



SIMONE WEIL: A PROPÓSITO DE UN CENTENARIO

El estado de la cuestión: C. HERRANDO. **Reflexión y crítica:** M.C. DOLBY MÚGICA; A. DEL RÍO. **Ágora:** J.A. NICOLÁS; E. URTEAGA. **Didáctica:** V. STEENBLOCK.

Diálogo Filosófico

Revista cuatrimestral de Filosofía editada por Diálogo Filosófico¹

Director: José Luis Caballero Bono
Secretario: Juan José Raya Araque

COMITÉ CIENTÍFICO

Vittorio Possenti (Università degli Studi di Venezia), Erwin Schadel (Otto-Friedrich Universität Bamberg), Mauricio Beuchot (Universidad Nacional Autónoma de México), Adela Cortina (Universidad de Valencia), Jean Grondin (University of Montreal), Charles Taylor (McGill University), João J. Vila-Chã (Universidade Católica Portuguesa)

CONSEJO DE REDACCIÓN

Ildefonso Murillo (Universidad Pontificia de Salamanca), José M^a Vegas Mollá (Seminario Diocesano de San Petersburgo), Ignacio Verdú (Universidad Pontificia Comillas), Jesús Conill (Universidad de Valencia), Camino Cañón Loyes (Universidad Pontificia Comillas), Jorge M. Ayala (Universidad de Zaragoza), Miguel García Baró (Universidad Pontificia Comillas), Antonio Sánchez Orantos (Universidad Pontificia Comillas), Félix García Moriyón (Universidad Autónoma de Madrid), Juan Antonio Nicolás (Universidad de Granada), Juan J. García Norro (Universidad Complutense de Madrid), Agustín Domingo Moratalla (Universidad de Valencia), Manuel Sánchez del Bosque, Leonardo Rodríguez Duplá (Universidad Pontificia de Salamanca), Vicente Turin Cervera

COLABORADORES HABITUALES

Patricio García, Antonio Heredia, Carlos Díaz, Javier Oroz, Alicia Villar, Rogelio Rovira, Francisco Casanas, Pablo d'Ors Führer, Vicente D. García Marzá, Emilio Gines Martínez Navarro, Norberto Smig, Ignacio Quintanilla Navarro, Pedro Herráiz, Juana Sánchez Gey Venegas, Manuel Onol, M^a Carmen Dolby Múgica, José Luis Rozalén Medina, Pablo López López, Luis Andrés Marcos, Roberto Arechaga Burgos, Oscar González, María G. Amilburu, Antonio Bellella, Juan Manuel Rueda, Carmen Segura Perata

Administración: M^a Jesús Ferrero

Dirección y Administración DIÁLOGO FILOSÓFICO
Corredera, 1 - Apartado de Correos 121
28770 COLMENAR VIEJO (Madrid)
Teléfono (móvil): 610 70 74 73
Fax: 91 846 29 73

Información Electrónica: dialfilo@hotmail.com - dialfilo@telefonica.net
<http://www.ciudadredonda.org/filosofia/dialogo.htm>

Los artículos de esta revista son reseñados en *LATINDEX*, *The Philosopher's Index*, *Repertoire Bibliographique de la Philosophie*, *INIST* del CNRS, *ISOC* (Humanidades) del CSIC.

Edita: DIÁLOGO FILOSÓFICO - PUBLICACIONES CLARETIANAS

PRECIOS (2010)

Número suelto: 15 euros (IVA incluido)
Suscripción anual:
España: 52 euros (IVA incluido)
Extranjero: 59 euros (correo normal)

EN PORTADA
Simone Weil

I.S.S.N.: 0213-1196

Depósito Legal: M.259-1985

Ágora

La fe y el mal en el marco de la razón.

300 años de la publicación de la Teodicea de Leibniz¹

Juan Antonio Nicolás

Resumen

Las verdades de fe, el hecho del mal y los misterios y milagros son elementos analizados en la Teodicea que, en principio, se presentan como ajenos a la razón por muy diferentes motivos. En este trabajo se plantean dos cuestiones: primera, cuál es el modo en que Leibniz los incorpora dentro de su concepción de la racionalidad; segunda, qué modelo de racionalidad utiliza para incluir esos elementos bajo el ámbito de validez del principio de razón suficiente. Finalmente, se hace una valoración crítica de dicho modelo de racionalidad.

Palabras clave: Teodicea, racionalidad, principio de razón suficiente, fe-razón, hecho del mal, argumentación.

Key words: Theodicy, rationality, principle of sufficient reason, faith-reason, the fact of evil, argumentation.

Abstract

The truth of faith, the fact of evil, and mysteries as well as miracles are elements analysed in the Theodicy that in principle are presented as beyond reason on very different grounds. The present article poses two questions: first, what is the mode by which Leibniz incorporates them within his conception of rationalism? Second, what model of rationality does he use to include these elements within the sphere of validity of the principle of sufficient reason? Finally, a critical evaluation is made of this rationality model.

¹ Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación "Leibniz en español" (HUM2007-60118) financiado por el Ministerio de Ciencia e Investigación español.

1. *La Teodicea de Leibniz en el marco de la razón*

En 1710 publicaba Leibniz su *Teodicea*, como ejercicio dialéctico-filosófico para mostrar «la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal». Le precede un discurso preliminar sobre «la conformidad de la fe con la razón»². El sentido de toda la obra es llevar el orden de la razón a las cuestiones religiosas y teológicas. En el centro de estos problemas sitúa Leibniz la relación de la razón con las verdades de fe y el problema del mal como desafío para el modelo de racionalidad que construye Leibniz.

El sistema de racionalidad para Leibniz gira en torno al principio de razón suficiente, que a través de sus múltiples formulaciones aspira a tener un alcance universal³. Sin embargo, hay pasajes donde Leibniz alude a proposiciones, acontecimientos o incluso verdades «de los cuales no se puede dar razón»⁴. Esto sucede en tres ámbitos: verdades originarias o primitivas, primeros principios de la lógica y afirmaciones sobre la existencia del mundo exterior. Independientemente del problema de cómo hacer compatible estos límites del principio de razón con su exigencia de universalidad, en relación con la *Teodicea* interesa plantear la cuestión básica de si este ámbito de problemas plantea también excepciones a dicho principio, o bien todo el contenido de los múltiples temas que en ella aparecen son integrables bajo el principio de razón.

