicaba algún tipo de determinismo. La herencia griega y oriental transmitida a la civilización cristiana europea contenía otras formas. Si Francis Bacon en su *Novum Organum* había clasificado en su teoría de los *Idola* los tipos de errores cometidos hasta el momento en la investigación de la naturaleza, Leibniz hará lo mismo en relación con los modos de concebir el destino, siguiendo de cerca el punto de vista de Justus Lipsius.

Es conocido el papel que el neoestoicismo, en especial el alemán, desempeñó en la evolución de Leibniz. Poetas como Martin Opitz, que encontraron en dichas ideas un sostén espiritual en medio de la Guerra de los Treinta Años, humanistas como Lipsius y J. Scaliger conformaron un ambiente espiritual distante a la vez del fatalismo y del optimismo ingenuo. La universidad de Leiden, donde los dos últimos trabajaron, a donde acudían estudiantes alemanes de

vida humana, y a la cual se opone. Cf. *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* (Florencia, 1946); I, proemio, IV, 8. La aparente contradicción que se observa en los escritos de Ficino sobre la astrología se puede explicar a partir de su aceptación de cierta influencia sobre la conformación psico-física, pero no una determinación estricta de la vida humana. Cf. M. Ficino, *De amore, comentario a «El banquete» de Platón*, ed. de R. de la Villa Ardura (Madrid, 1994), pp. 10-13. En el resto del texto acepta la predisposición astrológica. *Theologia platonica (Traktate zur Platonischen Philosophie)*, hrsg. von E. Blum, P. R. Blum und Th. Leinkauf (Berlín, 1993), pp. 185-219. L. Févre, *Le Problème de l'incroyance au 16e siècle, la religion de Rabelais* (Paris, 1968), pp. 228-231.

10 Paracelso escribe en el *Liber Paramirum*: «El hombre es más poderoso que Marte y que todos los planetas juntos. Aquel que estudie el Cielo y al Hombre con verdadera seriedad y con honestidad científica sabrá que nada de ésto (se refiere al determinismo astrológico. N. de la A.) puede ser posible y que por el contrario, la imagen del hombre es tan noble y se halla colocada tan alto y tan cerca de Dios, que está efectivamente pintada en el cielo con todas sus acciones e inclinaciones buenas o malas». *Obras completas*, t. I (Kier, Buenos Aires, 1945), p. 241.

11 Cf. A. Koestler, *Los sonámbulos* (Barcelona, 1986), vol. II, pp. 171-187.

Mainz, entre otras ciudades, se convirtió en un centro de pensamiento reformado, pero a la vez tolerante y de alta cultura, donde el neoestoicismo tuvo una plaza fuerte ¹². Lipsius en especial, de sólida formación humanística que completó durante sus dos años en Roma, con su obra *De Constantia* no sólo llevó a cabo una aguda crítica de su época, sino esbozó todo un plan de reforma humana y social. Resulta por lo demás interesante señalar que Pico es el único de los filósofos modernos que cita en dicha obra. El carácter inseparable del problema individual y el político, tan importante en el platonismo, se retoma por Lipsius en la obra, cuya influencia sobre Leibniz fue notable en los planos jurídico y filosófico.

En tan difíciles tiempos, precedentes a la Guerra de los Treinta años, Lipsius hace una crítica de su época. Se pronuncia contra el indeterminismo tan firmemente como contra el fatalismo. Su época requiere de individuos capaces de romper con los estrechos marcos nacionalistas y abrirse al cosmopolitismo. Pero la justicia, en la vida personal y en la sociedad requiere del análisis de la Providencia y el destino.

Lipsius acepta la existencia en el hombre de predisposiciones que no pueden pasarse por alto a la hora de considerar el tema de la libertad. Pues resulta imposible elegir aquello que carece de todo fundamento en nosotros. De ahí su clasificación de cuatro formas del destino: *matemático* (referente a la influencia astrológica), *natural* (el orden universal), *violento o forzoso* (el aceptado por los estoicos), y el «*verdadero destino*», conjugación de acción humana y Providencia ¹³, idea en la que sigue de cerca a Pico. Si su influencia en Alemania fue extensa, debe agregarse que ésta irradió al resto de Europa, donde el *De constantia*, entre otros tratados, fue divulgado y traducido a las lenguas más diversas.

Dentro de la corriente racionalista, la posición cartesiana fue terminante: la propia razón está sometida a la voluntad y no puede equivocarse por sí misma, sino por la influencia de aquella. De donde deriva que el hombre se hace a sí mismo, para bien y para mal, en consonancia con la opinión generalizada entre los humanistas del Renacimiento. Para Descartes, como para Spinoza, el sabio se caracteriza por la vida según la razón, capaz de controlar y asumir racionalmente las pasiones y de regular su voluntad, pero también de no admitir autoridades u opiniones no comprobadas.

