

Concha Roldán

Actualidad de la idea de tolerancia en Leibniz¹

Resumen: *Frente a otras aproximaciones a la idea de tolerancia en los comienzos de la modernidad, centradas en la reivindicación de una libertad religiosa o de culto y, por ende, en la separación de iglesia y Estado, Leibniz presenta un concepto positivo y complejo de tolerancia, que combate el relativismo a la vez que señala sus límites. La complejidad del planteamiento de Leibniz hace que su pensamiento cobre una gran actualidad, pudiendo contribuir a arrojar luz a los planteamientos jurídicos y ético-políticos de las sociedades contemporáneas.*

Palabras clave: *Leibniz. Pensamiento ético-político. Tolerancia. Religión. Conciliación.*

Abstract: *Over other approaches to the idea of tolerance in the beginning of modernity, focusing on claims of religious freedom of worship and, therefore, the separation of church and state, Leibniz presents a positive and complex concept of tolerance to combat relativism while pointing out its limits. Due to the complexity of Leibniz's approach it has a great prevailing, and it may help shed light on the legal and ethical-political approaches in contemporary societies.*

Key words: *Leibniz. Ethical-political thought. Tolerance. Conciliation.*

Ciertamente, Leibniz no concedió un lugar estelar al concepto de “tolerancia” como tal en sus reflexiones²; tampoco escribió ningún Tratado, Carta o Ensayo al respecto³, como hicieran algunos de sus coetáneos. Sin embargo, este concepto jugó un papel muy importante en su apuesta

por la reconciliación de las iglesias cristianas –la empresa de toda su vida junto con la defensa de una Característica universal- y las propuestas teóricas que transmitió a sus interlocutores en esas conversaciones irénicas aparecen reflejadas en su correspondencia, en los proyectos y pequeños ensayos –que en ocasiones acompañan a dichas cartas-, o recogidas en las memorias u observaciones relativas a los diversos encuentros⁴.

En trabajos anteriores me he ocupado de analizar las aportaciones leibnizianas al concepto de tolerancia en el contexto de su época⁵. Mi intención en éste será mostrar la originalidad de la idea leibniziana de tolerancia en el contexto de sus planteamientos ético-políticos, que presentan intuiciones importantes en temas de actualidad como son el universalismo ético, el pluralismo cultural y lingüístico, o el relativismo moral. Con ello espero aportar, además, un granito de arena a mi proyecto más amplio de reconstrucción de una ética en Leibniz a partir de su legado fragmentario⁶.

1. Del soportar al comprender: el complemento ético de la política

Es indudable la importancia política que supuso en su momento histórico la reivindicación por parte de Locke de una tolerancia que se traduce en la separación de Iglesia y Estado: ninguna autoridad política puede ni debe interferirse en un asunto privado como es el de la opción religiosa (libertad de culto). Ahora bien, esta tolerancia lockeana, constituida desde un punto de vista exclusivamente político, se presenta para Leibniz como excesivamente abstracta y esquemática

–tolerancia negativa–, por lo que con su propuesta abrirá un espacio para un mayor desarrollo teórico del principio y su aplicación ética –tolerancia positiva⁷.

El planteamiento probabilístico de Locke – en la política no existen más que juicios probables– daba argumentos, en definitiva, al Estado anglicano para que “soportara” en su seno a aquellos que mantuvieran creencias erróneas, siempre y cuando no atentaran contra su propia integridad, pero no entraba en la dinámica dialéctica generada por el planteamiento mismo de la tolerancia que requiere de “argumentos” por parte de quien tolera como respuesta a la demanda misma de quien quiere ser tolerado. Y esto es lo que le reprochará Leibniz con sus planteamientos que van desde el establecimiento de acuerdos mínimos a la búsqueda de la universalidad, por medio de una razón que siempre analiza, jerarquiza y prioriza argumentos. Dicho con otras palabras, la acotación de un mal que se rechaza obliga siempre a mostrar una batería de “razones” (complejas) que generan un nuevo sistema de razones de segundo orden, conducentes a la instauración de la convivencia cívica mediante la modificación de los sistemas mismos de creencias. Por otra parte, criticará Leibniz que no se pongan límites a esa tolerancia que se presenta como una condición necesaria pero no suficiente para el desarrollo del género humano.

