



El abismo de todos los abismos: ¿«Dios no ama a todos los hombres»? El problema de la justicia de Dios como amor divino en el joven Leibniz*

Camilo Silva**
Universidad Adolfo Ibáñez
Santiago de Chile

Para citar este artículo: Silva, Camilo. El abismo de todos los abismos: ¿«Dios no ama a todos los hombres»? *Franciscanum* 180, Vol. 65 (2023): 1-40.

Resumen

La presente contribución tiene por objeto develar y dar respuesta a ciertas dificultades propias de la definición de la justicia basada

* El presente estudio constituye una prolongación de algunos problemas abordados en mi tesis doctoral intitulada *Essence, néant et existence: Une lecture critique du concept de création divine chez Leibniz*, defendida el 15 de diciembre de 2021 en la Escuela Normal Superior de París (ENS (Paris Sciences Lettres (PSL)), y que fue elaborada bajo la supervisión de Jean-Pascal Anfray. En su fase inicial (2016-2019), esta tesis fue financiada por el programa CONICYT Becas-Chile, y, luego, (2019-2020) por un contrato doctoral concursable, otorgado por la Escuela Normal Superior de París.

** Licenciado en educación en filosofía (2010), profesor de Estado en filosofía (2011) y Magíster en filosofía de las ciencias (2015) por la Universidad de Santiago de Chile; Master en filosofía e historia de las ciencias (física y matemáticas) por la Universidad de Aix-Marsella (2016), y Doctor en filosofía por la Escuela Normal Superior de París (2021). Docente de la Facultad de Artes Liberales de la Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago de Chile). Contacto: camilo.silva@edu.uai.cl/camilof.silva@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6810-3802>.

en el concepto de amor profesada por el joven Leibniz. En un esfuerzo por capitalizar una definición de la justicia sobre la cual sea posible materializar su proyecto de una jurisprudencia universal, Leibniz encuentra en el concepto de amor el elemento central de la justicia. Sin embargo, frente a esta indagación de carácter puramente especulativo, aparece la experiencia, que revela la existencia de injusticias en el mundo. Admitiendo la existencia del mal y de injusticias, Dios todopoderoso no parece –como ha de ser no obstante el caso– amar a todos los hombres. Si Leibniz no enuncia explícitamente esta consecuencia que se deduce del contraste entre su definición de la justicia y la experiencia, ella es, empero, el acápite con que él pretende resolver el problema en su primera teodicea: la *Confessio Philosophi*. Antes que la predestinación, es la herética consecuencia según la cual Dios no ama a todos los hombres lo que motiva la reflexión de Leibniz en la *Confessio*, y la que guía su solución a dicho problema.

Palabras clave

Amor, Dios, felicidad, justicia, mal.

The abyss of all abysses: ¿«God does not love all men»? The problem of God's justice as divine love in the young Leibniz

Abstract

This enquiry aims to reveal and find an answer to some problems concerning the definition of justice the young Leibniz grasps, and which is based on the concept of love. In his effort to handle a definition of justice that makes possible

the development of his project of a universal jurisprudence, Leibniz considers the concept of love as the main element of justice. However, in front of this investigation of a purely speculative character, there is the experience, which reveals some undeniable injustices present in the world. Thus, taking for granted the existence of evil and injustices, it seems that all-powerful God does not love all men -as it supposed nevertheless to be the case in conformity with religion. If Leibniz does not state explicitly this consequence which follows from the contrast between his definition of justice and the experience, it is, however, the subheading from which he tries to resolve the problem in his first theodicy: the *Confessio Philosophi*. Before the problem of predestination, it is the heretical consequence that God does not love all men which pushes Leibniz's reflexion in the *Confessio*, and which manages his solution to this problem.

Keywords

Evil, God, Happiness, Justice, Love.

Introducción:

el joven Leibniz y el problema de la justicia de Dios como amor divino

Tras los trabajos seminales de Gaston Grua¹, la doctrina del derecho y, más ampliamente, la filosofía moral de Leibniz comenzaron a constituirse progresivamente, a partir de la segunda mitad del siglo XX, en objetos de insoslayable interés

.....

1 Cf. Gaston Grua, *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, editado por Gaston Grua (Paris: Presses universitaires de France - Collection «Epiméthée», 1998: segunda edición [1948: primera edición]); *ibid.*, *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz* (Paris: Presses universitaires de France, 1953), e *ibid.*, *La justice humaine selon Leibniz* (Paris: Presses universitaires de France, 1956).

para los estudiosos de su filosofía². Si bien los estudios consagrados a dicha dimensión del pensamiento de Leibniz han logrado exponer las ideas y principios que gobiernan su filosofía moral, es posible aún apreciar algunas dificultades o, cuando menos, vacíos exegéticos. Entre estos, figura el papel que juega el concepto de amor en la articulación del juvenil proyecto leibniziano de la jurisprudencia universal³. Pese a que, igualmente, diversos estudios han abordado, desde distintos ángulos, el significado e importancia que Leibniz confiere al concepto de amor⁴, no se ha

-
- 2 Cf. Gaston Grua, *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*, op. cit. e ibid., *La justice humaine selon Leibniz*, op. cit.; Émilienne Naert, *La pensée politique de Leibniz* (Paris: Presses universitaires de France, 1964); Robert Mulvaney, «The early development of Leibniz's concept of justice», *Journal of the History of Ideas* 29, n.º 1 (1968): 53-72, <https://www.jstor.org/stable/pdf/2708465.pdf> e ibid. «Divine justice in Leibniz's «Discourse on Metaphysics»», *Studia Leibnitiana Supplementa* 14, n.º 3 (1975), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag: 61-82; John Hostler, *Leibniz's moral philosophy* (London: Duckworth, 1975); René Sève, *Leibniz et l'école moderne du droit naturel* (Paris: Presses universitaires de France, 1989) e ibid., *Leibniz: Le droit de la raison* (Paris: Vrin, 1994); Martine De Gaudemar, «Éthique et morale chez Leibniz», *Philosophie* 39 (1993): 60-82; Gregory Brown, «Leibniz's moral philosophy», en *The Cambridge companion to Leibniz*, ed. Nicholas Jolley (United Kingdom: Cambridge university press, 1995), 411-441 e ibid., «Leibniz's moral philosophy», en *The Bloomsbury companion to Leibniz*, ed. Brandon Look (London - New Delhi - New York - Sidney: Bloomsbury, 2011), 223-238; Yves-Charles Zarka, «Le droit naturel selon Leibniz», en *La notion de nature chez Leibniz*, ed. Martine de Gaudemar (= *Studia Leibnitiana* 24: Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1995), 181-192; Patrick Riley, *Leibniz' universal jurisprudence. Justice as the charity of the wise* (Cambridge: Harvard university press, 1996); Simone Goyard-Fabre, «La jurisprudence universelle selon Leibniz», en *Perspectives sur Leibniz*, dir. Renée Bouveresse (Paris: Vrin, 1999), 133-149; Francesco Piro, «Leibniz and ethics: the years 1669-72», en *The young Leibniz and his philosophy (1646-76)*, ed. Stuart Brown (= *Archives internationales d'histoire des idées/International archives of the history of ideas* 166: Dordrecht - Boston - London: Springer, 1999), 149-167; Paul Rateau, *La question du mal chez Leibniz: Fondements et élaboration de la Théodicée* (Paris: Honoré Champion, 2008) e ibid., *Leibniz et le meilleur des mondes possibles* (Paris: Classiques Garnier, 2015): 225-261; Agustín Echavarría, *Metafísica leibniziana de la permisión del mal* (Pamplona: Eunsa, 2011); Christopher Johns, *The science of right in Leibniz's moral and political philosophy* (London - New Delhi - New York - Sidney: Bloomsbury, 2013), y Camilo Silva, «El anti-voluntarismo gestacional y la búsqueda de un fundamento racional del concepto de «justicia» en el joven Leibniz», en *La actualidad de Leibniz: Alcances y perspectivas sobre su obra filosófica y científica*, eds. Roberto Casales, Luis Velasco y Paniel Reyes (Granada: Nova Leibniz/Latina, 2020), 207-223.
- 3 Cf. Robert Mulvaney, «The early development of Leibniz's concept of justice», op. cit.; Francesco Piro, «Leibniz and ethics: the years 1669-72», op. cit.; Paul Rateau, *La question du mal chez Leibniz: Fondements et élaboration de la Théodicée*, op. cit.: 51-135; Christopher Johns, *The science of right in Leibniz's moral and political philosophy*, op. cit., y Camilo Silva, «El anti-voluntarismo gestacional y la búsqueda de un fundamento racional del concepto de «justicia» en el joven Leibniz», op. cit.
- 4 Cf. Émilienne Naert, *Leibniz et la querelle du pur amour* (Paris: Vrin, 1959); Martine De Gaudemar, *Leibniz: De la puissance au sujet* (Paris: Vrin, 1994), 236-250; Paul Rateau, *La question du mal chez Leibniz. Fondements et élaboration de la Théodicée*, op. cit.: 82-92, y Ursula Goldenbaum, «It's love! Leibniz's foundation of natural law as the outcome of his struggle with Hobbes' and Spinoza's naturalism», en *The philosophy of the Young Leibniz*, eds. Mark Kulstad, Mogens Lærke y David Snyder (= *Studia Leibnitiana* 35: Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2009), 189-201.

puesto en evidencia que es debido a ciertas tensiones que dicho concepto suscita que el joven polímata alemán forja su primera teodicea: la *Confessio Philosophi* (1672-1673 (?))⁵.

El propósito del presente estudio consiste en develar la tensión que emerge en la filosofía del joven Leibniz relativa a la definición de la justicia basada en el concepto de amor, y que se manifiesta en el conflicto entre I) la convicción –emanada del dogma cristiano y, particularmente, cara a la Reforma luterana– del amor universal de Dios hacia los seres humanos *vis-à-vis* de II) la problemática existencia de la injusticia en el mundo, que se presume incompatible con la omnipotencia, omnisciencia y bondad de Dios⁶. Es la colisión entre un enfoque definicional y abstracto de la justicia fundada en

5 Como Leibniz mismo confiesa, de manera retrospectiva, en un pasaje de la *Teodicea*: «estando en Francia, yo hice ver a Arnauld un diálogo que había escrito en latín relacionado con la causa del mal y la justicia de Dios [...]» («étant en France, j'ai communiqué à M. Arnauld un dialogue que j'avais fait en latin sur la cause du mal et sur la justice de Dieu [...]») (*Théodicée* (1710), §211, GP VI, 244). Cf. también *Théodicée*, «préface», GP VI, 43. Siguiendo el empleo estándar, hacemos uso de abreviaturas para indicar los textos de Leibniz, cuyas referencias completas figuran en la bibliografía. Todas las traducciones de los textos de Leibniz –así como de los comentaristas cuyos trabajos hayan sido publicados en un idioma distinto del español– son de nuestra autoría.