2. *La interrelación entre principio de razón y Teodicea*

En la interacción entre Principio de razón y Teodicea surgen multitud de problemas, algunos de los cuales fueron abordados explícitamente por Leibniz, puesto que representan posiciones de diversos autores que él quiso combatir y refutar. He aquí algunos de los problemas que se plantean de esta intersección: ¿Hay límites del princi-

pio de razón también en este ámbito práctico que sean señalados por Leibniz? ¿La justificación del mal que intenta en la Teodicea hace que éste quede subsumido dentro del principio de razón y por tanto «justificado» racionalmente? ¿Hay en Leibniz indicios de que el mal en última instancia es injustificable? ¿Tiene en Leibniz el planteamiento de este problema una dimensión exclusivamente cuantitativa (la menor cantidad de mal posible)? ¿Hay una distinción de responsabilidades respecto al mal entre Dios y el hombre (en Leibniz)? ¿Hay alguna diferencia en las posibilidades de justificación del mal entre el mal moral, el mal físico y el mal metafísico? ¿Hay algún sentido histórico en la superación (eliminación) del mal, en cuanto que pueda ser progresivamente disminuido?

De todas estas cuestiones vamos a abordar solamente algunas, que son las más relevantes para el tema de la relación entre principio de razón y Teodicea. Por un lado, desde el punto de vista de la *Teodicea*, todo el discurso preliminar está dedicado precisamente a la relación entre la razón y la fe, y en qué medida ambas son compatibles de cara al establecimiento de la verdad. En nuestro contexto, esta cuestión puede entenderse en términos de si la fe (las verdades de fe) constituyen algún tipo de excepción o limitación del principio general de racionalidad.

Por otro lado, desde el punto de vista del principio de razón, en la *Teodicea* es utilizado con frecuencia, bien en sus formulaciones más habituales, bien en alguna de sus versiones referidas al ámbito práctico. Especialmente relevante en este contexto, por el lugar central que ocupa en la Teodicea, es la formulación del principio de razón como «principio de lo mejor». También aparece con frecuencia, en relación con el anterior, la versión «principio de la conveniencia».

Siendo así, nos centraremos en el análisis de todo aquello que aparentemente queda al margen de la racionalidad, pero que forma parte de las discusiones de la Teodicea. En este análisis quedará de manifiesto cuál es el papel del principio de razón (en sus versiones «principio de lo mejor» y «principio de la conveniencia»), y con ello saldrán a la luz también los límites de la racionalidad en el planteamiento leibniziano.

De entrada, encontramos tres candidatos a ser límites del principio de razón desde el ámbito de la Teodicea: los misterios y milagros, las verdades de fe y la existencia del mal. Si alguno de estos problemas constituye realmente un ámbito donde el principio de razón no tiene vigencia, se habrán puesto de manifiesto los límites de la racionalidad para Leibniz; pero ahora, ya no se trata de límites

² LEIBNIZ, G.W.: *Essais de Théodicée*, en *Die philosophischen Schriften*, Bd. VI, C.I. GERHARDT (Hrsg.), Olms Verlag, Hildesheim-New York, 1978 [GP]. Próximamente se publicará una nueva traducción de la *Teodicea* (realizada por T. Guillén Vera) como vol. 10 de las *Obras filosóficas y científicas* de G.W. Leibniz [OFC], Comares, Granada, 2007ss.

³ Cf. NICOLÁS, J.A.: «Universalität des Prinzips vom zureichenden Grund», *Studia Leibnitiana*, 27 (1990), pp. 90-105; y *Razón, verdad y libertad en Leibniz*, Univ. Granada, 1993.

⁴ *De libertate*, F. de CAREIL (ed.): *Nouvelles lettres et opuscules inédits*, Paris, 1857, p. 181.

del ámbito teórico-cognoscitivo, como los señalados anteriormente (verdades originarias o primitivas, primeros principios de la lógica y afirmaciones sobre la existencia del mundo exterior). Ahora estaríamos ante limitaciones específicas del ámbito de la Teodicea, esto es, del ámbito racional-práctico de la acción divina y humana.

2.1. Falsos límites de la racionalidad: misterios y milagros

Los milagros y misterios son candidatos a quedar al margen del ámbito del principio de razón porque precisamente su propia definición expresa su opacidad a la razón: «El carácter de los milagros (tomados en el sentido más riguroso) es que no pueden ser explicados por las naturalezas de las cosas creadas»⁵. Ahora bien, Leibniz sostiene que tanto unos como otros no son *realmente* ámbitos del saber con una estructura y metodología ajena a la razón.

Para llegar a esta conclusión recurre Leibniz a dos distinciones: por un lado, la distinción entre punto de vista gnoseológico humano y divino; y por otro lado, la distinción entre lo que es contrario a la razón y lo que la sobrepasa.

Es necesario distinguir aquí dos problemas diferentes pero que se solapan. Por un lado, cuál es el fondo del asunto, es decir, si verdaderamente Leibniz admite la existencia de milagros y en qué cuestiones exactamente; y por otro lado, cuál es la posición gnoseológica del ser humano respecto al contenido de los milagros y misterios y cuál es el estatuto epistemológico de éstos.

2.1.1. En primer lugar ha de aclararse cuál es exactamente la *verdad última acerca de los milagros y misterios*, en el pensamiento leibniziano⁶. Esto sólo puede hacerse desde la perspectiva de la razón absoluta. Esta perspectiva es parcialmente alcanzable para el ser humano porque tienen una parte común: «El derecho universal es el mismo para Dios y para los hombres»⁷, por lo que ambos están sometidos a la misma legislación racional general. El hombre no puede ignorar estas leyes, pero tampoco Dios puede pasar por encima de ellas: «Dios no podría hacer nada sin razones, aun cuando obra milagrosamente»⁸. Y esto es esencial para el asunto que estamos tratando.