Pero el cartesianismo en particular escinde la vida humana en dos «reinos», del mismo modo como el hombre se compone de dos sustancias: el «reino de la necesidad», al cual está sujeto el cuerpo, resultado de la naturaleza y parte

12 Cf. S. Wollgast, *Philosophie in Deutschland*, ed. cit., pp. 744 ss.

13 Cf. J. Lipsius, *De Constantia*, ed. L. Forster (Stuttgart, 1965), Liber I, caps. XVIII-XX.

de ella, y el «reino de la libertad», el del espíritu o de modo más preciso, la *res cogitans*, no subordinada a ningún orden, salvo a Dios, que en el cartesianismo se acepta también a partir de pruebas racionales y cumple una función gnoseológica. Por ello es que abandonarse a los dictados del cuerpo supone degradar la condición humana que, gracias al espíritu, es absolutamente libre, o por lo menos puede serlo en el caso de cobrar conciencia de sí misma. No se olvide que todas las pasiones son buenas para Descartes y sólo se trata de evitar sus excesos, conducentes a la servidumbre ¹⁴. La huella de Pico es evidente, aunque en su caso la espiritualización del cuerpo, debido a su inseparabilidad del alma, hace que las propias pasiones puedan adquirir el carácter sublime cantado en la *palinodia* del *Fedro* platónico. Descartes es un filósofo de la libertad entendida sobre todo como autonomía absoluta del pensamiento, sustancia él mismo por lo demás. Esto se anuncia desde las reglas de moral provisional ¹⁵.

El espinocismo imprimió un giro de 180 grados a la noción de libertad. Toda la *Ética* está dirigida a este fin. Libertad es ante todo conciencia de la necesidad. Ello supone despojarse de falsas representaciones, de quimeras como la cartesiana. El pensamiento carece de sustancialidad y está sujeto a las leyes de la naturaleza por cuanto es un atributo de *Deus sive natura sive substantia*. El hombre libre, es decir, el sabio, conoce y acepta su dependencia con respecto a ella, renuncia a la ilusión de la autonomía y sabe que su libertad consiste en asumir las leyes naturales como propias. Libertad se equipara a felicidad ¹⁶.

14 Cf. Descartes, 'Tratado de las pasiones del alma', III, 211, en *Discurso del Método. Tratado de las pasiones del alma*, Intr. de M. A. Granada, tr. de E. Frutos (Barcelona, 1994), pp. 203.

15 Cf. J. Carriero, *Descartes and the Autonomy of the Human Understanding* (New York-London, 1990). A. Llanos, *El problema del voluntarismo en Descartes* (Bahía Blanca, Argentina, 1960). Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, p. 379 ss. D. Curtis, *Descartes' Discours de la Méthode* (London, 1984), pp. 37-48. M. Grimaldi, *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes* (Paris, 1978), pp. 194-199. Sobre la libertad divina en Descartes insiste H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes* (Paris, 1987), pp. 223-232. M. E. Scribano, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento* (Milano, 1988), cap. I, pp. 13-81.

16 Cf. B. Spinoza, *Ética*, ed. de Vidal Peña (Esplugas de Llobregat, Barcelona, 1984), V, Introd., pp. 329-332. V. Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme* (Hildesheim, 1988; facsímil de la edición de Paris, 1893), Ch. V, pp. 101-112. L. J. Cánovas Justicia, *Del yo pensante en Descartes al hombre como parte de la naturaleza en Spinoza* (Madrid, 1993), cap. IV, pp. 435-461. R. Misrahi, *Spinoza* (Madrid, 1990), pp. 131-162. C. Vinti, *Spinoza, la conoscenza come liberazione* (Roma, 1984), cap. IV, pp. 62-97. P. Kashap, *Spinoza and moral freedom* (New York, 1987), Ch. 5, pp. 153-183. Ofrece una interpretación de este punto como utopía antiburguesa A. Negri, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Spinoza* (Barcelona, 1993), pp. 284-305.

Bajo la influencia estoica como Descartes y Leibniz, aunque cada uno desde diferentes perspectiva, Spinoza sabe que es imposible el absoluto dominio sobre ellas, y su crítica a Descartes se basa en que la base fisiológica de dicho control es falsa, pues la glándula pineal no une el cuerpo y el alma, que tampoco corresponden a dos sustancias diferentes. El camino para explicar el control racional del sabio es otro: «el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas»¹⁷. Esto posibilita que la claridad en el conocimiento haga desaparecer la *pasión*, y el *padecer* que trae consigo: «un afecto está tanto más bajo nuestra potestad y el alma padece tanto menos por su causa, cuanto más conocido nos es»¹⁸.

Es a través del paralelismo psicofísico que el alma logra comprender las pasiones del cuerpo, conformado según el mismo orden que ella, y dejar de subordinarse a él, hasta llegar a verlo como *objeto*. De este modo la vida dejará de cifrarse en alcanzar objetivos finitos, cosas transitorias, que están sujetas «a muchas variaciones y que nunca podemos poseer por completo»¹⁹. Al comprender el alma las pasiones del cuerpo en su verdadera índole, deja de centrarse en ellas, del mismo modo en que al entender lo ilusorio de la libertad asumida como posibilidad ilimitada de elección, el sujeto deja de empeñarse en el quimérico afán de construir la propia vida y se acepta como un *modo* de la naturaleza eterna e infinita, cuyo ser último puede entender sólo a través de los dos atributos cognoscibles. Su vida y su destino están conformados por las leyes de la sustancia. Aceptar y amar este destino que trasciende al individuo y lo hace totalmente dependiente del orden universal, en su condición de modo, parte de la *natura naturata*, forma parte del *amor Dei intellectualis* y constituye el preámbulo de lo que más adelante Nietzsche llamará *Amor fati*. Es este el único modo de ser libre: saber que se depende de la *substantia*.