6 Dejando al margen el debate entre Leibniz y Pierre Bayle sobre la (in)compatibilidad entre fe y razón, indicamos otros estudios relativos al problema de la conciliación entre teología revelada y teología natural en la filosofía de Leibniz: Émilienne Naert, «L'idée de religion naturelle selon Leibniz», en *Leibniz 1646-1716: Aspects de l'homme et de l'œuvre* (Paris: Éditions Aubier-Montaigne, 1968), 97-104; Pierre Burgelin, «Théologie naturelle et théologie révélée chez Leibniz», *Studia Leibnitiana Supplementa* 4, n.º 4 (1969): 1-20; George MacDonald Ross, «Leibniz and the origin of things», en *Leibniz and Adam*, eds. Marcelo Dascal y Elhanan Yakira (Tel Aviv: University publishing projects Ltd, 1993), 241-257; Ursula Goldenbaum, «Leibniz as a Lutheran», en *Leibniz, mysticism and religion*, eds. Allison Coudert, Richard Popkin y Gordon Weiner (= *Archives internationales d'histoire des idées/International archives of the history of ideas* 158: Dordrecht: Springer, 1998), 169-192; Irena Backus, *Leibniz: Protestant theologian* (United States: Oxford university press, 2016); Michel Fichant, «Vérité, foi et raison dans la *Théodicée*», en *Lectures et interprétations des Essais de Théodicée de G.W. Leibniz*, ed. Paul Rateau (= *Studia Leibnitiana* 40: Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2011), 247-262, y Claire Rösler, «La théologie de Leibniz», en *Leibniz: Lectures et commentaires*, dirs. Mogens Lærke, Christian Leduc y David Rabouin (Paris: Vrin, 2017), 207-229. En este mismo sentido, cabe señalar que la reflexión de Leibniz en torno a esta tensión se desarrolla en el contexto de la reforma, y de la subsiguiente lucha entre ésta y la contrarreforma. Para un examen del contexto histórico e intelectual en el que se enmarca dicho problema, cf. e. g. Heiko Oberman, *Lutero: un hombre entre Dios y el diablo* [versión española de José Luis Gil Arístu] Madrid: Alianza editorial, 1992) y Carl Trueman, *Luther on the Christian life: cross and freedom* (Wheaton Illinois: Crossway books, 2015). Agradezco a los evaluadores de este artículo estas preciosas referencias sobre la obra de Lutero. Para un estudio de la recepción y crítica leibniziana de la obra de Lutero, cf. Paul Rateau, *La question du mal chez Leibniz: Fondements et élaboration de la Théodicée*, op. cit., «introduction», en particular pp. 19-40.

el amor, y la existencia concreta y empírica del mal en el mundo –y que evoca el trilema de Epicuro⁷– lo que gatilla una reconsideración de Leibniz de la articulación a partir de la cual es posible definir el concepto de justicia. Convencido de que Dios ama a todos los hombres, Leibniz se ve, sin embargo, conducido a poner en cuestión esta tesis, en virtud de la innegable constatación de la existencia del mal en el mundo. Nuestra hipótesis es que es este problema –antes que el de la predestinación y el de la presciencia divina– lo que motiva la redacción de la *Confessio Philosophi*. La posibilidad teológicamente indeseable de que Dios no ame a todos los hombres –respaldada por el hecho de que los malos son beneficiados, y los buenos, castigados– representa, pues, el abismo de todos los abismos, y en cuyo precipicio Leibniz elabora los fundamentos de su primera teodicea.

En la primera sección (1), explicamos la estrategia, fundamentalmente analítica, que Leibniz desarrolla en el conjunto de manuscritos programáticos intitolados *Elementos del derecho natural* (1669-1671 (?)), y en los que él define el concepto de justicia basado en el de amor. En la segunda sección (2), analizamos el modo en que Leibniz transpone esa definición al dominio de la teología, cuadro en el que la pluma de Leibniz, en una especie de escisión o bifurcación poligráfica, da origen a dos estilos distintos de escritos: a diferencia del estilo *programático* de los *Elementos del derecho natural*, el problema de la relación entre amor y justicia es tratado por Leibniz por medio de I) *escritos expositivos* y II) *escritos aporéticos*. En la correspondencia con los juristas Lambert van Velthuysen y Herman Conring, así como con el teólogo jansenista Antoine Arnauld, Leibniz se limita –en un tono asertórico y cuasi dogmático– a proyectar su

7 Este puede enunciarse del siguiente modo: si el mal existe, entonces, I) o Dios no puede erradicarlo –en cuyo caso Dios no es todopoderoso–, II) o no lo conoce –en cuyo caso Dios no es omnisciente–, III) o lo quiere o permite –en cuyo caso Dios no es sumamente bueno–. La solución de Leibniz a esta dificultad –y que él tiene en mente tanto en la *Confessio Philosophi* como en los *Ensayos de Teodicea*– consiste en negar la incompatibilidad entre la conjunción de los tres atributos de Dios –omnipotencia, omnisciencia y bondad– y la existencia del mal: para Leibniz, Dios no quiere el mal, sino que lo permite, y la causa u origen de este remonta al ser humano.

definición de justicia en un plano teológico (escritos expositivos): en cambio, en *Sobre la omnipotencia y omnisciencia de Dios y la libertad del hombre* (1670-1671 (?)), él adopta una actitud diferente, al reconocer –en un tono más bien de cautela– las dificultades que envuelve dicha definición (escritos aporéticos)⁸. Finalmente, en la tercera sección (3), explicamos el modo en que la tensión entre el enfoque conceptual o analítico de la definición de la justicia y la existencia indesmentible del mal en el mundo motiva el problema central de la *Confessio Philosophi*, a saber, la justicia de Dios, describiendo, retrospectivamente, el tránsito que Leibniz trazó desde sus escritos aporéticos hasta llegar a la *Confessio Philosophi*. Así, a diferencia de lo que han sostenido ciertos autores, intentaremos mostrar que es la posibilidad de que Dios no ame a todos los seres humanos lo que motivó la redacción de la *Confessio Philosophi*, y que, por la misma razón, este *no* puede ser considerado como un diálogo ficticio o imaginario⁹: sus protagonistas –un teólogo catequista y un filósofo catecúmeno– son ambos Leibniz. Leibniz es, a la vez, el luterano que no quiere renunciar a sus convicciones teológicas, y el exigente filósofo que, sin dar espacio a las inconsistencias, espera resolver los problemas de dogma por medio de la razón¹⁰.

1. La justicia como amor en el joven Leibniz: los *Elementos del derecho natural*

Los *Elementos del derecho natural* constituyen el primer esfuerzo sistemático de Leibniz por definir el concepto de justicia. Si bien,

8 He hecho un uso más acabado y extenso de la distinción entre escritos programáticos, expositivos y aporéticos en mi tesis de doctorado, sin, empero, justificarla. Reservándome la posibilidad de proporcionar en un estudio ulterior una justificación más sólida de esta distinción que la que aquí sugiero, espero que el tratamiento analítico mismo de los textos abordados en la presente investigación permita revelar, preliminarmente, su plausibilidad.

9 Como sostiene, sin embargo, Paul Rateau. Cf. Paul Rateau, «Le mal et la justice divine», en *Leibniz: Lectures et commentaires*, dirs. Mogens Lærke, Christian Leduc y David Rabouin (Paris: Vrin, 2017), 55-78: 61.

10 Para una comprensión acabada del modo en que Leibniz intenta superar el conflicto entre fe y razón, así como del contexto histórico e intelectual en que surge este conflicto –originado por la reforma–, el lector puede consultar la lista de estudios previamente indicada. Cf. *supra*, nota 6.

en su condición de jurista, Leibniz había ya consagrado una gran parte de su incipiente trabajo al desarrollo de una teoría del derecho, sus investigaciones no gozaban aún de una coherencia y madurez filosófica suficientes¹¹. Es en el contexto del encaramiento de las tareas encomendadas por el barón de Boineburg en Mainz que, en la transición de las décadas de 1660 y 1670, Leibniz se consagra a la elaboración de los fundamentos del derecho: «mi situación actual –escribe Leibniz a Arnauld– me exhorta a intentar establecer la moral y los fundamentos del derecho y de la equidad con un poco más de certeza y de claridad que aquellas de que tenemos conocimiento habitualmente»¹². Leibniz estaba así a la cabeza del proyecto irénico de reunir las iglesias cristianas¹³.

En los *Elementos del derecho natural*, Leibniz busca conciliar las doctrinas jurídico-políticas de Hobbes y Grotius¹⁴: si Leibniz concuerda con la necesidad de atribuir al poder un rol fundamental en la definición del concepto de justicia –como piensa Hobbes–, él

-
- 11 De estos *juvenilia*, forman parte los siguientes manuscritos: *Specimen quaestionum philosophicarum ex jure collectarum* (1664), A VI, 1, 69-95; *Disputatio juridica (prior) de conditionibus* (1665), A VI, 1, 97-124; *Disputatio juridica posterior de conditionibus* (1665), A VI, 1, 125-150; *Disputatio de casibus perplexis in jure* (1666), A VI, 1, 231-256; *Nova Methodus descendæ docendæque Jurisprudentiæ* (1667), A VI, 1, 259-364, y *Specimina juris* (1669), A VI, 1, 365-430. Para un análisis de ciertos problemas jurídico-políticos y filosófico-teológicos tratados por Leibniz en algunos de estos manuscritos que componen la serie –con énfasis en el penúltimo de los textos enunciados–, cf. Paul Rateau, *La question du mal chez Leibniz: Fondements et élaboration de la Théodicée*, op. cit., 68-92 y Camilo Silva, «El anti-voluntarismo gestacional y la búsqueda de un fundamento racional del concepto de «justicia» en el joven Leibniz», op. cit., 210-216.
 - 12 «Nam et rem moralem et juris atque aequi fundamenta paulo certius clariusque solito constituere conari, ipsum me vitae genus jussit » (Leibniz a Arnauld, noviembre de 1671, A II, 1, 279). Cf. también Leibniz a Conring, 13/23 de enero de 1670, A II, 1, 44; Leibniz a Hobbes, 13/23 de junio de 1670, A II, 1, 91, y Leibniz a Johann Friedrich, 21 de mayo de 1671, A II, 1, 176.
 - 13 En este sentido, es necesario precisar que el desarrollo de los trabajos jurídicos de Leibniz se inscribe en el proyecto de las *Demonstrationes Catholicæ* (1668-1671 (?)) que él emprende paralelamente (cf. A VI, 1, 487-559). Sobre este punto, cf. Jean Baruzzi, *Leibniz et l'organisation de la terre* (Paris: Félix Alcan, 1907), 246-266; Émilienne Naert, *La pensée politique de Leibniz*, op. cit., 74-102; Jean Neveux, «L'irénisme au temps de Leibniz et ses implications politiques», en *Leibniz 1646-1716: Aspects de l'homme et de l'œuvre* (Paris: Éditions Aubier-Montaigne, 1968), 69-77; Simone Goyard-Fabre, «La jurisprudence universelle selon Leibniz», op. cit., 133-136; Yvon Belaval, *Leibniz: Initiation à sa philosophie* (Paris: Vrin, 2005 [sexta edición: publicado originalmente como *Pour connaître la pensée de Leibniz* (1952 y 1962)], y luego *Leibniz: Initiation à sa philosophie* (1969, 1975, 1984 y 2005), 57-69, y Maria Rosa Antognazza, *Leibniz: an intellectual biography* (New York: Cambridge University press, 2009), 79-138.
 - 14 Cf. Robert Mulvaney, «The Early Development of Leibniz's Concept of Justice», op. cit., 55 y 59.

pretende, al mismo tiempo, articular dicha facultad con la razón –que es la que resalta Grotius¹⁵–. Y es, precisamente, al inicio de los seis manuscritos que componen los *Elementos del derecho natural*, que Leibniz critica ásperamente la doctrina de Grotius –concediendo, entonces, de manera implícita, la tesis de Hobbes–. Como Leibniz explica:

En el *Prolegómeno*, Grotius introduce a Carnéades, quien afirma que la justicia o bien no es insensata, o bien es supremamente insensata, ya que uno se perjudica a sí mismo con el objeto de procurar el bien de otro. Grotius niega que sea insensato procurar el bien de otro a expensas del nuestro. Yo no dudo que sea eso mismo lo que resulta insensato [...] y, en rigor, si no lo es, nada lo es. ¿Qué puede ser insensato, si desatender la utilidad de uno mismo no lo es?¹⁶

15 En este espíritu conciliador, Leibniz es, con todo, crítico de ambas concepciones. Sin embargo, pese a la posición equidistante que, en principio, Leibniz mantiene con relación a ambos, él concentrará, de ahí en más, sus observaciones críticas –la mayoría de las veces muy agudas– en contra del autor inglés. Sobre este punto –que, debido a la naturaleza de este estudio, no podemos abordar en detalle–, me remito a mencionar algunos estudios: Yves-Charles Zarka, «Leibniz lecteur de Hobbes: Toute-puissance divine et perfection du monde», *Studia Leibnitiana* 21 (1992): 113-128; Mogens Lærke, «Leibniz on Spinoza's political philosophy», en *Oxford studies in early modern philosophy*, eds. Daniel Garber y Donald Rutherford (Oxford: Clarendon press, 2012), 105-134, especialmente 118-126; Laurence Vanin, *Leibniz & Hobbes: Réflexions sur la justice et la souveraineté* (Nice: Les éditions Ovidia, 2015), y Paul Rateau, «Leibniz, Hobbes et le problème de la justice vindicative», en *Leibniz lecteur de Hobbes*, dirs. Éric Marquer y Paul Rateau (Canada: Les presses de l'Université de Montréal-Vrin, 2017), 251-279. Para una interpretación alternativa de la lectura que Leibniz hace de ciertas tesis jurídico-políticas de Hobbes –tendientes, más bien, a destacar una conciliación, al menos parcial, entre ambos–, cf. Ursula Goldenbaum, «It's love! Leibniz's foundation of natural law as the outcome of his struggle with Hobbes' and Spinoza's naturalism», op. cit. Para un estudio comparativo de otros aspectos de las doctrinas éticas, jurídicas y políticas de Hobbes y Leibniz, cf. Luca Basso, «Leibniz, critique de Hobbes. La politique moderne entre liberté et souveraineté», en *Leibniz lecteur critique de Hobbes*, dirs. Éric Marquer y Paul Rateau (Canada: Les presses de l'Université de Montréal-Vrin, 2017), 295-306, y Mogens Lærke, «Conciliation avec le Léviathan. La correspondance Leibniz-Hobbes», en *Leibniz lecteur critique de Hobbes*, dirs. Éric Marquer y Paul Rateau (Canada: Les presses de l'Université de Montréal-Vrin, 2017), 281-294.