⁵ *Teodicea*, GP VI, p. 241.

⁶ Cf. BUZON, F. de: «Miracles et mystères dans les Essais de Théodicée», en *Studia Leibnitiana* (en prensa).

⁷ *Teodicea*, GP VI, p. 70.

⁸ *Teodicea*, GP VI, p. 240.

La razón «suprema y universal» o «razón en general» existe en el entendimiento divino. La razón humana es «esta porción de razón («portion de raison») de que se sirve el hombre para juzgar las cosas... Esta porción es conforme con el todo y no difiere de la que existe en Dios más que como una gota difiere del océano, o antes bien, como lo finito difiere de lo infinito»⁹. Así planteado, la diferencia entre la razón humana y la razón divina no es cualitativa, sino sólo cuantitativa: una es una parte de la otra, pero los principios que rigen ambas, o a los que ambas están sometidas son los mismos.

Desde este punto de vista, Leibniz distingue entre lo que contrario a la razón y lo que está por encima de ella: «Lo que es contrario a la razón es contrario a las verdades absolutamente ciertas e indispensables, y lo que está por encima de la razón es contrario solamente a lo que se acostumbra a experimentar o a comprender»¹⁰. Pues bien, el caso de los milagros y misterios es precisamente que superan la capacidad de comprensión del ser humano («de todo espíritu creado»), pero no así la de Dios: «Los misterios están por encima de la razón, pero no son contrarios a ella... Así pues, los misterios pueden sobrepasarla, pero no pueden ser contrarios a ella»¹¹.

La razón que pueden sobrepasar los misterios y milagros es «esa porción de razón» que es la razón humana, pero no pueden ser contrarios de ningún modo a la razón en su totalidad, esto es, a la razón absoluta propia exclusivamente de Dios. Así pues, frente a misterios y milagros Leibniz mantiene el valor absoluto de la razón como criterio y juez supremo de la verdad. Pero aquéllos no son *realmente* contrarios a la misma, no pueden ser una excepción o una violación de los principios de la razón. Su validez se mantiene a toda costa: «Los misterios sobrepasan nuestra razón, porque contienen verdades que no están comprendidas en este encadenamiento; pero no son contrarias a nuestra razón, ni contradicen a ninguna de las verdades a las que puede conducirnos este encadenamiento. No se trata, por tanto, aquí de la razón universal, que reside en Dios, sino de la nuestra»¹².

Esto significa que el acontecer milagroso o misterioso no altera *realmente* el orden de la razón en ningún caso, y por tanto, se puede seguir manteniendo la verdad de los mismos aunque la razón humana no alcance a *explicar el cómo* de este acontecer y por tanto,

⁹ *Teodicea*, GP VI, p. 84.

¹⁰ *Teodicea*, GP VI, p. 64.

¹¹ *Teodicea*, GP VI, p. 85.

¹² *Teodicea*, GP VI, p. 86.

no pueda explicitar la lógica de lo misterioso. La razón en cuanto «encadenamiento inviolable de verdades»¹⁵ se constituye en criterio supremo del devenir y del orden de lo natural: «Jamás una verdad puede ser contraria a la razón»¹⁴.

La propuesta de Leibniz es «rechazar las apariencias ordinarias cuando son contrarias a los misterios; y esto no se opone a la razón, porque incluso en las cosas naturales nos desengañamos a menudo de las apariencias por medio de la experiencia o de razones superiores»¹⁵. Lo misterioso es reconciliable con lo racional si se llega hasta el fondo, esto es, si se habla no desde la perspectiva de los fenómenos sino de la realidad¹⁶. Pero esta posibilidad no está al alcance humano.

En conclusión, se puede decir que los milagros y los misterios no son lo que parecen en primera instancia, sino que *en realidad* son reductibles al orden de la razón y de la verdad: «Jamás conocemos que haya disconformidad ni oposición alguna entre los misterios y la razón»¹⁷. No constituyen pues, excepción alguna a la validez universal del principio de razón suficiente.

2.1.2. En esta tesitura es importante aclarar en qué *relación gno-seológica queda el ser humano respecto a los contenidos de los misterios y los milagros*, o dicho al revés, qué estatuto epistemológico tienen dichos contenidos dentro de la estructura cognoscitiva humana.

El punto de partida es que de esos contenidos el ser humano no puede tener el grado máximo de conocimiento que sería la visión intuitiva de todas las conexiones y nociones que intervienen en los mismos. Para delimitar el nivel de conocimiento posible para el ser humano, Leibniz distingue entre cinco nociones: explicar, comprender, creer, probar y sostener.

Una cierta explicación de los misterios y milagros es posible, puesto que contienen verdades, y por tanto no hay una refracción total entre el entendimiento humano y estos contenidos. Se trata de una explicación imperfecta que no alcanza el grado de la comprensión en sentido estricto, ni mucho menos pueden ser probados: «Los misterios se pueden *explicar* tanto como es necesario para creerlos, pero no podemos *comprenderlos*, ni hacer entender *cómo* suceden;

de la misma manera que incluso en física explicamos hasta un cierto punto muchas cualidades sensibles, pero de una manera imperfecta, porque no las comprendemos. Tampoco nos es posible *probar* los misterios de la razón, porque todo lo que se puede probar *a priori*, o por la razón pura, se puede comprender»¹⁸.

¿En qué consistiría una comprensión perfecta? En poder dar razón *a priori* de las causas del evento: «El que prueba una cosa *a priori*, da razón de ella a través de la causa eficiente; y el que puede aportar tales razones de una manera exacta y suficiente está también en disposición de comprender la cosa»¹⁹. Esto no es posible en aquello que se muestra como milagroso o misterioso (aunque en otros muchos campos del saber también ocurren cosas parecidas), por lo que de esos contenidos no se pueden tener «nociones adecuadas» que son las obtenidas cuando hay comprensión estricta.