LEIBNIZ: LA TRADICIÓN Y LOS CONTEMPORÁNEOS

Este ambiente polémico y reflexivo propició que el problema del destino y de la libertad estuviese presente desde muy temprano en el pensamiento de Leibniz y ocupase un lugar fundamental en éste. A la irrepetible individualidad de la sustancia, mucho más marcada en el caso del sujeto humano —sólo el individuo es sustancia—, corresponde una historia también singular. Pero si la historia de las sustancias en su unidad y armonía adquiere dimensiones cósmi-

17 Spinoza, *Ética*, II, prop. 7; ed. cit., p. 107.

18 Spinoza, *Ética*, V, prop. III, corolario; ed. cit., p. 334.

19 Spinoza, *Ética*, V, prop. XX; ed. cit., p. 348.

cas, si la del conjunto de los seres humanos conforma la historia civil, la trayectoria vital del individuo humano constituye una *historia personal* cuyo papel en el desenvolvimiento universal es absolutamente clave. De ella es necesario partir.

Este problema se discute en la *Confessio Philosophi*, en una fecha tan temprana como 1673²⁰, en relación con el pecado de Adam y la armonía: Dios no obliga a Adam a pecar aunque tenga previsto su pecado y las consecuencias que traerá para la humanidad. No es el autor del pecado aunque sí la razón última que lo explica. Y en la complicada trama de la armonía universal, el pecado encuentra su sentido aunque no su justificación. Pues armonía se define en esa etapa como « semejanza en la variedad o identidad en la diferencia », y su máximo grado es el propio Dios, cuya plena vivencia espiritual es la causa de la felicidad²¹.

En la *Correspondencia con Arnauld* y el *Discurso de Metafísica*, el tema se plantea con total precisión. Pues la propia definición de la sustancia individual, como ya fue examinado, implica su noción completa, el conjunto de todos sus predicados posibles y por consiguiente, cuanto le acaecerá. Al argumentar en estos escritos la posibilidad de la libertad humana en consonancia con la preformación—para tomar prestados los términos de las ciencias de la vida—del devenir vital en la noción individual, Leibniz enuncia ya la teoría de las verdades de razón y verdades de hecho: « hay que distinguir entre lo que es cierto y lo que es necesario (...), digo que la conexión o consecuencia es de dos clases: una es absolutamente necesaria y su contrario implica contradicción, y esta deducción se realiza en las verdades eternas, como son las de la geometría; la otra sólo es necesaria *ex hypothesi*, y por así decirlo, accidentalmente, y es contingente en sí misma cuando el contrario no implica (contradicción) »²².

De este modo, será necesario tratar la noción de libertad en dos niveles: el humano, siempre polémico, y el divino, con respecto a la Creación. Pues la posibilidad misma de ser libre radica en la constitución de la sustancia, y se hace necesario preguntarse si hubiese podido ser creada de otro modo y den-

20 De 1673 data la primera versión de esta obra. La segunda se supone escrita alrededor de 1678. Véanse sobre esto la introducción de Y. Belaval a Leibniz, 'Confessio Philosophi' (Paris, 1961), pp. 11-26, y de F. de P. Samaranch a la versión española, 'La profesión de fe del filósofo', en *Monadología, Discurso de metafísica, La profesión de fe del filósofo*, trads. de M. Fuentes Benot, A. Castaño Piñán, F. de P. Samaranch (Esplugues de Llobregat, 1983), p. 132 ss.

21 Leibniz, *La profesión de fe del filósofo*, ed. cit., p. 152 ss. Cf. E. Holze, 'God's Creation and Adam's Fall', en *Leibniz and Adam*, ed. por M. Dascal y E. Yakira (Tel Aviv, 1993), pp. 259-265 (en adelante se citará como L.A.A.).

22 Leibniz, *Discurso de Metafísica*, 13, ed. de A. Castaño Piñán (Buenos Aires, 1982), p. 40 (se citará como D.M.).

tro de otro orden, en otras palabras, por la necesidad del actual orden universal y su significado como marco de la libertad humana.

En el *D.M.* se expresa claramente que Dios no podría haber obrado mejor: la libertad de Dios está determinada por su bondad y su inteligencia ²³ y por eso mismo se corresponde con la naturaleza divina. Dios es omnipotente pero no puede obrar contra su propia esencia: amor, sabiduría y bondad. Leibniz se pronuncia contra la concepción indeterminista de la libertad, pero también contra la idea de la intervención constante de Dios en el universo, la cual sería imprescindible para mantener el ser y el equilibrio de este último en el caso de una creación no óptima: no sólo no existe nada fuera de orden sino que los milagros particulares están incluidos en el Gran Milagro de la Creación ²⁴. Ni determinismo extremo ni arbitrariedad. La noción de *armonía* está ya desarrollada en esta obra junto con la de concomitancia, al explicar la acción mutua de las sustancias individuales, que Dios «ha formado de antemano de forma que se acomoden en conjunto» ²⁵.

La influencia de Pico y Lipsius se hace notar. Desde su primera juventud Leibniz buscó una respuesta al problema planteado por Luther en su polémica con Erasmo ²⁶. Francamente en contra de la predestinación calvinista, pero no de Luther, aunque persiga matizar su punto de vista, Leibniz intenta explicar el hecho de que resulta imposible dejar de ser lo que se es, y que ello supone tendencias internas y un contexto en cada vida humana. Resulta innegable por otra parte que, al menos en ciertos casos, todo parece concurrir en función de un determinado fin o resultado, muchas veces de un modo casual que no deja de suscitar reflexiones. Ahí tiene su fundamento racional cualquier doctrina sobre el destino. En su etapa más madura, en el NT enunciará abiertamente, como ejemplo de una verdad fundamental o primitiva de razón: «yo seré lo que seré» ²⁷, verdad tan aplicable a Dios —aunque sólo como un presente eterno (Gn 3, 14)— como a la sustancia individual. Años antes, *Théod.* ha desarrollado esta idea hasta el final en el campo de la historia personal y humana en general. El camino recorrido mostrará lo peculiar de la solución leibniziana.