16 «H. Grot. Proleg. introducit Carneadem asserentem justitiam aut nullam aut summam esse stultitiam, quoniam sibi noceat alienis commodis consulens. Grotius negat stultum esse alienis commodis suo damno consulere. Ego non dubito quin hoc stultum sit, adeo ut nisi hoc sit stultum nihil sit stultum. Quid est enim obsecro stultitia nisi negligentia [...] propriæ utilitatis» (*Elementa juris naturalis* (1669-1670 (?)), A VI, 1, 431. Las cursivas son de Leibniz. Para un comentario más detallado de la crítica de Leibniz a Grotius, cf. Gregory Brown, «Leibniz's moral philosophy», op. cit. (1995), 413-417 y Francesco Piro, «Leibniz and ethics: the years 1669-72», op. cit., 147-155.

El argumento de Leibniz contra Grotius es interesante en la medida en que, integrando la tesis de Hobbes, él considera que la utilidad personal no puede ser desestimada como un elemento constitutivo de la justicia. Por medio de la formulación de un segundo argumento, Leibniz profundiza su crítica a Grotius: Leibniz piensa que, en el fondo, en la hipótesis dicotómica de Grotius entre utilidad personal y utilidad del otro, éstas no se entorpecen mutuamente. En otras palabras, Leibniz reprocha a Grotius que su razonamiento descansa en un falso dilema, ya que utilidad personal y utilidad del otro son conciliables. En palabras de Leibniz:

Concedamos que la justicia sea un estado que no perjudica a nadie si no existe la necesidad de hacerlo. Sin embargo, debe añadirse algo más: un hombre justo debe no solamente abstenerse de perjudicar a otro si no hay necesidad de hacerlo, sino que, además, debe ayudarlo, primero, cuando puede aliviar la miseria del otro, sin perjudicarse a sí mismo; segundo, cuando él puede compensar la pérdida de utilidad del otro sin que desaparezca la suya propia, y, tercero, cuando él puede procurar la utilidad del otro sin perder la propia¹⁷.

La justicia consiste, entonces, en una conciliación del mutuo beneficio de los sujetos: esto quiere decir que cada uno ha de procurar la utilidad y el impedimento de la miseria tanto personales como del resto. De ahí que, consecuentemente, Leibniz caracterice la justicia como «un esfuerzo [*conatus*]

17 «Ut ergo justitia sit animus nemini sine necessitate damnosus, sed addendum adhuc est aliquid. Nimirum justus non tantum non nocere alteri debet, sine necessitate sua, sed et juvare alterum, primum cum sine miseria sua alterius redimire potest, deinde cum sine cessatione lucri sui damnum alterius redimire potest, tertio cum sine cessatione lucri sui alteri lucrum quærere potest» (*Elementa juris naturalis*, A VI, 1, 433). Cf. también A VI, 1, 435 y *Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen* (1670-1671 (?), §14, A VI, 1, 541).

incesante hacia la felicidad común, preservando la propia»¹⁸. Unilateralmente, la justicia puede ser definida entonces –desde una perspectiva aristotélica– como «la prudencia de ayudar o perjudicar a otro»¹⁹. Por ello, conversamente, «no puede haber justicia sin prudencia»²⁰. A partir de ahí, Leibniz logra definir la justicia como

la prudencia de hacer el bien a los demás, ya sea no propiciando para nosotros mismos el bien a expensas de perjudicar a los demás de manera deliberada, ya sea no siendo nosotros mismos la causa de su mal [...] La voluntad propia ha de procurar la voluntad del otro de manera prudente²¹.

En este contexto, Leibniz encuentra en el concepto de amor un componente fundamental de la definición de la justicia. En efecto, puesto que la justicia consiste en la *moderación de los*

18 *Elementa juris naturalis*, A VI, 1, 454. En escritos posteriores, Leibniz hará un uso más amplio de esta tesis, relacionándola con su emblemática idea del perspectivismo, a manera de principio de la ética y de la política. Por ejemplo, en un escrito intitulado *Sobre la generosidad*, Leibniz establece como condición de la felicidad el hecho de poder situarse en el lugar del otro: «Debemos ser parte del bien de aquellos que nos rodean, del mismo modo que lo somos del nuestro, sin buscar nuestras comodidades e intereses en aquello que es contrario a la felicidad común: en una palabra, debemos pensar en aquello que los demás desean de nosotros, y lo que nosotros mismos deseáramos si nos pusiéramos en su lugar [...]» («Nous devons prendre part à bonheur de ceux qui nous environnent, comme au nôtre, ne cherchant pas nos aises ni nos intérêts dans ce qui est contraire à la félicité commune: enfin nous devons songer à ce que le public souhaite de nous et que nous souhaiterions nous-mêmes si nous nous mettions à la place des autres [...]») (*Sur la générosité* (1686-1687 (?)), A VI, 4-C, 2723). Cf. también *La place d'autrui* (1679 (?)), A IV, 3, 903). Para un análisis de estos pasajes y otros semejantes, cf. Luca Basso, «Félicité commune et inquiétude dans la pensée politique de Leibniz», en *Leibniz en 1716: une dernière philosophie?* (= *Les études philosophiques* 3, 2016), 443-454 e *ibid.*, «Politique et éthique chez Leibniz», en *Leibniz: Lectures et commentaires*, dirs. Mogens Lærke, Christian Leduc y David Rabouin (Paris: Vrin, 2017), 191-206. Sobre el concepto de felicidad en Leibniz, cf. Guido Aceti, «Indagini sulla concezione leibniziana della felicità», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 49, n.º 2 (1957): 99-145, <https://www.jstor.org/stable/43067584>.

19 *Elementa juris naturalis*, A VI, 1, 433.

20 *Elementa juris naturalis*, A VI, 1, 461.

21 «Iustitia est prudentia in efficiendo aliorum bono aut non efficiendo malo boni sui hac animi declaratione efficiendi, aut mali sui non efficiendi [...] causa [...] Voluptas propria ab aliis procurata pro prudenter tentata aliena » (*Elementa juris naturalis*, A VI, 1, 435). Cf. Mogens Lærke, «The golden rule: aspects of Leibniz's method for religious controversy», en *The practice of reason: Leibniz and his controversies*, ed. Marcelo Dascal (= *Controversies* 7, Amsterdam y Philadelphia: John Benjamins publishing company, 2010), 297-319.

afectos, y dado que cada uno ha de velar tanto por la utilidad propia como por la del resto, Leibniz descubre en el concepto de amor el rasgo esencial que permite identificar las acciones justas: «lo que es justo es la proporción entre el amor a uno mismo y al prójimo»²². Leibniz concibe la justicia, en definitiva, como la expresión del producto resultante de la utilidad personal y la del otro, y que ha de estar fundada, por ello, en un amor proporcional. Por ello si, desde una perspectiva aristotélica, Leibniz considera que «la prudencia no puede separarse de nuestro propio bien»²³, es en un tono más utilitarista que kantiano que se devela el principio rector de –lo que podemos llamar– la ética leibniziana: «es necesario que todo deber sea útil»²⁴. El bien y la utilidad personales y el bien y utilidad del otro pregonados por Hobbes y Grotius, respectivamente, son así dos condiciones de la definición de la justicia y que, en vez de excluirse, Leibniz muestra como compatibles.

Aunque en términos generales la propuesta de Leibniz responde a –lo que ha sido correctamente denominado por André Robinet– un enfoque nominal (*approche nominale*)²⁵, él apela a la experiencia para justificar, propiamente tal, su definición del concepto de amor. Como explica Leibniz:

22 *Elementa juris naturalis*, A VI, 1, 455. Como han destacado algunos comentaristas, es muy probable que Leibniz haya, si no heredado, al menos reformulado algunas ideas del padre Friedrich Spe de las que él se habría servido para definir el concepto de justicia. Dan testimonio de la posible influencia de Spe sobre Leibniz las siguientes piezas: Leibniz a Morell, 10 de diciembre de 1696, G (I), 104; Leibniz a Nicaise, 19 de agosto de 1697, A II, 3, 367-371, y *Théodicée*, §96, GP VI, 156. Sobre la relación entre Leibniz y Spe, el lector puede consultar los siguientes estudios: Frederick Lieder, «Friedrich Spe and the *Théodicée* of Leibniz», *The journal of English and Germanic philology* 11, n.º 2 (1912): 149-172, <https://www.jstor.org/stable/pdf/27700156.pdf>; Émilienne Naert, *Leibniz et la querelle du pur amour*, op. cit.: 199-209; Robert Mulvaney, «The early development of Leibniz's concept of justice», op. cit.: 67-69, y Sarah Carvallo, «Le calcul de Minerve. Dialogue entre Leibniz et Spee sur le principe de justice», *Studia Leibnitiana* 32, 2 (2000): 166-190, <https://www.jstor.org/stable/40694366>.

23 *Elementa juris naturalis*, A VI, 1, 461.

24 *Ibid.* Cf. también Leibniz a Conring, 13/21 de enero de 1670, A II, 1, 47. La interpretación utilitarista de la filosofía práctica de Leibniz ha sido subrayada –aunque, quizás, de manera desmesurada– por Jon Elster. Cf. Jon Elster, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste* (Paris: Éditions Aubier Montaigne, 1975). Las similitudes –escasas, pero verosímiles– entre la doctrina moral de Leibniz y la de Kant son, por otra parte, sugeridas por André Robinet. Cf. André Robinet, *Justice et terreur: Leibniz et le principe de raison* (Paris: Vrin, 2001).

25 Cf. André Robinet, *Justice et terreur: Leibniz et le principe de raison*, op. cit., 51.

no hay nadie que haga deliberadamente algo si no es por su propio bien, y, del mismo modo, nosotros buscamos el bien de aquellos que amamos debido al deleite que tenemos en virtud de su felicidad: así pues, amar es deleitarse en la felicidad del otro [...]»²⁶.

Amar no es, entonces, una condición externa a nuestro propio bien, así como tampoco un medio para obtener nuestra felicidad: el amor al otro nace de la utilidad personal misma y representa un fin en sí mismo²⁷. En otras palabras, «[...] el bien de otro puede ser un fin en sí mismo [es decir] puede ser buscado por sí mismo, cuando nos deleitamos en ello»²⁸. De esta manera, dado que «aquello en lo que nos deleitamos es buscado por sí mismo y ya que uno busca por sí mismo aquello en lo que nos deleitamos [...]»²⁹, amar a otro y buscar la felicidad propia no son sino una y la misma cosa³⁰. Con ello, Leibniz puede definir la justicia en base al concepto de amor, toda vez que, tal como éste, la justicia exige, a la vez, el bien propio y el del otro:

Como la justicia exige que el bien del otro sea buscado por sí mismo [y] como buscar por sí mismo el bien del otro es amar al otro, se sigue de ello que el amor pertenece a la naturaleza de la justicia. La *justicia* será el hábito de amar a los otros -es decir, de buscar el

26 «Nemo est qui ququam consultò faciat nisi sua boni causa, nam et quos amamus eorum bonum quærimus, delectationis nostræ causa, quam ex eorum felicitate capimus, amare enim est alterius felicitate delectari [...]» (*Elementa juris naturalis*, A VI, 1, 461).