En el terreno de los misterios sostiene Leibniz que no siempre es exigible ni necesario la comprensión: «Pero no hay que exigir siempre lo que yo llamo *nociones adecuadas*, y que no incluyen nada que no pueda explicarse... y así, convenimos que los misterios reciben una explicación, pero que es imperfecta... no es necesario que la explicación vaya tan lejos como sería de desear, es decir, que llegue hasta la comprensión y *hasta el cómo*»²⁰. En estas cuestiones es suficiente con alcanzar el grado de explicación suficiente para poder «creer». Para ello ha de mantenerse el sentido del discurso y cierto grado de explicación, lo cual ha de bastar «a los espíritus moderados» para creer en aquello que sólo está comprensivamente al alcance de la razón absoluta²¹.

A estas alturas en el pensamiento de Leibniz se mezclan las motivaciones epistemológicas con las teológicas. Desde el punto de vista cognoscitivo, los misterios y milagros no pueden ser comprendidos y probados, pero sí pueden ser imperfectamente (analógicamente) explicados, lo cual es suficiente para que sean creídos. De este modo integra Leibniz las nociones de misterios y milagros, que de entrada casan mal con la pretendida transparencia racional reclamada por Leibniz (sintetizada en el principio de razón). Para explicar la co-existencia no contradictoria (o absurda) de ambos tipos de exigencia, Leibniz se refugia en el sentido, la no contradicción y la auto-limitación de la comprensión (intelección) humana. Con esto re-

¹⁵ *Teodicea*, GP VI, pp. 64 y 86.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Teodicea*, GP VI, p. 72.

¹⁶ «Los misterios se oponen a las apariencias», *Teodicea*, GP VI, p. 97.

¹⁷ *Teodicea*, GP VI, p. 86.

¹⁸ *Teodicea*, Discurso preliminar, GP VI, p. 52.

¹⁹ *Teodicea*, GP VI, p. 83.

²⁰ *Teodicea*, GP VI, p. 80.

²¹ Cf. *Teodicea*, GP VI, p. 81.

nuncia a las «nociones adecuadas», que serían la demostración absoluta (metafísica, a priori). Lo justifica diciendo que no sólo en los temas teológicos (por ejemplo, misterios), sino que tampoco en el ámbito del conocimiento sensible, por ejemplo, se puede alcanzar la demostración clara y distinta que sería deseable.

Queda así al descubierto uno de los rasgos fundamentales que nos distancian hoy de Leibniz: el abismo de la secularización. A partir de la Ilustración, donde se configura una razón secularizada, la fallibilidad humana, el punto de vista absoluto, la inquebrantable confianza en la bondad intrínseca (el mejor mundo posible) de lo fácticamente dado, adquieren un valor epistemológico completamente distinto.

Con esto se llega a la conclusión de que los misterios y milagros no constituyen realmente ámbitos al margen de la racionalidad, sino que están ligados, aunque no haya una transparencia mutua total desde el punto de vista humano. Pero sí la hay desde el punto de vista gnoseológico absoluto, representado por el entendimiento divino. En realidad milagros y misterios dependen de la limitación racional estructural de la mente humana, y ello genera la apariencia de apartarse de la razón.

2.2. La balanza entre fe y razón

Queda por analizar un ámbito de saber cercano a los examinados hasta ahora (milagros y misterios) pero que tiene características específicas. Se trata de las verdades de fe. En este caso no cabe la solución de las nociones anteriores, en el sentido de acabar reconociendo que en realidad los misterios y los milagros no son tales más que para el ser humano. En el caso de las verdades de fe, el único sujeto es precisamente el propio ser humano y estas verdades no requieren demostración sino creencia.

Son candidatas a quedar al margen del ámbito del principio de razón suficiente porque se basan en una fuente de conocimiento que no es la razón humana, sino la revelación: «El objeto de la fe es la verdad que Dios ha revelado de una manera extraordinaria, y la razón es el encadenamiento de las verdades, pero particularmente, cuando se la compara con la fe, de las que el espíritu humano puede alcanzar naturalmente sin la ayuda de las luces de la fe»²². Al tener otra procedencia gnoseológica, habría que analizar al menos dos

cuestiones: primera, si ambos tipos de verdades son compatibles; segunda, en caso de conflicto, divergencia o contradicción, cuál de ellas prevalece. Si son incomparables entre sí, debido al diferente origen, estaríamos en algún caso de doble verdad de tipo averroísta²³. Si la fe impone en última instancia su verdad sobre las verdades racionales en caso de conflicto, entonces se trataría de algún modo de fideísmo religioso. Por último, si fuera la razón quien, en su estructura más básica, sirviera de instancia última de referencia tanto para las verdades de la propia razón (y de la sensibilidad) como para las verdades de la fe, estaríamos ante un caso de racionalismo. El tipo de racionalismo vendría matizado por el modelo de razón utilizado.

2.2.1. En relación con la *compatibilidad* real entre las *verdades de la fe y las de la razón*. Leibniz se pronuncia contra Bayle, que defiende un cierto tipo de fideísmo. Leibniz parte del supuesto de que «dos verdades no pueden contradecirse»²⁴, por lo que en el caso de discrepancia una de las dos habría de ser falsa. Lo único que es incontestable en materia de conocimiento y de verdad es un argumento correcto, esto es, atendido a los principios fundamentales del raciocinio. Estos constituyen el criterio irrefragable e incuestionable para Leibniz, en el que brilla de modo paradigmático su racionalismo. Hasta el extremo de afirmar que «combatir contra la razón supondría que Dios combatiera contra Dios»²⁵ que sería la suprema contradicción para Leibniz.