23 Leibniz, *D.M.*, 3, 5; ed. cit., pp. 25-26, 28-29.

24 Leibniz, *D.M.*, 7; ed. cit., pp. 31-32.

25 Leibniz, *D.M.*, 15; ed. cit., pp. 46.

26 Cf. W. Kabitz, *Die Philosophie des jungen Leibniz. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte seines Systems* (Heidelberg, 1909).

27 Leibniz, *Nuevo Tratado sobre el Entendimiento Humano*, IV, II, 1, ed. L. Rensoli (La Habana, 1988), pp. 313 (se citará como N.T.). Cf. K. R. Wöhrmann, 'Je seray ce que je seray: Nom divine et proposition identique chez Leibniz', en *L.A.A.*, pp. 99-108.

En la correspondencia con Arnauld se debate un problema fundamental, además de la libertad de Dios para crear: el de la identidad humana: ¿qué significa *ser lo que se es*? Pues la incomprensión primero y más tarde el desacuerdo de Arnauld con las tesis enviadas por Leibniz —resumen del *D.M.*— tienen como base la concordancia entre el *yo* real y los *yos* posibles, según lo enuncia Arnauld²⁸. Pues, ¿cómo conjugar el carácter único, irrepetible de la individualidad humana y el devenir que supone con una gama de posibilidades de existencia que, como argumenta Arnauld, supondrían *otros* individuos pero no el *yo*, en la medida en que enunciar dicho *yo* significa referirse a un determinado individuo, con ciertas propiedades y cierta historia?

El caso de Adam como padre de la humanidad podría admitir otras posibilidades de ser de dicha criatura, pues el primer hombre podría haber sido de muchos modos, pero en el caso de los restantes, ¿puede hablarse de ellos con toda propiedad, si hubiesen poseído otras características? ¿puede un **yo** tener varias historias posibles? ¿cómo entonces habría de encerrar en su definición cuanto le acaecerá? Y además, ¿no han venido al mundo muchos hombres por milagros, es decir, decretos libres de Dios, no comprendidos en el devenir ordinario de sus progenitores? Isaac, Sansón, Samuel, Juan el Bautista son algunos ejemplos tomados de la historia sagrada, base de la historia civil.

Agustín de Hipona había establecido por su parte el devenir teleológico de la historia humana. La Creación tiene un fin, está sujeta a un plan divino y cuanto ha sucedido y sucederá concurre a dicho fin: el triunfo de la «Ciudad de Dios». Pero toda vez que ni la ciudad de Dios ni la ciudad terrena están compuestas sólo por personalidades señeras en cualquier sentido, sino por todos los hombres, agrupados en una u otra, toda vez que ambas «ciudades» constituyen tendencias inherentes a cada ser humano²⁹, hay que concluir que las vidas constituyen otras tantas historias que se entrelazan armónicamente, como las criaturas en la naturaleza, para cumplir el plan de Dios en el universo. La armonía universal se cumple entonces al nivel del cuerpo y el alma, de los seres creados entre sí y de las existencias humanas que concurren en última instancia a los fines divinos en la Creación³⁰.

Elaborar esta idea fue tarea de toda la vida y obra filosófica de Leibniz. Si en esta etapa afirma que crear a Adam es crear la historia del hombre³¹, más

28 Cf. Leibniz, *Correspondencia con Arnauld* (en adelante, C.A.), en *Obras de Leibniz*, ed. P. de Azcárate (Madrid, 1877), t. IV, 1.^a carta de Arnauld del 13-5-1686, pp. 157-161.

29 Cf. San Agustín, 'La Ciudad de Dios', en *Obras de San Agustín*, ts. XVI-XVII (Madrid, 1958), pp. 751-755, 994-1005.

30 Cf. Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes* (Paris, 1960), p. 113.

31 Cf. Leibniz, C.A., carta al Landgrave de Hessen del 2-4-1686; ed. cit., p. 145.

adelante complementará esta idea diciendo que somos instrumentos de Dios, «pero instrumentos vivos y libres»³², noción fundamental de la existencia humana que le confiere un sentido preestablecido por Dios pero realizable sólo por el individuo.

EL VIVIRSE A SÍ MISMO: RIESGOS Y CONTRADICCIONES

De aquí se desprende un sinnúmero de problemas a los que Leibniz tendrá que dar respuesta: ¿qué sentido tienen la educación y la conciencia del propio papel en el mundo, si las tendencias de cada vida están previstas por Dios? ¿qué puede importar la unidad de los hombres con vistas a lograr ciertos fines de manera consciente, si el fin de la Creación y de la historia del mundo están también previstos desde la eternidad?

Y aun más: ¿en qué podría consistir la libertad de una sustancia que contiene, desde su creación, todos sus predicados posibles, esto es, cuanto le acaecerá, según se expresa en el *D.M.*?