27 Como, por lo demás, diversos autores han destacado. Cf. John Hostler, *Leibniz's Moral Philosophy*, op. cit., 47-54; Gregory Brown, «Leibniz's moral philosophy», op. cit. (1995): 423-429 e ibid., «Leibniz's moral philosophy», op. cit. (2011): 223-227; Patrick Riley, *Leibniz' Universal Jurisprudence. Justice as the charity of the wise*, op. cit.: 141-198; Paul Rateau, *La question du mal chez Leibniz. Fondements et élaboration de la Théodicée*, op. cit.: 82-92, y Mogens Lærke, «Leibniz on Spinoza's political philosophy», op. cit., 312-314.

28 «[...] bonum alienum sit idem cum nostro, et tamen propter se expetatur. Potest enim alias bonum alienum esse nostrum [...] quando jucundum est» (*Elementa juris naturalis*, A VI, 1, 464).

29 «Nam omne jucundum per se expetitur, et quicquid per se expetitur jucundum est [...]» (*Elementa juris naturalis*, A VI, 1, 464).

30 La definición del amor como deleite en la felicidad del otro figurará con recurrencia en los escritos de Leibniz. Cf. Leibniz a Burnett, 8/18 de mayo de 1697, GP III, 206-207; Leibniz a Nicaise, 19 de agosto de 1697, A II, 3, 367-371; Leibniz a Coste, 4 de julio de 1706, GP III, 382-386, e ibid., (suplemento de la carta), GP III, 386-389.

bien de los otros por sí mismo- [esto es] de deleitarse en el bien de los otros- en la medida en que ello pueda hacerse de manera prudente³¹.

Así, toda vez que, cuando uno se deleita en el bien o felicidad del otro, uno busca, por ello mismo, ese bien o felicidad, el amor se convierte en una condición de la justicia: como observa Paul Rateau, «la verdadera justicia es amor, y el verdadero amor es justicia»³². Dado este cuadro, Leibniz puede definir la justicia como «la virtud del amor o amistad»³³. Siguiendo esta premisa de inspiración platónica³⁴ y sobre la base de la conciliación que ha de existir entre utilidad personal y utilidad del otro, Leibniz concluye: «amamos a aquél cuya felicidad nos es placentera»³⁵. De manera general, la justicia corresponde a «la disposición de amar a los otros [...] en la medida en que se haga prudentemente»³⁶.

Leibniz ha, entonces, descubierto el elemento central en la definición de la justicia: el amor. Este descubrimiento *encubre*, sin

31 «Cum ergo bonum alienum iustitia exigit per se expeti, cum per se expeti bonum alienum, sit alios amari, sequitur de natura iustitiæ esse amorem. *Iustitia* ergo erit habitus amandi alios (seu per se expetendi bonum alienum, bono alieno delectandi) quosque per prudentiam fieri potest [...]» (*Elementa juris naturalis*, A VI, 1, 465. Las cursivas son de Leibniz).

32 Paul Rateau, *La question du mal chez Leibniz: Fondements et élaboration de la Théodicée*, op. cit., 367.

33 *Elementa juris naturalis*, A VI, 1, 455.

34 De hecho, en los mismos *Elementos del derecho natural*, Leibniz alude a la filosofía de Platón y de los platónicos, para quienes «no hay nada más valioso, necesario y urgente que el amor» (*Elementa juris naturalis*, A VI, 1, 481). Aunque sin referirse a la doctrina platónica del amor, Leibniz no dejará de reconocer en la filosofía de Platón una fuente de inspiración para la elaboración de su propia doctrina moral: cf. Leibniz a Huet, marzo de 1679, A II, 1, 698-699 y Leibniz a Rémond, 11 de febrero de 1715, GP III, 637. Para una comprensión detallada de las relaciones entre la moral de Leibniz y la filosofía de Platón, cf. Patrick Riley, *Leibniz' universal jurisprudence. Justice as the charity of the wise*, op. cit., 22-34 e ibid., «Leibniz on natural law in the *Nouveaux Essais*», en *Leibniz selon les Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, dirs. François Duchesneau y Jérémie Griaud (Montreal-Paris: Bellarmin-Vrin, 2006), 277-289. Para un examen general de la influencia de Platón en el pensamiento de Leibniz, cf. Christia Mercer, *Leibniz's metaphysics: Its origins and development* (New York: Cambridge university press, 2001) e ibid., «The platonism at the core of Leibniz's philosophy», en *Platonism at the origins of Modernity: Studies on Platonism and early modern philosophy*, eds. Douglas Hedley y Sarah Hutton (= *Archives internationales d'histoire des idées/International archives of the history of ideas*, 196: Dordrecht - Boston - London: Springer, 2008), 225-238.

35 *Elementa juris naturalis*, A VI, 1, 457.

36 *Elementa juris naturalis*, A VI, 1, 465.

embargo, una marcada ambivalencia y que se refleja –como lo advertimos y explicamos en la introducción– en una escisión o bifurcación poligráfica: si, por una parte, Leibniz se encargará de divulgar entre algunos de sus interlocutores el valor de su definición de la justicia que él ha alcanzado en sus *Elementos del derecho natural* (escritos expositivos), por otra, él no dejará de manifestar o, al menos, insinuar frente a otros interlocutores, así como en sus escritos de uso privado, las dificultades que su método analítico reviste, y que sugieren una colisión entre dicho método y la experiencia (escritos aporéticos).

2. El precipicio del abismo: «Dios no ama a todos los hombres». La escisión o bifurcación poligráfica: valor y dificultades de la definición de la justicia basada en el amor

Paralelamente a la redacción de los *Elementos del derecho natural*, Leibniz divulga y extiende entre algunos interlocutores los resultados de su investigación allí realizada: Antoine Arnauld, Herman Conring y Lambert Van Velthuysen se convierten así en los testigos del valor y dificultades del descubrimiento de Leibniz, sintetizado en la definición de la justicia como amor.

En la correspondencia con el jurista holandés Lambert Van Velthuysen, Leibniz se limita a exponer las tesis y definiciones del concepto de justicia que él ya ha alcanzado. Además de destacar la importancia de la conciliación entre las doctrinas jurídico-políticas de Hobbes y Grotius, y subrayar la solidez de numerosos principios del derecho natural que ambos han establecido³⁷, Leibniz evoca la definición de la justicia a partir del concepto de amor: «yo defino 'hombre justo' como aquel que ama a todos los hombres: el amor es

37 Cf. Leibniz a van Velthuysen, 6/16 de abril de 1670, A II, 1, 63.

deleitarse en el bien del otro»³⁸. Y en una carta posterior, repitiendo la fórmula, él señala las ventajas de su descubrimiento, las que le han permitido demostrar los teoremas del Derecho natural:

Yo defino al hombre bueno como aquel que ama a todos los hombres: amar es deleitarse en la felicidad del otro. El derecho es el poder del hombre bueno [...] A partir de estas definiciones, yo he podido demostrar todos los teoremas del Derecho natural³⁹.

Vis-à-vis del intercambio epistolar con Lambert Van Velthuysen, la correspondencia con Herman Conring no refleja un avance substancial en relación con la definición de la justicia. Sin embargo, el valor de ella es que Leibniz recalca allí la importancia de dos condiciones metafísico-teológicas de la justicia, a saber, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma: «puesto que es evidente que Él [i.e. Dios] no es siempre un castigador en esta vida, debe haber otra más allá de ésta: es decir, es necesario que *haya un Dios y que el alma humana sea inmortal*»⁴⁰. Esta observación de Leibniz no resulta en lo absoluto inocua, pues es la garantía de la existencia de Dios la que, al hacer permeable la definición de la justicia a la teología, va a motivar su reflexión con relación a la (in)compatibilidad entre la definición de la justicia y la existencia del mal en el mundo: si hay mal e injusticias en el mundo, ello no obsta, sin embargo, que Dios sea justo, puesto que hay otra vida en la que Él recompensa tales injusticias⁴¹. Pero subsiste

38 «*Justum* definio, qui amat omnes. *Amor* est voluptas ex bono alieno» (Leibniz a van Velthuysen, 5 de mayo de 1671, A II, 1, 164).

39 «*Virum bonum* definio qui amat omnes[;] *Amare* alterius felicitate delectari. *Jus* potentia viri boni [...] *Ex his* definitionibus omnia *jurisnaturalis* theoremata a me demonstrantur» (Leibniz a van Velthuysen, 7 de junio de 1671, A II, 1, 198).

40 «*cumque* sensu manifestum sit eum non esse semper vindicem in hac vita, superesse aliam, id est esse aliquem *Deum*, et *humanam animam esse immortale*» (Leibniz a Conring, 13/23 de enero de 1670, A II, 1, 47. Las cursivas son de Leibniz).

41 Sin enumerar exhaustivamente los pasajes en que Leibniz insiste en considerar la existencia de Dios –así como la inmortalidad del alma– como condición de la justicia –sin asociarla, empero, al problema del amor de Dios–, nos remitimos a indicar algunos de sus escritos de juventud en los cuales él evoca esta exigencia: cf. *Nova methodus*, §90, A VI, 1, 344-345; *Confessio naturae contra atheistas* (1668-1669), A VI, 1, 492-493; Leibniz a Spitzel, 10/20 de febrero de 1670, A II, 1, 54-55, y *Elementa juris naturalis*, A VI, 1, 431.

un problema: si Dios es todopoderoso y sumamente bueno, y, por lo mismo, justo, entonces –dada la definición de la justicia– Él ama a todos los hombres: pero ¿por qué, si Dios ama a todos los hombres, existen en *esta vida* injusticias que Él, en virtud de su omnipotencia, podría erradicar? Si esta pregunta no figura en los *Elementos del derecho natural* (escrito programático), así como tampoco en los intercambios recientemente examinados con Van Velthuysen y Conring (escritos expositivos), ella aparecerá –aunque sólo insinuada o de soslayo– en otros textos (escritos aporéticos): además de estar enunciada en *Sobre la omnipotencia y omnisciencia de Dios y la libertad del hombre* de 1670-1671 (?), ella figurará en la célebre carta que Leibniz envía al teólogo jansenista Antoine Arnauld en noviembre de 1671. Este conjunto de textos puede considerarse, desde este punto de vista, como un ejercicio propedéutico que condujo a Leibniz a redactar la *Confessio Philosophi*⁴².

En su carta a Arnauld, el joven Leibniz, intentando entrar en contacto con su interlocutor, da a conocer a éste un estado de cuenta detallado de los resultados de las investigaciones que él, hasta ese momento, ha logrado. Dentro de los temas que él ahí aborda, el derecho tiene un lugar prominente. Leibniz reproduce su definición del hombre justo o bueno como aquel que ama a todos los hombres, así como la del amor como deleite en la felicidad del otro, e insiste sobre el hecho de que, a partir de estas definiciones, él puede deducir todos los teoremas del derecho natural⁴³. Pero es aquí donde Leibniz se permite introducir algunas tesis adicionales que anuncian el problema del amor de Dios, al concebir el amor, tanto de Dios como de los seres humanos, como una condición de importe universal. Leibniz se refiere, en primer lugar, al amor de los seres humanos en los siguientes términos:

42 Es en este sentido que –como han destacado diversos autores– el valor funcional de la correspondencia de Leibniz es que esta puede ser entendida como un laboratorio filosófico o de pensamiento. Y es en este mismo contexto que cobra relevancia su célebre confesión: «quien sólo me conoce por lo que he publicado no me conoce» (Leibniz a Vincent Placcius, 21 de febrero/2 de marzo de 1696, A II, 3, 139).