«Siendo así, ¿qué consecuencias se derivan de cara a la relación entre las verdades de la razón y las verdades de la fe? Para Leibniz han de ser compatibles las primeras con las segundas y viceversa: «Las verdades eternas, como las de la geometría, son completamente indispensables, y la fe no puede ser contraria a ellas... Las nociones simples, las verdades necesarias y las consecuencias demostrativas de la filosofía no pueden ser contrarias a la Revelación»²⁶. Leibniz se esfuerza en garantizar la consistencia lógica de todo el sistema de verdades, para lo que hace constar que «la luz de la razón es tan don de Dios como la revelación»²⁷. Se llega así a una aparente equi-

²² Cf. *Teodicea*, GP VI, p. 56.

²³ *Teodicea*, GP VI, p. 49 y también GP VI, p. 67. Cf. POSER, H.: «Möglichkeit, Komposibilität, Kompatibilität. Die komplexe Basis der Theodizee-Argumentation», en *Studia Leibnitiana* (en prensa).

²⁴ *Teodicea*, GP VI, p. 73.

²⁵ *Teodicea*, GP VI, p. 51.

²⁶ *Teodicea*, GP VI, p. 67; Cf. también GP VI, p. 73.

²² *Teodicea*, GP VI, p. 49.

potencia y compatibilidad entre las verdades de la razón y las de la fe. Por ello Leibniz puede llegar a la conclusión de que «la razón no es verdaderamente contraria a la fe»²⁸. Aquí culmina el esfuerzo de Leibniz por conciliar razón y fe y por huir de todo fideísmo en el que la creencia religiosa tenga una lógica propia al margen de la razón. Leibniz cree profundamente que el creyente religioso ha de poder dar razón de su fe.

Pero radicalicemos esta tesis armónica de Leibniz preguntándonos qué ocurre cuando de hecho hay un choque entre estos dos tipos de verdades.

2.2.2. Veamos cómo resuelve Leibniz los *conflictos entre fe y razón*. Cuando se plantean situaciones en las que al menos aparentemente una verdad de razón contradice a otra verdad de fe o viceversa, Leibniz acaba inclinándose por la razón como criterio supremo de decisión. Ahora bien, no hay que olvidar en este contexto que la razón, en su totalidad, pertenece a Dios, mientras que en el hombre sólo se halla parcialmente.

En primer lugar hay que distinguir las falsas o aparentes contradicciones de aquellas en las que realmente hay una divergencia y contradicción. Las verdades de la fe pueden contradecir a razones que no son de carácter necesario (metafísico), sino que pertenecen al orden de las leyes de la naturaleza, que en última instancia expresan probabilidades y dependen de la voluntad de Dios. En estos casos no hay realmente una contradicción insalvable desde el punto de vista lógico.

En el caso de los dogmas, ha de ser posible mostrar, si no su lógica interna, sí al menos que son defendibles contra toda objeción, y por tanto, compatibles con la razón. La imposibilidad de objeciones insalvables es el grado mínimo de «racionalidad» exigida a toda verdad, sea dogmática o de fe.

Radicalicemos aún más. ¿Qué ocurre cuando la contradicción de una verdad de fe es con «la razón pura y desnuda»²⁹? Ahí Leibniz muestra por fin sus convicciones más profundas: «Si las objeciones de la razón contra algún artículo de fe son insolubles, será preciso decir que este supuesto artículo de fe es falso y no revelado»³⁰. Queda finalmente claro cuál es la instancia última para resolver las discrepan-

cias: la razón es el tribunal último irrebutable e inapelable. «La revelación no puede ser contraria a las verdades cuya necesidad es llamada por los filósofos lógica o metafísica, es decir, cuyo opuesto implica contradicción»³¹. He aquí el criterio supremo del saber, la línea más allá de la cual no es posible avanzar, si se quiere permanecer en el ámbito de la verdad indubitable. El resto es probabilidad.

En este terreno de la probabilidad incluye Leibniz a las verdades reveladas: «No puede dejar de ser falso todo lo que puede ser refutado de una manera sólida y demostrativa; y las pruebas de la verdad de la religión, que únicamente puede dar una *certidumbre moral*, serían contrarrestadas e incluso superadas por las objeciones que produjeran una *certidumbre absoluta*, si fueran convincentes y completamente demostrativas»³².

Desde el punto de vista metodológico, la razón y sus reglas y principios básicos constituyen también la instancia clarificadora y resolutoria de las disputas: «Nada sería tan fácil como terminar con estas disputas sobre los derechos de la fe y de la razón, si los hombres quisieran servirse de las reglas más vulgares de la lógica y razonar con atención»³³.

De ahí se deriva que cuando la fe se impone a alguna verdad de la razón, se trata en realidad de falsas razones o bien de falsos triunfos: «Lo que el señor Bayle llama *triumfo de la fe*, es en parte un triunfo de la razón demostrativa contra razones aparentes y engañosas»³⁴.

Por tanto, las verdades de la fe quedan sometidas a la estructura básica de la razón, y cuando son incompatibles con ésta, ha de ser rechazada: «La fe triunfa sobre las falsas razones por medio de las razones sólidas y superiores que nos han obligado a abrazarla; pero no triunfaría... si hubiese objeciones invencibles y demostrativas contra la fe»³⁵.

Esta es la perspectiva desde la que Leibniz no renuncia a la posibilidad de conciliar razón y fe. Así han de entenderse las siguientes palabras: «El triunfo de la verdadera razón iluminada por la gracia divina es al mismo tiempo el triunfo de la fe y del amor»³⁶. Aunque las verdades de fe proceden para el hombre de una fuente de saber (revela-

²⁸ *Teodicea*, GP VI, p. 98.

²⁹ «La razón pura y desnuda, distinta de la experiencia, sólo tiene que formarse con las verdades independientes de los sentidos» (*Teodicea*, GP VI, p. 49).

³⁰ *Teodicea*, GP VI, p. 73.

³¹ *Teodicea*, GP VI, p. 74.

³² *Ibid.*

³³ *Teodicea*, GP VI, p. 76.

ción) diferente a las verdades de razón (o las verdades de hecho), en realidad el lugar donde se origina *toda* verdad es único. Por ello no puede haber contradicción entre ellas. Dios es en última instancia «la fuente de la verdad»³⁷. Pero teniendo en cuenta la profunda y sutil prevalencia de la razón, ha de decirse que en este contexto, Dios no es sino la *gran razón*, que en este caso significa el *gran calculador*.