En la 3.^a carta de Leibniz a Arnauld se aclaran dos puntos fundamentales: para Dios, decidir sobre Adam supone decidir sobre todos los hombres³³. Por eso elige crear un Adam acompañado de ciertas circunstancias individuales y de cierta descendencia. No elige un individuo sino una estirpe humana contenida en su primer padre, intrínsecamente enlazado con los acontecimientos humanos futuros, mas no independientemente de los decretos libres de Dios³⁴. Pues cada Adam posible corresponde a un mundo posible, que depende de algunos fines de Dios factibles de cumplirse en él, dentro de un orden en el cual se incluyen hasta los milagros: dada la elección de un cierto Adam, todos los acontecimientos ulteriores han tenido que realizarse³⁵. Y esto es válido para cada ser humano con el conjunto de hechos en el que está envuelta su existencia, incluyendo a sus descendientes. Pues del mismo modo como cada mónada es «un pequeño dios» en su entorno, con cada individuo humano la historia de Adán se repite de cierto modo.

32 Leibniz, «Discurso sobre la generosidad» (P. de Azcárate, p. 421). Cf. W. Conze, «Leibniz als Historiker» (Berlín, 1951), pp. 44.

33 Cf. Leibniz, C.A., carta a Arnauld del 14-7-1686; ed. cit., pp. 166-167.

34 Cf. Leibniz, *ibid.*, pp. 169-170.

35 Cf. G. G. Granger, 'Leibniz et la connaissance de l'individuel', pp. 3-20. Lenn E. Goodman, 'Leibniz and futurity: Was it all over with Adam?', pp. 301-324. E. J. Khamara, 'Adam and his posterity': Leibniz on God's omniscience', pp. 325-331. M. J. Murray, 'Leibniz on divine forknowledge and human freedom', pp. 333-341. Todos en *L.A.A.*

Muchas veces se ha señalado que en Leibniz está prefigurada la idea de Vico sobre la historia como obra del hombre en consonancia con la Providencia. La libertad de Adam de pecar o no pecar y su ulterior devenir es el motor de la historia humana, a cuyo decursar contribuyen todos los hombres en distinta medida. La existencia es por consiguiente una *historia personal*, sujeta a un curso prefigurado, a una ley inherente a cada individuo que determina sus posibilidades de ser, según se expresa desde el *D.M.*, pero trazado por la acción del sujeto, cuyo fin es concurrir a la historia común: «No hemos nacido para nosotros mismos sino para los demás»³⁶, será la observación de Leibniz al respecto, expresada en un documento cuyo objetivo es despertar la conciencia general sobre el sentido de la vida y de la acción individuales y los posibles resultados de sus esfuerzos mancomunados, aspecto que nos interesa subrayar aquí por sobre el altruismo moral aunque ambos se encuentren unidos.

Es así que el problema del sentido de la vida humana entronca irremediablemente con el problema de la teodicea. Aunque entre la obra así titulada y el *D.M.* medien casi veinte años, el problema nunca dejó de ser tratado de forma relacional. La idea de armonía universal se desarrolló en consonancia con él.

Pero no sólo los pecados de Adam y sus descendientes muestran la relación entre Providencia y libertad humana y el anunciado «*ser lo que se es*». Toda elección compromete con sus resultados a quien la toma y a sus semejantes, porque traza una línea del devenir que trae consigo un contexto determinado con todas sus implicaciones. Esto se muestra en 1695, cuando Leibniz escribe:

«¿Por qué no ha de poder Dios dar a la sustancia, ante todo, una naturaleza o fuerza interna que produzca en ella, por orden —como en un autómata espiritual o formal, aunque libre en aquella sustancia que participe de la razón— todo cuanto le suceda, es decir, todas las apariencias o expresiones que tenga, sin la ayuda de ninguna otra criatura? Tanto más cuanto que la naturaleza de la sustancia exige necesariamente e implica esencialmente un progreso o cambio, sin el cual carecería de fuerza para obrar»³⁷.

La capacidad de acción de la sustancia es el principio de la libertad. Se trata entonces de fundamentos ontológicos que adquieren una modalidad específica en el hombre. Pero aceptar que la libertad para Leibniz consiste en algo más que en la conciencia de la propia sujeción a un orden, al cual ha de amar-

36 Leibniz, «*Discurso sobre la generosidad*» (P. de Azcárate, pp. 421).

37 Leibniz, 'Nuevo Sistema de la Naturaleza y de la comunicación de las sustancias', 15, en *Discurso de metafísica, Sistema de la Naturaleza, Nuevo Tratado sobre el Entendimiento Humano, Monadología, Principios sobre la Naturaleza y la Gracia*, ed. F. Larroyo (México, 1991), p. 46.

se y seguirse, en consonancia con Spinoza, requiere de algo más que la posesión de razón. La clave parece dada por la interacción entre razón, sentimientos, voluntad y pasiones, imposible de abordar en este trabajo ³⁸.

Si es posible una regulación racional de la vida, diferente del control férreo, donde tenga lugar la elección de una norma vital, es posible también la libertad, entendida de modo diferente al espinocista, aunque su huella se evidencia como saludable influencia contra el indeterminismo y el voluntarismo. Pues Leibniz siempre aceptará que la libertad humana se inserta en un orden naturalmente dado al sujeto, cuyas normas últimas son inviolables. Y precisamente eso posibilita que el ejercicio de la libertad resulte la *conditio sine qua non* para el desarrollo individual: vivirse a sí mismo, en consonancia con el principio heracliteano, renovado por Sócrates, y que con Pierre Abélard devino el fundamento de la ética moderna: *nosce te ipsum* ³⁹. Pues no es posible para Leibniz aceptar noción alguna acerca de la libertad que pretenda establecerse a pesar o al margen de lo que se es, aunque sea potencialmente. Según Leibniz, hacerse a sí mismo, siguiendo la idea de Pico, requiere conocerse a sí mismo porque significa vivirse a sí mismo. En lugar del *omnis determinatio est negatio* espinocista, que subraya exclusiones irremisibles, se trata de afirmarse a sí mismo en la propia determinación.