43 Cf. A II, 1, 279-280. Cf. también Leibniz a Johann Friedrich, 21 de mayo de 1671, A II, 1, 171.

[...] al amar a todos los hombres, el hombre justo se esfuerza por el bien de todos, incluso cuando no puede [...] toda obligación se resuelve en el esfuerzo más alto: lo mismo es amar a todos los hombres que amar a Dios [...] Más aún: es lo mismo amar verdaderamente o ser sabio y amar a Dios por sobre todas las cosas, es decir, amar a todos los hombres, esto es, ser justo⁴⁴.

Sobre la base de relaciones de equivalencia entre, por una parte, 'hombre justo' y 'hombre que ama a todos los hombres' y, por otra, 'amar a todos los hombres' y 'amar a Dios', Leibniz afirma que «es lo mismo amar verdaderamente o ser sabio y amar a Dios por sobre todas las cosas, es decir, amar a todos los hombres»: todas estas expresiones –sugiere él– equivalen a 'ser justo'. Una de tales equivalencias es, sin embargo, enigmática, si no problemática: la equivalencia 'amar a todos los hombres' y 'amar a Dios' parece apresurada y, en la misma medida, puede despertar una sospecha, pues, en rigor, ¿por qué no podría el hombre amar a Dios sin amar a los demás hombres, y viceversa? Pero existe una dificultad aún más desconcertante: ¿por qué Leibniz no enuncia explícitamente la premisa sobre la cual descansa tal equivalencia, a saber, que Dios ama a todos los hombres, tal y como el hombre justo ama o se esfuerza por amar a todos los hombres? En otros términos, ¿por qué Leibniz no declara que Dios ama a todos los hombres, si, en principio, nada parece impedir que Él, siendo todopoderoso, sea, *eo ipso*, el *más* justo? La imposibilidad de responder esta pregunta sugiere que Leibniz no suscribe la tesis según la cual Dios ama a todos los hombres. La continuación del pasaje confirma esta interpretación: para Leibniz, *Dios no ama –y no puede amar– a todos los hombres*. Sin afirmar explícitamente esta herética tesis, Leibniz alude, sin embargo, de manera indirecta a ella, al formular la siguiente hipótesis:

.....

44 «[...] justum, amantem omnes [...] necessario conari juvare omnes, etiam cum non potest [...] omnem obligationem summo conatu absolvi: idem esse amare omnes et amare Deum [...] imo idem esse vere amare, seu sapientem esse, et Deum super omnia amare, id est, omnes amare, id est, justum esse» (A II, 1, 280).

Si hay varios hombres a los que ayudar, pero que se obstaculizan entre sí, es necesario preferir aquel del cual se seguirá un bien total más grande: entonces, en caso de conflicto, permaneciendo todo lo demás igual, [es necesario] preferir el mejor, es decir, aquel que ama más el bien general. Así pues, aquel bien que se concentra en uno será multiplicado reflejándose en los demás, y, por consiguiente, haciendo el bien de uno, uno hará el bien de muchos. Más aún: en general, permaneciendo todas las cosas iguales, es necesario preferir aquel que es o que tiene lo mejor⁴⁵.

A partir de este cuadro hipotético en el que los hombres se obstaculizan entre sí, Leibniz sugiere que algunos deben ser preferidos en detrimento de aquellos que resultan, en virtud de esa preferencia, excluidos. A la luz del problema descrito en este cuadro hipotético, el problema que de éste emerge es que Dios *no podría* amar a todos los hombres: es necesario que, también o incluso Él, elija. En consecuencia, Dios podría amar a todos los hombres si, y sólo si, *a contrario*, ninguna elección que tenga por objeto una preferencia le fuese impuesta: tal prerrogativa va, sin embargo, contra la hipótesis misma. Por lo tanto, *ni siquiera* Dios puede amar a todos los hombres, ya que, desde el momento en que Él debe elegir o preferir ciertos hombres, no lo puede sino hacer en detrimento de los demás: Dios no «elige» a todos los hombres porque no puede. Y he ahí la consecuencia herética que se desprende de este caso hipotético en conjunción con la definición leibniziana de la justicia: si Dios no «elige» a todos los hombres, entonces Él no es justo, puesto que no satisface (siquiera) la condición que define al hombre justo, a saber, amar a todos los hombres. Tal es la herética paradoja arraigada en el abismo de todos los abismos: *Dios, el ser más poderoso y convocado, por ello mismo, a ser el más justo, no ama –porque no puede– a todos los hombres.*

45 «Si plures juvandi sibi obstant, praefendum esse unde sequatur bonum in summa majus: hinc in casu concursus, caeteris paribus, meliorem, id est, publici amantiorem. Nam quod in hunc conferetur, multiplicabitur reflexione in multos, ac proinde hunc juvando juvabuntur plures; imo in universum, caeteris paribus, praefendum, qui jam tum melius habet» (ibid.).

En su carta a Arnauld, Leibniz no devela, sin embargo, las dificultades que encierra su definición de la justicia fundada en el amor: él guarda silencio respecto del alcance de las consecuencias heréticas que se desprenden del contraste entre su definición de la justicia y la existencia del mal en el mundo. Y, no obstante lo anterior, la estrategia que Leibniz adopta para resolver esta aporía no es ceder frente al peso de la experiencia, abandonando su enfoque analítico estricto: por el contrario, él elabora una respuesta puramente racional para reivindicar la justicia divina (teodicea) en el mundo, justificando la existencia e, incluso, necesidad del mal en él.

La carta de Leibniz a Arnauld queda sin respuesta: Leibniz no encontró, entonces, en el teólogo jansenista un interlocutor con el cual él habría podido discutir la definición del concepto de justicia que acababa de establecer. Leibniz se vio, en consecuencia, forzado a «inventarse» un interlocutor para poner a prueba dicha definición. Este interlocutor no será otro que un cierto teólogo catequista –que hace las veces de testigo y objetor de las tesis ético-jurídicas y teológico-metafísicas de Leibniz– con el cual un cierto filósofo catecúmeno entra en diálogo. Ambos son los protagonistas de la *Confessio Philosophi*.

3. De la *Confessio Philosophi* a los escritos (aporéticos) preparatorios: una reconstrucción retrospectiva de la solución de Leibniz al problema de la justicia de Dios como amor divino

Tras su llegada a París hacia fines de marzo de 1672, Leibniz emprende la tarea de sistematizar su teoría de la justicia divina con el propósito de resolver las dificultades a las que él había intentado dar respuesta. En este contexto, sus intereses filosóficos sufren un ligero, pero decisivo giro, pues el tratamiento de los problemas metafísicos y teológicos no aparece ya estrictamente articulado con las

tareas diplomáticas y políticas que marcaron sus investigaciones en Mainz. La *Confessio Philosophi* es así el primer gran resultado de la reorientación teórica de su trabajo intelectual, consagrado, de aquí en más –aunque no sin intermitencias o matices– a un desarrollo que, sin ser incompatible con su proyecto irénico, no se subordina –o, al menos, no con la misma fuerza– a prescripciones de carácter político. En una palabra –y en un sentido más amplio– es en la capital francesa que Leibniz logra abrirse un espacio dentro del mundo filosófico y científico de su época⁴⁶.

En el inicio de la *Confessio Philosophi*, Leibniz enuncia la pregunta de si Dios es –o no– justo. Sin embargo, es en boca del teólogo catequista que él la formula: «¿piensa ud. que Dios es justo?»⁴⁷. Y es también él quien enuncia el principio del amor universal de Dios que se desprende de su justicia: «si Dios es justo, Él ama a los hombres»⁴⁸. La palabra vuelve al filósofo catecúmeno –portavoz de Leibniz–, quien reconoce la dificultad: «algunos lo han negado [...]»⁴⁹. Las consecuencias que Leibniz deduce de este problema son, precisamente, aquellas que, en la carta a Arnauld, él prefirió mantener bajo reserva. En voz del filósofo catecúmeno, Leibniz continúa:

Quando ellos añaden que Dios ama solamente a los elegidos, ellos hacen ver que Él ama más a unos que a otros –pues *elegir* es eso– y que, por consiguiente, ya que no todos podían ser salvados, aquellos que son menos amados [...] han sido *rechazados*⁵⁰.

46 Para un reporte detallado, profundo y preciso de las diferentes actividades y descubrimientos filosóficos y científicos, así como también de las relaciones interpersonales que marcaron la estada de Leibniz en París, me limito a aconsejar la monografía biográfica de Maria Rosa Antognazza, *Leibniz: an intellectual biography*, op. cit., 139-192.

47 Ibid.

48 Ibid.

49 A VI, 3, 116.

50 «Cum enim Deum electos tantum amare ajunt, satis inuunt, alios prae aliis amasse -hoc enim est *eligere*-, ac proinde cum non possent [...] saluari omnes: aliquos, minus amatos [...] fuisse *rejectos*» (A VI, 3, 117. Las cursivas son de Leibniz).

Es evidente, entonces, que Leibniz es consciente de la dificultad de admitir su propia definición de la justicia de Dios fundada en el amor. El principio según el cual Dios debe elegir ciertos hombres y rechazar otros –que es la hipótesis que él planteó en su carta a Arnauld– implica que Él no los ama a todos. Leibniz asigna al teólogo catequista la tarea de poner en evidencia la imposibilidad de admitir el dogma de un amor divino universal, si uno se ve forzado a conceder –en virtud de la experiencia– lo contrario, esto es, que Dios no ama a todos los hombres:

Si Dios se deleita en la felicidad de todos, ¿por qué no los ha hecho a todos felices? Si Él los ama a todos, ¿cómo es que Él daña a tantos? Si Él es justo, ¿cómo se revela Él tan *inicuo* que, de una materia *semejante en todo sentido*, con la misma arcilla, Él forma unos jarros destinados a un noble uso, y otros, a un uso despreciable?⁵¹.

La desgracia, el daño y la desigualdad que existen en el mundo contradicen el dogma según el cual Dios –comparado aquí con un artesano– ama a *todos* los hombres. La imposibilidad de admitir el amor universal de Dios revela un abismo cuya profundidad obliga a Leibniz a encarar una solución. La *Confessio Philosophi* puede, en definitiva, ser interpretada como un diálogo en el que Leibniz reconstruye sus propias vivencias en el descubrimiento desolador de este abismo. Por ello –como hemos ya anticipado⁵²–, la *Confessio Philosophi* no puede ser interpretada como un diálogo ficticio o imaginario: teólogo y filósofo son *ambos* Leibniz.

Ahora bien, contrario a toda expectativa que presuma la prevalencia de la facticidad y que implique renunciar a dar razón del mal

51 «Si Deus omnium felicitate delectatur, cur non omnes fecit felices; si amat omnes, quomodo tam multos damnat; si justus est, quomodo tam se *inaequalem* praebebat, ut ex materia *per omnia pari*, ex eodem luto alia vasa ad honorem, alia ad dedecus effingat» (A VI, 3, 117. Las cursivas son de Leibniz).

52 Cf. *supra*, introducción.

y la injusticia, la solución de Leibniz consiste en realzar el carácter racional de la jurisprudencia y, por tanto, de la justicia de Dios: si él no niega el indesmentible e insoslayable peso de la experiencia, ésta ha de someterse al canon impuesto por la razón, único principio posible de la universalización de la jurisprudencia. Mediante este procedimiento, Leibniz espera, entonces, invertir los pesos respectivos entre razón y experiencia colocados en la balanza: tal es el peculiar mérito de la *Confessio Philosophi*. Limitándonos a enunciar la estrategia dialéctica que Leibniz allí despliega⁵³, examinemos en detalle, de manera retrospectiva, cómo él llega a prepararla.

La solución al problema de la justicia divina –y, por lo tanto, del amor universal de Dios– que Leibniz propone en la *Confessio Philosophi* consiste en exculpar a Dios de la existencia del pecado, es decir, del mal moral. Para ello, él pone en obra una articulación de tesis metafísico -teológicas: I) Dios no es el autor del mal, sino que es la causa de él; II) 'ser autor' y 'ser causa' son conceptos distintos, pues ser autor implica la voluntad de querer; III) el mal tiene su raíz en las verdades eternas; IV) el mal no es real, sino que es una privación, y V) las verdades eternas no dependen de la voluntad de Dios, sino de su entendimiento⁵⁴. ¿De qué manera logra Leibniz articular estas tesis?