De este modo, podemos decir que las verdades de la fe, con todas los matices señalados, no quedan al margen del dominio del principio de razón, y por tanto, no puede decirse que constituyan una limitación a su validez universal.

2.3. La razón calculadora como marco para el análisis del mal.

Llegamos ahora al tercer candidato a quedar al margen del ámbito de vigencia del principio de razón y por tanto, a constituir un límite del mismo: el hecho del mal. La existencia del mal es un desafío a una concepción de la racionalidad y del mundo que cuentan con un Dios bueno y todopoderoso. En concreto, en relación a nuestro tema, la tesis a debatir es si se puede sostener que un Dios semejante actúe siempre necesariamente regido por el principio de lo mejor (versión del principio de razón suficiente dirigida a la orientación de la acción, en este caso, la acción divina).

Leibniz dedica una gran parte de la *Teodicea* a explicar cómo es posible conciliar el principio de lo mejor con el hecho de mal. Sobre esto se ha escrito muchísimo, y pueden plantearse multitud de cuestiones de muy diverso alcance teórico y práctico. Aquí nos centraremos muy brevemente en un aspecto particular, pero muy relevante para la problemática que estamos analizando: ¿desde qué concepción del mal afronta Leibniz su análisis? ¿con qué tipo de racionalidad desarrolla Leibniz su análisis del mal?

2.3.1. En primer lugar, Leibniz parte de un mundo unificado, en el que todo está interrelacionado con todo, por lo que la elección de las partes han de estar en función de la totalidad, y ésta es la perspectiva adoptada por Dios al elegir un mundo: «el mundo habría podido existir sin el pecado y sin los sufrimientos; pero niego que entonces hubiera sido *mejor*. Porque es necesario saber que todo está *ligado* en cada uno de los mundos posibles: el universo, cualquiera que sea, *es todo de una pieza*, como un océano; el menor movi-

miento extiende su efecto a cualquier distancia, aunque este efecto se convierta en menos sensible en proporción a la distancia»³⁸.

Leibniz concibe el mundo como un puzzle, que constituye una entidad única. En este puzzle no se puede cambiar una pieza por otra diferente, porque ello requeriría la adaptación de todas las contiguas y esto a su vez la modificación de las de su alrededor. De modo que finalmente el resultado sería otro puzzle distinto, otro mundo diferente. Se trata, pues, de un mundo «globalizado» en el que no hay ninguna parte independiente.

Que el mundo sea «todo de una pieza» no significa una unidad inarticulada en una sola sustancia, porque entonces no podría «estar todo ligado». La ligazón supone la diferencia, la pluralidad. El mundo está más bien «hiperarticulado» puesto que encierra una multitud de entidades que representan una irreductible pluralidad; en el plano ontológico se trata de la multiplicidad y diversidad de sustancias, y en el plano epistemológico, estas unidades monadológicas representan una diversidad de puntos de vista respecto a la totalidad del mundo. La pluralidad, y por tanto la diferencia interna, es irreductible. Esta diferencia no es sólo de apariencia, como en el caso de Spinoza, sino que es constitutiva. Un cambio en la pluralidad monadológica constituye *realmente* otro mundo.

En esta pluralidad, según Leibniz ha de tener cabida el mal, cuyo origen ontológico último se encuentra en «la imperfección original de la criatura», una limitación constitutiva; su naturaleza limitada está contenida en el entendimiento divino³⁹.

He aquí una primera característica del modo leibniziano de afrontar el problema del mal: la *perspectiva de la totalidad*, que justifica cada una de las partes. La perspectiva de la individualidad queda completamente ausente en el tratamiento leibniziano del mal. Aquí resulta esencial la distinción entre punto de vista humano y punto de vista divino, porque el ser humano *jamás* tiene la perspectiva de la totalidad⁴⁰.

2.3.2. En segundo lugar, dado el punto de partida (imperfección original, pluralidad irreductible, tendencia a la existencia por una diversidad de mundos posibles, libertad humana) Leibniz concluye

³⁸ *Teodicea*, GP VI, pp. 107-8.

³⁹ No entro ahora en el problema del origen del mal.

⁴⁰ Esto plantea el problema de la falibilidad humana y su papel en la constitución del sentido de la propia vida. Este ingrediente de la realidad humana es concebido de modo radicalmente distinto a partir de la transformación hermenéutica del pensamiento por parte de Heidegger.

³⁷ *Teodicea*, GP VI, p. 68.

que la presencia del mal es incluídible: «Como esta *región* inmensa de las verdades contiene todas las posibilidades, es necesario que haya una infinidad de mundos posibles, que el mal forme parte de muchos de ellos, y que incluso lo contenga el mejor de todos; y esto es lo que ha determinado a Dios a permitir el mal»⁴¹. Siendo así, el esfuerzo de Leibniz se centra en analizar las condiciones en que una combinación de bien y mal puede ser considerada la mejor. En este contexto «la mejor» no es la buena sin más, sino *la mejor posible*. Por eso puede hacer la siguiente afirmación, aparentemente paradójica: «Es cierto que pueden imaginarse mundos posibles sin pecado ni desgracias y que se podría hacer con ellos novelas y utopías o Sevarambas; pero esos mismos mundos serían muy inferiores en cuanto al bien respecto del nuestro»⁴².