Esclarecer la especificidad de la noción leibniziana de la libertad requiere examinar su contraposición dinámica con los principales puntos de vista de su época. Si el espinocismo representó el adversario más notable en este aspecto, en las doctrinas de Hobbes, Locke y Descartes aparecen enfoques sobre la libertad humana que fueron también tomados en cuenta por Leibniz, siempre en sentido crítico ⁴⁰. Podemos resumirlos todos en los siguientes:

- concepción fatalista sobre el hombre;
- concepción práctico-existencial decisionista o voluntarista;
- concepción pragmática.

La primera debe quedar descartada a partir de las propias afirmaciones leibnizianas. Supondría la sujeción del hombre a un hado ineluctable que lo reduciría al lugar concebido por Spinoza y por los estoicos, ya criticado fuerte-

38 Cf. Ch. Axelos, *Die ontologischen Grundlagen der Freiheitstheorie von Leibniz* (Berlin, 1973), pp. 332-350. P. Masure, *Le problème de l'amour chez Leibniz* (Paris, 1938). E. Naërt, *Leibniz et la querelle du pur amour* (Paris, 1959). Abordamos este tema en el trabajo *Pascal y Leibniz, razón y sentimientos* (en proceso de edición).

39 Cf. Pedro Abelardo, *Conócete a ti mismo*, ed. P. R. Santidrián (Madrid 1990), en especial el cap. III, pp. 8-30. R. E. Weingart, *The logic of Divine Love* (Oxford, 1970), caps. II, II-III; caps. V, IV.

40 Cf. Ch. Axelos, *op. cit.*, pp. 306 ss.

mente por J. Lipsius. El prefacio a *Théodicée*, que sigue de cerca la clasificación de las formas del destino hecha por Lipsius en *De Constantia*, enuncia al respecto:

«... si l'avenir est nécessaire, ce qui doit arriver arrivera quoi que je puisse faire (...) soit parce que la divinité prévoit tout, et le préétablit même, en gouvernant toutes les choses de l'univers; soit parce que tout arrive nécessairement par l'enchaînement de causes; soit enfin par la nature même de la vérité qui est déterminée dans les énonciations qu'on peut former sur les événements futurs»⁴¹.

Pero aun así debe diferenciarse entre el llamado *fatum mahometanum*, que juzga inútil tomar medidas contra el mal —de acuerdo con el juicio de la Europa del siglo XVII sobre las tesis del Islam al respecto, interpretadas como un fatalismo extremo—, y el *fatum stoicum*, que reclama serenidad ante lo inevitable, aunque pueda intentarse en alguna medida escapar al mal. Pero entre la conformidad con la voluntad de Dios que el Cristianismo predica y la resignación estoica media la distancia que separa «*une patience forcée*» de la convicción de que todo responde a los planes de «Dieu, parfaitement bon et sage, ayant soin de tout, jusqu'à ne point négliger un cheveu de notre tête»⁴².

Éste es uno de los elementos que, según Leibniz, afirma la superioridad del Cristianismo sobre otras religiones, incluso de un monoteísmo que sigue la ley natural tan de cerca como el islámico o el judío. Este punto había sido señalado en su momento por Pierre Abélard, para quien la religión judía permite salvarse por seguir la ley natural aunque el Cristianismo añade a esto la coincidencia entre fe y razón, reforzada por la Revelación⁴³.

En realidad, para Leibniz, el Cristianismo coincide perfectamente con su doctrina de la armonía universal en la cual se cumple el principio de lo mejor, enunciada en fecha muy temprana y desarrollada y revalorizada una y otra vez hasta su madurez. Y el fatalismo de cualquier sello resulta incompatible con ella, como también el sofisma de la libertad reducida al conocimiento de la necesidad propugnada por Spinoza, aunque suponga la depuración del alma de falsos principios e ilusiones. Pero es también este necesario contexto de toda su doctrina el que permite comprender la discrepancia de Leibniz con las restantes concepciones señaladas por Axelos. Pues ni la existencia humana en sus

41 Leibniz, *Théodicée*, ed. J. Brunshwig (Paris, 1969), Préface, p. 30.

42 Leibniz, *Théodicée*, Préface; ed. cit., p. 31.

43 P. Abélard, *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, trad. y ed. de A. Sanjuán y M. Pujadas (Zaragoza, 1988), pp. 88, 109, 137, 177 ss.

fundamentos y en su discurrir ni las propiedades que influyen en su curso, como la voluntad, pueden comprenderse ni evaluarse al margen de la compleja trama universal de la cual forma parte activa el hombre y a cuya armonía contribuye por estar sujeto a ella.

Para analizar la segunda, en la cual encontramos un aspecto importante de la polémica con Descartes, debemos recordar el nexo de la voluntad no sólo con la razón y el proceder en general sino su significado existencial. Si para Descartes la libertad se basa en el indeterminismo de una voluntad capaz hasta de obstaculizar el trabajo de la razón, Leibniz no ve en tal hecho, de ser posible, sino un grave error conducente a la esclavitud, entendida como sujeción a los impulsos provenientes de la intuición, el instinto o los caprichos, incapaces todos de establecer un proceder, un desarrollo vital consecuentes. Pero por otra parte puede quererse lo no conveniente, incluso lo peor, cuando el sujeto se deja llevar por las pasiones y afectos inconvenientes. Ya se ha examinado la conveniencia de los afectos y sentimientos según Leibniz, siempre y cuando sean examinados y regulados por la razón. No se es libre para desear o no, pero sí para alentar dichos deseos y obrar en consecuencia de un modo u otro o no hacerlo.