53 La mejor entrada para un análisis de esta cuestión es, indiscutiblemente, la monografía de Paul Rabeau, *La question du mal chez Leibniz: Fondements et élaboration de la Théodicée*, op. cit., 137-212. Para un estudio más sintético y desarrollado desde un enfoque estrictamente analítico de los problemas abordados por Leibniz en la *Confessio Philosophi*, cf. Robert Sleight, «Leibniz's first theodicy», *Philosophical perspectives* 10 (Metaphysics) (1996): 481-499, <https://www.jstor.org/stable/2216258>.

54 Es preciso señalar, sin embargo, que en –lo que se podría considerar– un breve apéndice de la *Confessio Philosophi* redactado en francés y que lleva por título *El autor del pecado* (1673 (?)), Leibniz critica esta solución, mostrando, en consecuencia, su insatisfacción respecto de ella: «[...] decir que Dios no es el autor del pecado [...] es una ilusión evidente: es un residuo de la filosofía visionaria de tiempos pasados [...] aquellos que dicen que Dios es autor de todo lo que hay de real o de positivo en el pecado, y que confiesan que Dios es el autor de la ley, y que niegan, sin embargo, que Dios sea el autor del resultado de estas dos cosas [...] convierten a Dios en autor del pecado sin decirlo, aunque aleguen hacer lo contrario» («[...] de dire que Dieu n'est pas l'auteur du péché [...] c'est une illusion manifeste : c'est un reste de la philosophie visionnaire du temps passé [...] ceux qui disent que Dieu est auteur de tout ce qu'il y a de réel ou de positif dans le péché, et qui avouent que Dieu est auteur de la loi, et qui nient pourtant que Dieu est l'auteur du résultat de ces deux choses [...] font Dieu auteur du péché sans le dire, quoiqu'ils protestent de faire le contraire» (*L'auteur du péché*, A VI, 3, 150-151)).

Como hemos indicado⁵⁵, si Leibniz hace de sus intercambios epistolares con Lambert Van Velthuysen, Herman Conring y Antoine Arnauld un laboratorio filosófico o de pensamiento en el que él pone a prueba la definición de la justicia que él desarrollaba paralelamente en los *Elementos del derecho natural*, él no menciona allí las dificultades que se siguen de su definición: de manera cautelosa, Leibniz decide no hacer alusión a tales dificultades. Sin embargo, él no las oculta: tales dificultades son el corazón de uno de los escritos aporéticos que Leibniz compuso durante el mismo período, a saber, *Sobre la omnipotencia y omnisciencia de Dios y la libertad del hombre*. En este escrito de carácter privado⁵⁶, la incoherencia entre la razón –sobre la cual se fundan las definiciones leibnizianas de justicia y amor– y la experiencia –que evidencia la existencia del mal en el mundo como un hecho incontestable– es descrita por Leibniz en los siguientes términos:

Entre todas las cuestiones que atormentan al género humano, ninguna ha sido examinada con más pasión, retomada con más frecuencia, y discutida con más riesgo y ferocidad que la siguiente: ¿Cómo la libertad del hombre, el castigo y la recompensa pueden existir, supuestas la omnipotencia y la omnisciencia de un Dios que gobierna todas las cosas?⁵⁷.

La pregunta apunta a develar dos incompatibilidades: la existencia de un Dios todopoderoso y omnisciente con, por una parte, la libertad de los hombres y, por otra, el castigo y recompensa de los cuales éstos son susceptibles. La primera incompatibilidad puede en-

55 Cf. *supra*, sección 2 y *supra*, Nota 44.

56 Calificación sugerida por Paul Rateau. Cf. Paul Rateau, *La question du mal chez Leibniz: Fondements et élaboration de la Théodicée*, op. cit., 104.

57 «Unter allen Fragen, so das Menschliche Geschlecht verwirret, ist keine mit mehrer hize getrieben, öfter wiederhohlet, gefährlicher und grausamer ausgeübet worden als diese Strittigkeit: wie der mit der allmacht und allwißenheit des alles-regirenden Gottes der Freye wille des Menschen, Strafe und Belohnung, stehen könne» (*Von der Allmacht und Allwißenheit Gottes und der Freiheit des Menschen*, §1, A VI, 1, 537).

tenderse a partir de la dificultad de aceptar, a la vez, la omnisciencia de Dios y la libertad de los hombres, mientras que la segunda pone en duda –cualquiera sea la respuesta a la primera pregunta⁵⁸– la conjunción entre omnipotencia y omnisciencia divinas con el castigo y recompensa de los hombres. Así, la pregunta general enunciada por Leibniz recubre dos niveles: ontológico y moral. La distinción es importante puesto que, si bien ambos niveles se superponen, Leibniz los separa, y se propone, en primer lugar, dar una respuesta a la primera de ambas incompatibilidades. En el siguiente párrafo del mismo escrito, Leibniz consigna:

En efecto, aunque todos los pueblos y confesiones puedan hacerse esta primera pregunta [a saber] «¿cómo la predestinación divina puede existir en conjunción con la desdicha de los justos y la felicidad de los malvados?» ella ha provocado menos debate en público que en privado, ya que a los enemigos de la predestinación ya no les es permitido mostrarse⁵⁹.

El problema que Leibniz evoca en este pasaje arroja luz sobre la profundidad del abismo. Como muy bien explica André Robinet, está

[...] por una parte, la experiencia superabundante de males [...] y de bienes dispares [...] [y], por otra, esta idea de una razón general reguladora de una compensación armónica entre bien y males,

58 Pues –como bien observa Paul Rateau– «[...] haya necesidad o libertad es, en última instancia, la justicia de Dios lo que la existencia del mal pone en cuestión» («[...] qu'il y ait nécessité ou liberté, c'est en dernière instance la justice de Dieu que l'existence du mal remet en cause» (Paul Rateau, *Leibniz: La profession de foi du philosophe et autres textes sur le mal et la liberté (1671-1677)*, ed. P. Rateau (Paris: Vrin, 2019), introducción: «L'avocat de Dieu», 12)).

59 «Denn wiewohl die erste frage bey allen Volckern und Glaubens-Bekändtnüßen vorkommen kann: «wie doch bey gegenwertigen Elend der Frommen und Glück der Boshafften eine Göttliche Versehung statt habe», so hat doch solche, zwar in den gemüthern mehr, äußerlich aber soviel wesens nicht gemacht, dieweil die feinde der Versehung Gottes sich nicht viel blicken laßen dürfen» (*Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen*, §2, A VI, 1, 537).

permitiendo la conceptualización de hecho de la justicia humana en su relación con un concepto de justicia universal [...]»⁶⁰.

Como explica André Robinet, el peso de la experiencia muestra que la distribución de dones es inequitativa, y contraviene lo que la razón dictamina, según la cual los castigos y las recompensas debiesen ser conformes a la equidad: razón y experiencia entran entonces en conflicto. Sin embargo, lo que está puesto en duda no es sólo la existencia de una justicia divina, sino también la existencia misma de Dios. En efecto, como consigna Paul Rateau,

la experiencia sirve como punto de partida para la reflexión, o, más bien, la suscita: la existencia del mal [...] así como la imagen de un mundo injusto, con un orden invertido, en el que la virtud es castigada y el vicio recompensado [implican que] la idea misma de que pueda existir un gobernante divino está sujeta a cuestionamiento⁶¹.

La dificultad es delicada y, para responder a ella, Leibniz apela, precisamente, al postulado de la inmortalidad del alma humana, el

60 «[...] d'une part l'expérience surabondante des maux et [...] de biens disparates [...] [et] d'autre part cette idée d'une raison générale régulatrice d'une compensation harmonique entre maux et biens, permettant la conceptualisation de fait de la justice humaine dans son lien avec un concept de justice universelle» (André Robinet, *Justice et terreur. Leibniz et le principe de raison*, op. cit., 84-85).

61 «l'expérience sert de point de départ à la réflexion, où plutôt la suscite : l'existence du mal [...] ainsi que l'image d'un monde injuste, d'un ordre inversé, où la vertu est punie et le vice récompensé [impliquent que] l'idée même qu'il puisse exister un gouvernement divin est sujette à caution» (Paul Rateau, *La question du mal chez Leibniz: Fondements et élaboration de la Théodicée*, op. cit., 105). Nicolas Grimaldi apunta la misma idea: «la existencia del mal y de la imperfección hacen problemática no solamente la conciliación de la bondad de Dios con su poder, sino que es el sentido mismo de la racionalidad que está puesto en cuestión» («non seulement l'existence du mal et de l'imperfection rend donc problématique la conciliation de la bonté de Dieu avec sa puissance, mais c'est le sens même de la rationalité qui est mis en question» (Nicolas Grimaldi, «Rationalité et temporalité chez Leibniz», *Revue de métaphysique et de morale* 85, n.º 2 (1980): 180, https://www.jstor.org/stable/40902040#metadata_info_tab_contents). En todo caso, en una de sus tablas definicionales más completas –que dataría de 1702-1704, según la estimación de Louis Couturat, editor del compendio en el que dicho manuscrito fue publicado–, refiriéndose al mismo problema, Leibniz escribe: «[...] un cuestionamiento respecto del juicio de Dios equivale a poner a prueba a Dios mismo, como si uno pretendiese poner a prueba [el hecho/supuesto de] que hay un Dios o si Él es justo» («[...] provocatio ad divinum iudicium Dei tentatio est, id est, quasi quis tentare vellet, an Deus sit, vel an iustus sit» (*Table de définitions*, C, 507)).

que reestablece la compatibilidad entre la existencia de un Dios justo y la existencia del mal y de injusticias. Siguiendo el hilo argumentativo de *Sobre la omnipotencia y omnisciencia de Dios y la libertad del hombre*, Leibniz aclara:

[...] tal repartición, en apariencia injusta, de dones y bienes terrestres en esta vida no suprime [la existencia de] un Soberano sumamente sabio [...] todo este desarreglo se resolverá en otra vida en una armonía más perfecta [...] en virtud de la acción compensatoria del castigo y de la recompensa que corresponden [...]»⁶².

En consecuencia, es en virtud del postulado de la inmortalidad del alma que es posible comprender y aceptar que, a pesar de las apariencias, sí hay justicia y en qué consiste⁶³: si la justicia no aparece en esta vida, entonces ella aparecerá en otra, gracias a la compensación garantizada por Dios. La inmortalidad del alma y la omnipotencia y omnisciencia de un Dios (necesariamente) existente garantizan la aplicación de la justicia, que toma entonces la forma de una de sus especies: la justicia retributiva. Dicho de otro modo, puesto que (sí) hay injusticias (aparentes) en esta vida, toda vez que el alma es inmortal, y que, por consiguiente, existe otra vida regida por un Dios omnipotente y omnisciente, Dios no dejará de actuar de manera totalmente justa. Así, como bien explica Paul Rateau,

la repartición injusta, a primera vista, de los dones y bienes en esta vida no pondría en cuestión la sabiduría de Dios, ya que todas estas contrariedades serán compensadas a través de penas

62 «[...] daß solche dem ansehen nach unrichtige austheilung der Gaben und Welt-Güther dieses Lebens des allweisen Regirer nicht auffhebe [...] alle diese Verstimmung in einem andern Leben durch behörige Gegengriffe der Straffe und Belohnung gleicham nach [...] in eine weit vollkommene Harmony ersezet werde [...]» (*Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen*, §3, A VI, 1, 537).

63 Tal como -según ya vimos- Leibniz explica en una carta a Conring. Cf. Leibniz a Conring, 13/23 de enero de 1670, A II, 1, 47 (*supra*, nota 40).

y recompensas en la otra vida [...] La adversidad [que padece] la gente [que obra] bien y la prosperidad de los malvados serían temporales [y] la justicia, simplemente, quedaría diferida, porque ella se realiza perfectamente en la otra vida⁶⁴.