Para explicar lo anterior, Leibniz distingue cuidadosamente la voluntad antecedente de Dios, de su voluntad consecuente. El objeto de la primera es el bien (lo bueno), pero el objeto de la segunda es lo mejor (posible). De entrada (antecedentemente) Dios tiende (quiere) el bien. Pero en la «facticidad» de la acción, Dios elige lo mejor. Lo mejor no es absoluto, sino que es el resultado de una confrontación entre diversas posibilidades que aspiran a la existencia. La «facultad» realmente determinante de la «facticidad» de la elección de un mundo es la segunda: «Dios quiere *antecedentemente* el bien, y *consiguientemente* lo mejor... esta voluntad consecuente, final y decisiva, resulta del conflicto de todas las voluntades antecedentes, tanto de las que tienden al bien como de las que rechazan el mal; y es del concurso de todas estas voluntades particulares de donde proviene la voluntad total»⁴³. En esta red de tendencias, voluntades, reglas y fines se desenvuelve Dios en su «tarea» cognoscitiva, volitiva y efectiva de elegir el mejor mundo posible.

Para explicar la resolución por parte de Dios de este «conflicto de todas las voluntades» recurre Leibniz al «cálculo». Por eso puede decirse que racionalidad calculadora es el criterio (metodología) adoptado por Dios para su acción comparativa, evaluadora y electiva.

Llegamos finalmente a la conclusión de que la «búsqueda» de lo mejor por parte de Dios se convierte en una valoración comparativa entre diversas combinaciones de bien y mal. Algo así como un juego de combinaciones en el que ha de determinarse cuál de ellas contie-

ne una mayor «rentabilidad». La rentabilidad depende de la relación bien-mal presente en cada combinación. Aquella cuya «rentabilidad» es mayor, se considera «la mejor»⁴⁴.

Aquí aparece nítidamente la segunda de las características del modo leibniziano de afrontar el problema del mal: la *calculabilidad*. El problema del mal es una cuestión de cálculo, de obtener el mayor bien posible con el menor coste de mal inevitable (necesario). Este modelo de razón calculadora es recogido posteriormente, de manera emblemática por el pragmatismo.

De este modo puede concluirse que la realidad del mal no cuestiona radicalmente la validez del principio de razón, sino que cae bajo su dominio, del modo que hemos visto. Finalmente el hecho del mal no es un límite de la racionalidad porque Leibniz construye una conceptualización racionalizadora del mismo (totalidad, calculabilidad) que lo reduce en muchas de sus dimensiones hasta convertirlo en objeto de cálculo. Esta reducción es el precio que ha de pagar Leibniz para mantener la realidad incluídible e impactante del mal dentro de ese modelo de racionalidad concreto que él maneja.

3. Conclusión

La *Teodicea* quizás sea una de las obras donde Leibniz se muestra más nítidamente su racionalismo, porque defiende la supremacía de la razón frente a otras fuentes de conocimiento, en particular frente a la especie de «fideísmo» que sostiene P. Bayle. Contra todo oscurantismo, Leibniz reivindica la luz de la razón como criterio supremo para abordar y resolver problemas. Ahora bien, hay que hacer tres observaciones a este planteamiento.

Primera, para Leibniz la razón es fundamentalmente formalidad lógica, conceptualizadora, objetivadora. Las diferentes «facultades» intelectivas de las que dispone el ser humano pueden funcionar independientemente, e incluso a veces, contradictoriamente. Por ejemplo, los sentimientos, en cuanto pasiones, pueden actuar en contra del entendimiento e impedir el acceso a la verdad. Habría que replantearlo en un modelo más integrado, teniendo en cuenta que en la intelección de lo real intervienen tanto razones como sensaciones.

⁴¹ Cf. NICOLAS, J.A.: «La rationalité morale du monde chez Leibniz», en *Studia Leibnitiana*, Sb. 21 (1992), pp. 163-8. También KNOBLOCH, E.: «La détermination mathématique du meilleur», en *Studia Leibnitiana*, Sb. 21 (1992), pp. 47-61; RATEAU, P.: «La question du meilleur univers possible», en *Studia Leibnitiana* (en prensa).

⁴¹ *Teodicea*, GP VI, p. 115.

⁴² *Teodicea*, GP VI, p. 108.

⁴³ *Teodicea*, GP VI, p. 116.

Condiciones generales de colaboración

intereses y sentimientos, voluntades y sensibilidad. Todo ello constituye un todo cuya desmembración es una mera abstracción.

Segundo, el modelo leibniziano de racionalidad resulta especialmente reduccionista e insuficiente frente a los objetos de discusión en la *Teodicea* (fe, verdad revelada, dogmas, misterios, problema del mal, etc.). Para hacer un análisis completo del problema del mal o de la fe religiosa es necesario tener en cuenta dimensiones que no aparecen en el análisis de Leibniz. En el caso concreto del mal, se trata de una realidad en la que está en juego el sentido de la vida, a veces incluso la supervivencia, es una experiencia profunda, a veces destructiva y a veces incluso humanizadora, tiene una dimensión moral y política indiscutible, etc. Todos estos aspectos son constitutivos de la realidad del mal, y por ello han de ser tenidos en cuenta. Dificilmente un conceptual «encadenamiento de verdades» puede justificar un mal, si por ejemplo, se trata de un dolor injusto.

Tercero, el hecho de partir de modo incuestionable de ciertas verdades relativas a la voluntad de Dios, su máxima sabiduría, bondad y poder, etc. pone de manifiesto el profundo abismo que nos separa hoy de Leibniz: todo el proceso de secularización de la razón moderna desarrollado en la cultura europea a partir de la Ilustración.

Ahora bien, resulta también de justicia reconocer a Leibniz que, independientemente de valoraciones históricas (que es necesario hacer), la *Teodicea* nos muestra hoy el esfuerzo monumental de un filósofo por conseguir que las cuestiones religiosas no queden al margen de la organización racional de los diversos aspectos que componen la vida humana, tanto individual como colectiva. Desgajar la religiosidad de esa estructuración general de orden racional de la vida humana, ha dado lugar históricamente y sigue haciéndolo hoy, a todo tipo de fanatismos, extremismos e irracionalismos.

Por ello, en el mundo actual el ejemplo de Leibniz luchando por introducir racionalidad (discusión racional, argumentación, diálogo, valoración y objetivación de argumentos, reconocimiento de reglas inviolables, etc.) en las cuestiones religiosas, aunque manteniendo su especificidad, es una lección que no podemos ignorar.