La libertad humana sólo puede ejercerse en un contexto, y éste es el resultado de la Creación y de la obra de los hombres. Contrariamente a lo que el existencialismo, sobre todo el de Sartre planteará más tarde, no es posible afirmar según Leibniz que el hombre es la suma de sus actos, pues sus propios actos no sólo se atienen a su libre albedrío sino a lo que le resulta posible —no sería posible el caso del asno descrito por Apuleyo, por mucho que se intentara o deseara— y el orden universal ha sido creado para que en él se realice la libertad humana y lo configure históricamente de cierto modo, siempre variable. Por tanto, la libertad del hombre tiene su antecedente en la libertad divina, en las relaciones entre entendimiento, voluntad y bondad de Dios⁴⁴. El no crea el bien, sino que es el bien; no crea la lógica que regula el orden universal, sino que ésta es en su entendimiento y da forma a su infinita sabiduría; elige lo mejor, cuya idea forma parte de dicha sabiduría. Y éste orden ha sido elegido por ser el mejor. La voluntad de Dios elige entonces lo que su sabiduría conoce como óptimo, a causa de su infinita bondad y no de obligación alguna. Es libre y su esencia lo conduce a crear este mundo, el mejor de los posibles, donde todos los fenómenos naturales se ajustan a las reglas de la armonía, y todas las historias personales se conjugan y entrelazan para conformar, al cabo la ciudad de Dios sobre la tierra. De ahí la falta de razón de críticas como la muy conocida de Voltaire: en el mejor de los mundos posibles no faltan desgracias de toda

44 Cf. J. Jalabert, *Le Dieu de Leibniz* (New York 1985), 3^{ème} p., Ch. X-XI; 4^{ème} p., Ch. XII-E.

índole, pero pese a ellas—y muchas veces empleándolas como medio—no sólo es capaz de subsistir sino de evolucionar hacia estados superiores, como señalan, en el plano natural, el propio Leibniz en su *Protogäa*, y en el plano humano, los progresos científicos, jurídicos y morales recogidos por la historia.

El mayor defecto del tercer punto de vista criticado por Leibniz consiste en que se trata de una consecuencia política de la verdadera libertad o mejor, de la libertad correctamente usada y no de su raíz. Hobbes y Locke estimaron que el cumplimiento de las leyes, destinadas a regular la libertad sin límites, conducía a salvaguardar la propia seguridad. Para Hobbes, la libertad humana constituye un peligro que es necesario controlar, dado que el hombre es naturalmente egoísta, mediante el freno representado por las leyes. Para ambos sucede que la libertad propia termina donde comienza la ajena, principio pragmático. La autonomía moral no se produce, pues la libertad absolutamente abierta a todas las posibilidades en el estado natural del hombre deja de existir con la fundación del Estado y las condiciones y posibilidades para su ejercicio quedan previstas por las leyes. Educar al hombre para la libertad significa educarlo para el Estado.

De un modo peculiar se produce una suerte de retorno a la noción griega de la libertad en la *polis* preconizada por los sofistas. Y si el hombre vuelve a considerarse medida de todas las cosas, la tolerancia se convierte en un principio central para que la libertad se ejerza beneficiosamente bajo el control del Estado y sus leyes⁴⁵. No es lícito condenar o sancionar a alguien a causa de sus ideas o inclinaciones, sean cuales sean, sino a la práctica de aquellas que se consideren nocivas.

Esta perspectiva deviene así un relativismo donde nada resulta en sí mismo un delito sino a la luz de las leyes y normas del Estado. Que el relativismo moral seguiría a la convencionalidad jurídica lo previó Leibniz en el famoso pasaje del *Nuevo tratado* (IV, XVI, 4) y la Revolución inglesa le proporcionó buenas razones para ello. Pues si en principio las normas religiosas regían las morales y éstas condicionaban las políticas, tal hecho se perdería irremisiblemente según anunciaban los tiempos.

La *Carta sobre la tolerancia* de Locke resultó para Leibniz un documento importante. Dio expresamente la razón a los argumentos del inglés salvo en un

45 Cf. D. J. Cook, 'Metaphysics, Politic and Ecumenism: Leibniz' Discourse on the Natural Theology of the Chineses', en *Theoria cum Praxi*, I (Wiesbaden, 1980). Q. Racionero, 'Theoretische und politische Vernunft bei Leibniz', en *Leibniz Tradition und Aktualität I* (Hannover, 1988), pp. 1064-1080. R. Misrahi, *op. cit.*, pp. 126-145. V. Delbos, *op. cit.*, Ch. VIII, pp. 169-184. L. Rensoli, 'El proyecto ecuménico de Leibniz', en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXII (Salamanca, 1995), pp. 183-198.

punto: no castigar las ideas, aun las peores o más extravagantes, respetar la libertad de pensamiento, pero no abandonarla a sí misma, sino criticar, incluso con dureza, las ideas perjudiciales y más aun su propagación: «Pero hablo de ahogar la secta y no a los hombres, puesto que a éstos se les puede impedir que hagan daño y que dogmaticen»⁴⁶.