La injusticia terrenal no es sino injusticia en apariencia: desde el momento en que existe (un) Dios y que el alma (humana) es inmortal, el presunto carácter injusto de los dones y penas de las acciones desaparece, ya que las injusticias terrenales –parciales y aparentes– entran en una armonía que responde a la justicia universal. La justificación última de la existencia del mal y de la presunta ausencia del amor de Dios son compensadas en un más allá⁶⁵.

Y no es sino en el trasfondo del problema de la justicia de Dios como amor divino que Leibniz enfrenta el otro problema, esto es, el problema ontológico. En otras palabras, es a partir del problema moral relativo la incompatibilidad entre la existencia de un Dios todopoderoso y omnisciente con el castigo y la recompensa de los hombres que Leibniz intenta resolver la incompatibilidad restante, a saber, la de la omnipotencia y omnisciencia de Dios con la libertad del hombre. En el mismo párrafo, Leibniz agrega:

¿Cómo entonces estos castigos y recompensas pueden estar en conformidad con la equidad y exentos de parcialidad, si este Soberano omnisciente y regidor del mundo hace a través de

64 «la répartition injuste à première vue des dons et des biens en cette vie ne remettrait pas en cause la sagesse de Dieu, car toutes ces contrariétés seront, dans l'autre vie, compensées par des peines et récompenses [...] L'adversité des gens de bien et la prospérité des méchants seraient temporaires [et] la justice serait simplement différée, parce qu'elle s'accomplit parfaitement dans l'autre vie [...]» (Paul Rateau, *La question du mal chez Leibniz: Fondements et élaboration de la Théodicée*, op. cit., 105).

65 De manera general, podemos entonces decir -siguiendo a Paul Rateau- que «para Leibniz, la justicia no es otra cosa que la aplicación de las reglas de la armonía en el dominio moral» («la justice selon Leibniz n'est pas autre chose que l'application des règles de l'harmonie dans le domaine moral» (Paul Rateau, «Leibniz, Hobbes et le problème de la justice vindicative», op. cit., 279).

la distribución sorprendente de sus bienes que el castigo, la recompensa del otro o –como dicen los cristianos– la beatitud y el daño no puedan sino seguirse?⁶⁶.

En una palabra, si Dios es todopoderoso y omnisciente, ¿cómo y por qué los hombres son susceptibles de castigo y recompensa, si sus acciones son objeto de la presciencia divina? La respuesta a este problema consiste en develar el carácter sofisticado del argumento perezoso. Más allá de los detalles de la refutación del argumento –que no podemos abordar aquí⁶⁷–, remitámonos a mencionar la tesis que, en respuesta a tal argumento, Leibniz enuncia: «tú no debes acusar a la Providencia ni a Dios, sino que a ti mismo [es decir] a tu voluntad»⁶⁸. Por lo tanto, no es que uno peque porque deba (necesariamente) pecar, sino que uno peca porque quiere. Por ello, no estamos predestinados a pecar: el pecado depende de la voluntad. Así, Dios –omnisciente– sabe eternamente quién y cómo pecará, pero, si Él lo sabe, es porque Él conoce, *eo ipso*, nuestra voluntad. Es, entonces, la voluntad del hombre lo que condiciona la presciencia divina, y no al revés. Paul Rateau sintetiza con suma claridad la posición de Leibniz:

Presciencia divina y libertad no se oponen: por el contrario, la primera se apoya sobre las decisiones de la segunda. El mal previsto infaliblemente por Dios será el mal deseado expresamente por el hombre. El mal que yo hago me es entonces imputable y soy yo mismo quien, por mi propia acción, me «predestino» al daño

66 «Ist man auff die andre gefallen, wie den nun solche Straffen und Belohnung der Billigkeit gemäß, und von partheyligkeit entfernet seyn können, wann ja dieser all-weise Regent der Welt, durch die wunderliche austheilung seiner Gaben macht daß bey einem Straffe beym andern Belohnung, aber wie es die Christen nennen, Seeligkeit und Verdammung nicht wohl anders als folgen kan» (*Von der Allmacht und Allwißenheit Gottes und der Freiheit des Menschen*, §3, A VI, 1, 537).

67 Cf. *Von der Allmacht und Allwißenheit Gottes und der Freiheit des Menschen*, §§7-12, A VI, 1, 538-541.

68 «Darfst also weder versehen noch Gott, sondern dich selbst, sondern deinen willen anlagen» (*Von der Allmacht und Allwißenheit Gottes und der Freiheit des Menschen*, §13, A VI, 1, 542).

o a la beatitud. *No es la predestinación la que hace la voluntad, sino la voluntad la que hace la predestinación*⁶⁹.

En consecuencia, Dios *no* quiere los pecados⁷⁰. Es de esta manera que Leibniz logra reestablecer –como observa Paul Rateau– «las condiciones de la acción moral [...] y, con ella, la legitimidad de las sanciones pronunciadas por la justicia divina en esta vida y en la otra»⁷¹.

Conclusión: «Dios sí ama a todos los hombres»

La exégesis que hemos esbozado de la relación entre la carta de noviembre de 1671 de Leibniz a Arnauld y el comienzo de la *Confessio Philosophi*, redactada entre 1672 y 1673, es coherente con el desarrollo expositivo de *Sobre la omnipotencia y omnisciencia de Dios y la libertad del hombre*: la tesis problemática común que atraviesa estos tres escritos es que es difícil que Dios

69 «présence divine et liberté ne s'opposent pas : au contraire, la première s'appuie sur les décisions de la seconde. Le mal prévu infailliblement par Dieu sera le mal voulu expressément par l'homme. Le mal que je fais m'est donc imputable, et c'est moi-même qui, par mon action, me «prédestine» à la damnation ou à la béatitude. *Ce n'est pas la prédestination qui fait la volonté, mais la volonté qui fait la prédestination*» (Paul Rateau, *La question du mal chez Leibniz: Fondements et élaboration de la Théodicée*, op. cit., 111. Las cursivas son nuestras).

70 De hecho, Dios no puede querer los pecados, porque los pecados no son nada. Cf. *Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen*, §18, A VI, 1, 544-545. En su carta a Wedderkopf, Leibniz ensaya, sin embargo, una estrategia diferente. Al distinguir la voluntad del entendimiento, y so pretexto de satisfacer las condiciones de la armonía –que exige la existencia de contrarios–, Leibniz deduce que «los pecados son bienes, es decir, armónicos [...] ya que no hay ninguna armonía que no venga de los contrarios» («Peccata bona sunt, id est harmonica [...] Nulla enim nisi ex contrariis harmonia es» (Leibniz a Wedderkopf, mayo de 1671, A II, 1, 187)). Para un examen de algunas dificultades que Leibniz aborda en su carta a Wedderkopf, cf. Robert Sleight, «Leibniz's first theodicy», op. cit. y Maximiliano Escobar Viré, «La carta de Leibniz a Magnus Wedderkopf: el esquema necessitarista de 1671», *Revista de filosofía de la Universidad de Chile* 73 (2017): 29-47, <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/47645>. Esta discrepancia corrobora el carácter aporético y ensayístico de diversos escritos de Leibniz –cf. también *supra*, nota 54–, reafirmando, entonces, la necesidad de clasificar, en una categoría propia, ciertos escritos de Leibniz como aporéticos –por contraposición al resto, que pueden ser concebidos, ya sea como escritos programáticos, ya sea como escritos expositivos–.

71 «des conditions de l'action morale [...] et, avec elle, la légitimité des sanctions prononcées par la justice divine en cette vie et dans l'autre» (Paul Rateau, *La question du mal chez Leibniz: Fondements et élaboration de la Théodicée*, op. cit., 111).

sea justo si Él no ama a todos los hombres. El silencio de Leibniz frente a Arnauld no puede, entonces, ser considerado como un signo de que él haya ignorado o soslayado la existencia del abismo de todos los abismos: ya en ese entonces, Leibniz era perfectamente consciente de él. Aún joven, Leibniz se dirigía a un Arnauld detentor no solo de una reputación, sino de un poder político y religioso remarcable en el mundo intelectual de la época. Tal vez por ello, Leibniz prefirió actuar de manera cautelosa: él no podía permitirse indicar la existencia del abismo sin dar, al mismo tiempo, una respuesta –siquiera provisoria– para evitarlo. Leibniz escribió su carta a Arnauld *sabiendo* que había un abismo, pero no es sino cuando él cree conocer un camino para no caer en él que osa hacer la pregunta de si Dios ama o no a todos los hombres, y ello, más aún, en voz de un teólogo catequista, quien, en la *Confessio Philosophi*, cumple un papel de «portavoz adversario». Entre el descubrimiento del abismo y la valentía de indicar su existencia hay un desarrollo teórico que debía permanecer oculto: Arnauld no podía ser testigo del descubrimiento del abismo de todos los abismos. Un problema teológico de tal envergadura y que constituía, por ello, una herejía inexcusable, no podía serle revelado.

Pero, en definitiva, la cuestión es clara: así como no es sino en apariencia que no existe justicia en el mundo si uno juzga solo por la distribución de dones y castigos injusta –la que, empero, al ser recompensada en otra vida, restituye la justicia divina universal–, del mismo modo, no es sino *en apariencia* que Dios no ama a los hombres: dada la justicia de Dios, Él sí ama a todos los hombres. Si nos parece que Dios no ama a los hombres, es porque nosotros mismos no nos amamos a nosotros mismos y no amamos a nuestro(s) prójimo(s), es decir, si no somos justos. El amor de Dios no es el resultado de una predestinación inexorable, y mucho menos de un capricho que a Él podamos imputar: « [...] aquel que cree firmemente que es elegido, es

decir, valioso para Dios (porque ama a Dios firmemente) hace que él sea elegido»⁷².

En suma, en la filosofía de Leibniz, el amor constituye una facultad afectiva que viene no sólo a articular las demás facultades divinas (*i. e.* poder, conocimiento y voluntad)⁷³, sino que, más aún, las rige, y orienta toda acción de Dios. Como destaca André Robinet,

[...] el amor *se convierte en la primordialidad de las primordialidades: en cada una de sus líneas, la obra de Leibniz da testimonio de ello. Esta super-primordialidad* inspira las combinaciones de la Sabiduría, las decisiones de la voluntad [y] el acto del poder⁷⁴.

Después de todo, que la confesión de la doble vocación de Leibniz no nos parezca entonces extraña: «yo comienzo como filósofo, pero termino como teólogo»⁷⁵.

Bibliografía

1. Ediciones de las obras de Leibniz

A = *Sämtliche Schriften und Briefe*, editado por Preussischen Akademie des Wissenschaften [herausgegeben von der Berlin Branderburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen], Darmstadt

72 «quisquis se constanter credit electum, seu Deo carum, is se (quia Deum constanter amat) facit electum» (*Confessio Philosophi*, A VI, 3, 119). Y en una versión corregida del texto -fruto de las observaciones críticas que Stenius hizo de él-, Leibniz añade: «nadie puede creerse realmente valioso para Dios, si Dios no es valioso para él [...] no es suficiente que alguien crea ser valioso para Dios, si él no cree ser valioso para Dios porque ama a Dios» («nemo revera [se] Deo carum credere potest, nisi cui Deus carus [...] non sufficit alicquem se Deo carum credere, nisi se ideo Deo carum credat, quia Deum amat» (A VI, 3, 119, nota 5).

73 Un estudio de mi autoría sobre la doctrina de las facultades divinas en la metafísica de Leibniz será pronto publicado.

74 «[...] *l'amour devient la primordialité des primordialités, l'œuvre de Leibniz est là pour en témoigner d'une ligne à l'autre. Cette super-primordialitas inspire les combinaisons de la Sagesse, les décisions de la Volonté [et] l'acte de la Puissance*» (André Robinet, *Justice et terreur. Leibniz et le principe de raison*, op. cit., 92. Las cursivas son del autor). Cf. también *ibid.*, 156.

75 «Je commence en philosophe, mais je finis en théologien» (B III, 58).

-Berlin, 1923-..., citado como 'A', seguido del número de la serie, número del volumen y número de página.

B = Bodemann, Eduard. *Die Leibniz-Handschriften*. Hannover, 1889 [reimpresión G. Olms, 1966], citado como 'B', seguido del volumen y el número de página.