Solicitado el 20 de abril de 2010
Aprobado el 13 de noviembre de 2010

Juan Antonio Nicolás Marín
Departamento de Filosofía, Universidad de Granada
jnicolas@ugr.es

I) DIÁLOGO FILOSÓFICO solicita los artículos de las secciones *El estado de la cuestión* y *Reflexión y crítica*. Las condiciones de presentación de los mismos son las siguientes:

- Extensión y características de *El estado de la cuestión*:** Entre 20 y 25 hojas DIN A4 con letra Times New Roman de 12 puntos a espacio y medio. Deberá ser un artículo de investigación que presente de manera panorámica y objetiva un problema, con amplia información de corrientes y posturas diversas, así como de bibliografía, pero sin que prevalezca la posición subjetiva del autor. Las normas tipográficas, de citas y presentación son las mismas que las indicadas en la sección II.
- Extensión y características de *Reflexión y crítica*:** Un máximo de 15 hojas DIN A4 con letra Times New Roman de 12 puntos a espacio y medio. Deberá ser un artículo de posicionamiento personal en discusión con alguno de los temas tocados en *El estado de la cuestión*, donde aparezca la subjetividad del autor. Las normas tipográficas, de citas y presentación son las mismas que las indicadas en la sección II.

II) DIÁLOGO FILOSÓFICO acepta trabajos inéditos en las secciones *Ágora* y *Didáctica*, así como en las subsecciones *Acotamientos* y *Crítica de libros*. La publicación de dichos trabajos está exclusivamente sujeta a decisión del Consejo de Redacción de la revista, que procederá por un sistema de evaluación orga según el juicio de dos lectores, y de un tercero en caso de desacuerdo. En ningún caso se devolverán originales. Tratándose de artículos para *Ágora* o *Didáctica* tendrán preferencia aquellos cuyo contenido no sea meramente histórico y expositivo, sino que reflexionen de manera original sobre los problemas reales o dialoguen creativamente con los pensadores y las corrientes filosóficas presentes y pasadas.

DIÁLOGO FILOSÓFICO establece las siguientes normas de entrega de los originales:

- Extensión máxima:** 15 hojas DIN A4 con letra Times New Roman de 12 puntos a espacio y medio.
- Caracteres:** latinos en presentación normal. La letra negrita se usará sólo para el título del artículo y el nombre del autor, nunca en el cuerpo del texto.
- Resúmenes:** uno en español y otro en inglés, con extensión máxima de 100 palabras cada uno. Se acompañarán de cinco palabras clave en el trabajo, en español e inglés.
- Citas literales:** se abrirán y cerrarán con comillas de ángulo («»). Si dentro de la cita hay otra citación se usarán comillas voladas («»). Para una citación dentro de esta última se emplearán comillas simples (').
- Guiónes largos y paréntesis:** el guión largo (—) tiene un empleo similar al del paréntesis. Deberá haber uno de apertura y otro de cierre y, en ambos casos, irá pegado y no separado a la palabra que le sigue o precede. Si una parte de un texto entre paréntesis debe ponerse a su vez entre paréntesis se usarán corchetes ([]).
- Referencias y citas bibliográficas a pie de página. Normas para citar:** primero el apellido en letras versales con altas y bajas, y luego el nombre en letra redonda. La secuencia de signos ortográficos seguirá el siguiente modelo:

Cf. De swerts, René. *Las pasiones del alma*. Teubos, Madrid, 1997, pp. 201-202.

La cita de un artículo de revista seguirá el siguiente modelo:

Cf. Cabañero Basso, José Luis. «Recuerdo y proyección de Marías», en *Diálogo Filosófico* 64 (2006), p. 132.

7. **Bibliografía:** si el artículo incluye una bibliografía al final, se citarán las fuentes conforme a los criterios tipográficos y ortográficos expresados en el apartado 6.

8. **Consignación de originales:** es imprescindible enviar una copia en papel a la redacción (DIÁLOGO FILOSÓFICO, Apdo. 121, 28770 Colmenar Viejo (Madrid)). También es necesaria una versión electrónica del trabajo, en formato word o rtf, enviada en disquete o por vía e-mail. En ambas formas de presentación deberán constar dirección postal, teléfono y correo electrónico institucional del autor. Las normas editoriales en uso imponen también que al final del artículo se haga constar la institución para la que el autor trabaja.

9. **Relación posterior con la revista:** DIÁLOGO FILOSÓFICO dará acuse de recibo de los trabajos no solicitados. Tratándose de un artículo, más adelante se comunicará al autor el fallo del Consejo de Redacción acerca de su publicación. En caso de ser aceptado, el Consejo de Redacción no se compromete a notificar al autor en que número de la revista será publicado.

10. **Obligaciones y derechos:** el autor de un trabajo destinado a DIÁLOGO FILOSÓFICO se obliga a no enviarlo a ninguna otra publicación. Si se detecta su aparición en otro medio se procederá inmediatamente a su exclusión del proceso de selección o publicación. A su vez, el autor de un trabajo publicado en DIÁLOGO FILOSÓFICO recibirá 20 separatas del mismo y un ejemplar del número en el que figura.

11. **Críticas de libros:** Deben hacerse constar los datos bibliográficos completos del volumen reconocido, incluyendo el número de páginas y sin notas a pie de página. Se privilegiarán las críticas de libros sobre las reseñas laudatorias. Se estimará adecuado un máximo de entre tres y cuatro páginas DIN A4 con letra Times New Roman de 12 puntos a espacio y medio y con las condiciones tipográficas señaladas en los puntos 4 y 5.

12. **Noticias relativas a congresos:** DIÁLOGO FILOSÓFICO agradece el envío de información acerca de congresos de filosofía y, eventualmente, pequeñas crónicas firmadas para la subsección *Acotamientos*. En las crónicas se estimará adecuado un máximo de entre tres y cuatro páginas DIN A4 con letra Times New Roman de 12 puntos a espacio y medio y con las condiciones tipográficas señaladas en los puntos 4 y 5.