Se hace entonces necesaria una educación para la libertad, según había previsto Comenius en la *Consultatio Catholica* y en sus obras pedagógicas, y sobre ésta habría que erigir la organización social y sus leyes para que dicha libertad se ejerciera adecuadamente y con ventajas como resultado. La *Memo-ria para las personas ilustradas y de buena intención* resulta suficientemente elocuente al respecto. La complementa el supuesto leibniziano de que la condición humana no está corrompida por completo, como pensó el ala más radical de la Reforma, sino que, con los más moderados y la aceptación de la ley natural, es posible esperar bienes de ella, aun cuando no invoquen conscientemente la ayuda de Dios o lo hagan de un modo no cristiano, aunque siempre hace constar que resulta mucho más difícil la práctica de la virtud en los ateos. Idea ésta que continúa viviendo, en sus aspectos fundamentales, en los teólogos protestantes contemporáneos. Tal vez el mejor ejemplo sea Dietrich Bonhoeffer con sus concepciones sobre un Cristianismo sin apellidos, más allá de las Iglesias, basado en el puro seguimiento a Cristo, y sobre la vida cristiana en un mundo no sólo secularizado y plurirreligioso, sino sin Dios, madurada especialmente en sus años de prisión, antes de su ejecución por los nazis⁴⁷.

Si el mal en el mundo, y el consiguiente dolor para el hombre, pueden resultar a la larga beneficiosos, ello no supone que deban tolerarse o alentarse como vías elegidas por Dios para obtener resultados positivos en el mundo y en las vidas individuales. Son inevitables consecuencias de la imperfección, de los errores y de las pasiones no controladas por la razón. Cada elección condiciona entonces un curso específico de los acontecimientos en el mundo y en los individuos, según indica, al final de la *Théod.*, el ejemplo de Sextus y la pirámide infinita que muestra todos los órdenes posibles a los que sus actos darían lugar. Dios transforma el mal en provecho pero el mal es consecuencia del abuso de la libertad y no causa necesaria del bien. Así, Atenea dice:

«Le crime de Sextus sert à de grandes choses; il en naîtra un grand empire qui donnera de grands exemples», pero advierte que: «mon père n'a point fait Sextus méchant; il l'était de toute éternité, il l'était toujours librement».

46 Leibniz, *N.T.*, XVI, IV, 4; ed. cit., p. 400.

47 Leibniz, *Théod.*, II, 416; ed. cit., p. 362.

Esta idea se completa así: «le meilleur parti n'est pas toujours celui qui tend à éviter le mal, puisqu'il se peut que le mal soit accompagné d'un plus grand bien (...) chez les anciens la chute d'Adam a été apelée *felix culpa*, un péché heureux, parce qu'il avait été réparé avec un avantage immense par l'incarnation du Fils de Dieu»⁴⁸, sin la cual no hubiera sido posible la Revelación y con ella, una fase superior de la reflexión metafísica y de la perfección moral. Misterio de la conversión del mal en bien de acuerdo con los fines divinos que Leibniz intenta explicar racionalmente⁴⁹. Pese a todo, queda en pie una suerte de contrasentido: ha de lucharse contra el mal, castigarlo cuando los hombres lo realizan o intentar evitarlo si se trata de una catástrofe, pero ha de comprenderse en última instancia como el medio empleado muchas veces por Dios para lograr un bien mayor.

Baruzi ha señalado que el optimismo leibniziano en cuanto al destino del género humano tiene como precio la inflexibilidad con respecto a algunos individuos, una suerte de fatalismo que supone el precio a pagar por la felicidad del conjunto. Si aun Leibniz defiende el punto de vista según el cual dicho fatalismo no existe sino que los mencionados hechos resultan una característica de las criaturas y el conjunto en el que se insertan, la ruptura con los supuestos y principios del racionalismo del barroco traerá de nuevo la polémica al terreno de las discusiones para socavar no sólo la perspectiva leibniziana del problema sino su idea misma, para dar paso a la autonomía de la moral, que llegará a hacerse absoluta.

Por lo pronto, Leibniz ha abordado el problema desde una perspectiva deudora del protestantismo luterano, si bien en un sentido mucho más moderado y conciliador que el de Luther, en la línea de Melanchton⁵⁰ —sobre el nexo entre Leibniz y Melanchton hay aún mucho que investigar—, pero también deudora de la tradición filosófica y de su contemporaneidad, según ha sido su constante y expreso propósito en todos los ámbitos del filosofar. De ahí parte lo original de su solución.

48 Leibniz, 'Abrégé de la controverse, réduite a des arguments en forme', I, en *Théod.*, ed. cit., pp. 363-364.

49 Cf. *Martin Luther on the bondage of the will*, Introduction, ed. cit., donde se expresa, en la p. 51, «Behind the revealed dualism of cosmic conflict between the devil and God lies the hidden mystery of absolute Divine sovereignty; evil is brought to expression only by the omnipotent working of the good God». Luther, en *De servo arbitrio*, había coincidido con antiguas opiniones de Padres de la Iglesia que veían en el diablo un instrumento de Dios para lograr sus fines en el mundo.

50 Cf. R. J. Patrick, *Philipp Melanchton and the diplomacy of Humanism* (Michigan, 1988), Ch. II, pp. 37-58.

Pero pese a todo intento de explicar racionalmente los eternos misterios o de probar su inexistencia esencial, la vida humana, sus cauces y la posibilidad de ser libre —o la de no serlo— permanecen como desafíos para la razón. El propósito leibniziano de conjugar la suerte del individuo con la de la humanidad y subrayar el compromiso que implica la pertenencia a este todo, supone un problema que continúa en pie como uno de los más urgentes imperativos morales.

LOURDES RENSOLI LALIGA