C = Couturat, Louis. *Opuscules et fragments inédits, extraits des manuscrits de la bibliothèque de Hanovre*, editados por Louis Couturat. Paris: Alcan, 1903 [reimpresión, Hildesheim: G. Olms, 1961], citado como 'C', seguido del número de página.

G = Grua, Gaston. *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*: publiés et annotés par Gaston Grua (2 tomos). Paris: Presses universitaires de France – Collection «Epiméthée», 1998 (segunda edición [1948: primera edición]), citado como 'G', seguido del número de tomo y número de página.

GP = Gerhardt, Carl Immanuel. *Die Philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, editados por Carl Immanuel Gerhardt (7 volúmenes). Berlin, 1875-1890 [reimpresión, Hildesheim: G. Olms, 1960-1961], citado como 'GP', seguido del número de volumen y número de página.

2. Estudios

Aceti, Guido. «Indagini sulla concezione leibniziana della felicità». *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 49, n.º 2 (1957): 99-145. <https://www.jstor.org/stable/43067584>.

Antognazza, Maria Rosa. *Leibniz: an intellectual biography*. New York: Cambridge University press, 2009.

Backus, Irena. *Leibniz: Protestant theologian*. United States: Oxford university press, 2016.

Baruzzi, Jean. *Leibniz et l'organisation de la terre*. Paris: Félix Alcan, 1907.

- Basso, Luca. «Félicité commune et inquiétude dans la pensée politique de Leibniz». *Leibniz en 1716: une dernière philosophie ?* (= *Les études philosophiques* 3, 2016): 443-454.
- Basso, Luca. «Leibniz, critique de Hobbes. La politique moderne entre liberté et souveraineté». En *Leibniz lecteur critique de Hobbes*, dirigido por Éric Marquer y Paul Rateau, 295-306. Canada: Les presses de l'Université de Montréal-Vrin, 2017.
- Basso, Luca. «Politique et éthique chez Leibniz». En *Leibniz: Lectures et commentaires*, dirigido por Mogens Lærke, Christian Leduc y David Rabouin, 191-206. Paris: Vrin, 2017.
- Belaval, Yvon. *Leibniz: Initiation à sa philosophie*. Paris: Vrin, 2005 [sexta edición: publicado originalmente como *Pour connaître la pensée de Leibniz* (1952 y 1962), y luego *Leibniz: Initiation à sa philosophie* (1969, 1975, 1984 y 2005)].
- Brown, Gregory. «Leibniz's moral philosophy». En *The Cambridge companion to Leibniz*, editado por Nicholas Jolley, 411-441. United Kingdom: Cambridge University press, 1995.
- Brown, Gregory. «Leibniz's moral philosophy». En *The Bloomsbury companion to Leibniz*, editado por Brandon Look, 223-238. London – New Delhi – New York – Sidney: Bloomsbury, 2011.
- Burgelin, Pierre. «Théologie naturelle et théologie révélée chez Leibniz». *Studia Leibnitiana Supplementa* 4, n.º 4 (1969): 1-20.
- Carvalho, Sarah. «Le calcul de Minerve. Dialogue entre Leibniz et Spee sur le principe de justice». *Studia Leibnitiana* 32, n.º 2 (2000): 166-190. <https://www.jstor.org/stable/40694366>.
- Elster, Jon. *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*. Paris: Éditions Aubier Montaigne, 1975.
- Escobar Viré, Maximiliano. «La carta de Leibniz a Magnus Wedderkopf: el esquema necesitarista de 1671». *Revista de filosofía de la Universidad de Chile* 73 (2017): 29-47. <https://revista-filosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/47645>.

Fichant, Michel. «Vérité, foi et raison dans la *Théodicée*». En *Lectures et interprétations des Essais de Théodicée de G.W. Leibniz*, editado por Paul Rateau, 247-262 (= *Studia Leibnitiana* 40). Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2011.

Gaudemar, Martine de. «Éthique et morale chez Leibniz». *Philosophie* 39 (1993): 60-82.

Gaudemar, Martine de. *Leibniz: De la puissance au sujet*. Paris: Vrin, 1994.

Goldenbaum, Ursula. «Leibniz as a Lutheran». En *Leibniz, mysticism and religión*, editado por Allison Coudert, Richard Popkin y Gordon Weiner, 169-192 (= *Archives internationales d'histoire des idées/International archives of the history of ideas* 158). Dordrecht: Springer, 1998.

Goldenbaum, Ursula. «It's love! Leibniz's foundation of natural law as the outcome of his struggle with Hobbes' and Spinoza's naturalism». En *The philosophy of the Young Leibniz*, editado por Mark Kulstad, Mogens Lærke y David Snyder, 189-201 (= *Studia Leibnitiana* 35). Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2009.

Goyard-Fabre, Simone. «La jurisprudence universelle selon Leibniz». En *Perspectives sur Leibniz*, dirigido por Renée Bouveresse, 133-149. Paris: Vrin, 1999.

Grimaldi, Nicolas. «Rationalité et temporalité chez Leibniz». En *Revue de métaphysique et de morale* 85, n.º 2 (1980): 178-192. https://www.jstor.org/stable/40902040#metadata_info_tab_contents.

Grua, Gaston. *Jurisprudence Universelle et Théodicée selon Leibniz*. Paris: Presses universitaires de France, 1953.

Grua, Gaston. *La justice humaine selon Leibniz*. Paris: Presses universitaires de France, 1956.

Hostler, John. *Leibniz's Moral Philosophy*. London: Duckworth, 1975.

- Johns, Christopher. *The science of Right in Leibniz's moral and political philosophy*. London – New Delhi – New York – Sidney: Bloomsbury, 2013.
- Lærke, Mogens. «The golden rule: aspects of Leibniz's method for religious controversy». En *The practice of reason: Leibniz and his controversies*, editado por Marcelo Dascal, 297-319 (= *Controversies* 7), Amsterdam y Philadelphia: John Benjamins publishing company, 2010.
- Lærke, Mogens. «Leibniz on Spinoza's political philosophy». En *Oxford studies in early modern philosophy*, editado por Daniel Garber y Donald Rutherford, 105-134. Oxford: Clarendon press, 2012.
- Lærke, Mogens. «Conciliation avec le Léviathan. La correspondance Leibniz-Hobbes». En *Leibniz lecteur critique de Hobbes*, dirigido por Éric Marquer y Paul Rateau, 281-294. Canada: Les presses de l'Université de Montréal-Vrin, 2017.
- Lieder, Frederick. «Friedrich Spe and the *Théodicée* of Leibniz». *The journal of English and Germanic philology* 11, n.º 2 (1912): 149-172. <https://www.jstor.org/stable/pdf/27700156.pdf>.
- MacDonald Ross, George. «Leibniz and the origin of things». En *Leibniz and Adam*, editado por Marcelo Dascal y Elhanan Yakira, 241-257. Tel Aviv: University publishing projects Ltd, 1993.
- Mercer, Christia. *Leibniz's metaphysics: Its origins and development*. New York: Cambridge university press, 2001.
- Mercer, Christia. «The platonism at the core of Leibniz's philosophy». En *Platonism at the origins of Modernity: Studies on Platonism and early modern philosophy*, editado por Douglas Hedley y Sarah Hutton, 225-238 (= *Archives internationales d'histoire des idées/International archives of the history of ideas* 196). Dordrecht – Boston – London: Springer, 2008.

- Mulvaney, Robert. «The Early Development of Leibniz's Concept of Justice». *Journal of the History of Ideas* 29, n.º 1 (1968): 53-72. <https://www.jstor.org/stable/pdf/2708465.pdf>.
- Mulvaney, Robert. «Divine Justice in Leibniz's «Discourse on Metaphysics»». *Studia Leibnitiana Supplementa* 14, n.º 3 (1975), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag: 61-82.
- Naert, Émilienne. *Leibniz et la querelle du pur amour*. Paris: Vrin, 1959.
- Naert, Émilienne. *La pensée politique de Leibniz*. Paris: Presses universitaires de France, 1964.
- Naert, Émilienne. «L'idée de religion naturelle selon Leibniz». En *Leibniz 1646-1716: Aspects de l'homme et de l'œuvre*, 97-104. Paris: Éditions Aubier-Montaigne, 1968.
- Neveux, Jean. «L'irénisme au temps de Leibniz et ses implications politiques». En *Leibniz 1646-1716: Aspects de l'homme et de l'œuvre*, 69-77. Paris: Éditions Aubier-Montaigne, 1968.
- Oberman, Heiko. *Lutero: un hombre entre Dios y el diablo* (versión española de José Luis Gil Aristu). Madrid: Alianza editorial, 1992.
- Piro, Francesco. «Leibniz and ethics: the years 1669-72». En *The young Leibniz and his philosophy (1646-76)*, editado por Stuart Brown, 149-167 (= *Archives internationales d'histoire des idées/International archives of the history of ideas* 166). Dordrecht - Boston - London: Springer, 1999.
- Rateau, Paul. *La question du mal chez Leibniz: Fondements et élaboration de la Théodicée*. Paris: Honoré Champion, 2008.
- Rateau, Paul. *Leibniz et le meilleur des mondes possibles*. Paris: Classiques Garnier, 2015.
- Rateau, Paul. «Le mal et la justice divine». En *Leibniz: Lectures et commentaires*, dirigido por Mogens Lærke, Christian Leduc y David Rabouin, 55-78. Paris: Vrin, 2017.

- Rateau, Paul. «Leibniz, Hobbes et le problème de la justice vindicative». En *Leibniz lecteur de Hobbes*, dirigido por Éric Marquer y Paul Rateau, 251-279. Canada: Les presses de l'Université de Montréal-Vrin, 2017.
- Rateau, Paul. *Leibniz: La profession de foi du philosophe et autres textes sur le mal et la liberté (1671-1677)*, editado (introducción, traducción y notas) por Paul Rateau. Paris: Vrin, 2019.
- Riley, Patrick. *Leibniz' Universal Jurisprudence. Justice as the charity of the wise*. Cambridge: Harvard university press, 1996.
- Riley, Patrick. «Leibniz on natural law in the *Nouveaux Essais*». En *Leibniz selon les Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, dirigido por François Duchesneau y Jérémie Griad, 277-289. Montreal-Paris: Bellarmin-Vrin, 2006.
- Robinet, André. *Justice et terreur: Leibniz et le principe de raison*. Paris: Vrin, 2001.
- Rösler, Claire 2017. «La théologie de Leibniz». En *Leibniz: Lectures et commentaires*, dirigido por Mogens Lærke, Christian Leduc y David Rabouin, 207-229. Paris: Vrin, 2017.
- Sève, René. *Leibniz et l'école moderne du droit naturel*. Paris: Presses universitaires de France, 1989.
- Sève, René. *Leibniz: Le droit de la raison*. Paris: Vrin, 1994.
- Silva, Camilo. «El anti-voluntarismo gestacional y la búsqueda de un fundamento racional del concepto de «justicia» en el joven Leibniz». En *La actualidad de Leibniz: Alcances y perspectivas sobre su obra filosófica y científica*, editado por Roberto Casales García, Luis Velasco y Paniel Reyes, 207-223. Granada: Nova Leibniz/Latina, 2020.
- Sleigh, Robert. «Leibniz's first theodicy». *Philosophical perspectives* 10 (Metaphysics) (1996): 481-499. <https://www.jstor.org/stable/2216258>.

Trueman, Carl. *Luther on the Christian life: cross and freedom*. Wheaton Illinois: Crossway books, 2015.

Vanin, Laurence. *Leibniz & Hobbes: Réflexions sur la justice et la souveraineté*. Nice: Les éditions Ovadia, 2015.

Zarka, Yves-Charles. «Leibniz lecteur de Hobbes: Toute-puissance divine et perfection du monde». *Studia Leibnitiana* 21 (1992): 113-128.

Zarka, Yves-Charles. «Le droit naturel selon Leibniz». En *La notion de nature chez Leibniz*, editado por Martine de Gaudemar, 181-192 (= *Studia Leibnitiana* 24). Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1995.

Enviado: 18 de noviembre de 2022

Aceptado: 27 de enero de 2023