Por eso Leibniz da un paso más por este camino de la razón, haciendo que la “tolerancia del soportar” conduzca a la “tolerancia del comprender”, un proceso que se convierte en inexorable una vez que el individuo expresa su voluntad consciente de contribuir a superar las diferencias. De esta manera, una vez embarcados en una tarea de conceptualización para superar el rechazo visceral⁸ del otro, de “lo otro”, nos encontramos ya en el terreno de la tolerancia “positiva” que conjuga la coexistencia pacífica con la complejidad real de las distintas libertades en el conocimiento y reconocimiento de los demás, en el respeto de las otras creencias –de las otras religiones, de las otras culturas– que nos obligan a modificar las nuestras y nos impulsan a convencer al otro para que también modifique las suyas, caminando así juntos hacia el horizonte “regulativo” (en sentido kantiano) de una “comunidad” más razonable.

Esto no es otra cosa que lo que Leibniz califica como principio de “la place d’autrui”⁹ y que en la formulación leibniziana subraya la idea de tolerancia, en cuanto que “tomar reflexivamente el lugar del otro” constituye la piedra angular del “reconocimiento” de nuestros semejantes como iguales y tiene como efecto que cada individuo se comprenda a sí mismo como “uno más entre otros”, sin privilegiar por ello su punto de vista, pero considerando que cada uno lleva algo valioso en sí. Tradicionalmente se había aceptado esta “regla de oro” como un principio evidente, pero Locke se atreverá a insinuar tímidamente que no es absurdo exigir una fundamentación de la misma y Leibniz dará un paso más adelante en la intención crítica al afirmar que no sólo precisa de prueba, sino también de explicación¹⁰. Leibniz pondrá de manifiesto que, a pesar de sus limitaciones teóricas –pues nos limita a los casos concretos–, la importancia de este principio reside, por una parte, en su utilidad práctica y, por otra, en que nos permite inferir la idea general de justicia; esto es, que ante la imposibilidad de poder situarnos en “el punto de vista objetivo o imparcial”, este principio nos enseña que “el lugar del otro es el punto de vista verdadero para juzgar equitativamente cuando se pone uno en él”, al mostrarnos como “sospechoso de injusticia todo lo que encontraríamos injusto si estuviéramos en el lugar del otro, a la vez que nos hace examinar con detenimiento aquello que desearíamos si estuviésemos en ese lugar”¹¹. En la clave de tolerancia positiva que estamos analizando, “ponerse reflexivamente en el lugar del otro” constituye la piedra de toque de nuestro reconocimiento de los demás como semejantes a la vez que no privilegia *a priori* ningún punto de vista, reconociendo una pluralidad de visiones del mundo como válidas.

La tolerancia leibniziana se presenta, pues, como algo más que un mero principio político liberal, como el establecimiento de un diálogo racional que conduzca a la verdadera conciliación de las posturas divergentes, como expresión (acordada) de la verdad. Por eso es importante para Leibniz, frente a Locke, distinguir entre “tolerancia civil” y “tolerancia eclesiástica”, tal y como expresa en su correspondencia con Hiob Ludolf en torno a 1698¹². Mientras la tolerancia civil se presenta como “libertad de opinión” o

“de pensamiento” y expresa la disposición a no juzgar y condenar al otro por sus diferencias con nosotros, la tolerancia eclesiástica persigue aproximarse cada vez más a la verdad mediante la “conciliación” de las opiniones¹³. En otros lugares, sin embargo, como las “Notas sobre G. Burnet” (1705), distinguirá Leibniz entre la tolerancia y la conciliación, explicando que la primera –la idea de tolerancia– no es una manera de concluir disputas sino únicamente la “condición” para dar lugar a un “debate racional”, esto es, “un método en el que los negociadores van reformulando sus posiciones hasta alcanzar el máximo de principios comunes, permitiéndose localizar los puntos de divergencia”¹⁴.

2. La fundamentación de la política en una filosofía racional

Como acabamos de mostrar, teoría y práctica se presentan como dos aspectos indisolubles en la racionalidad leibniziana –no en vano el lema de Leibniz fue *Theoria cum praxi*–, que no puede pensar sino de manera “relacional”, poniéndose en el lugar del otro, esto es, en diálogo o controversia, lo que Quintín Racionero ha denominado “razón polémica”¹⁵. Al contrastar los métodos empleados por Leibniz en la conciliación de las iglesias¹⁶ con la *Característica universal* y su fundamentación lógico-matemática, vemos con más claridad las dos fases fundamentales de que consta la metodología leibniziana: el análisis lógico, que se asemeja a la “aclaración”, y la combinatoria que se identifica con el “consenso” o “conciliación”.

No es mi intención aquí hacer una descripción exhaustiva de la empresa leibniziana de la reunificación de las iglesias y los métodos para conseguirlo, sino únicamente señalar aquellos aspectos relevantes para una aproximación a su idea positiva de tolerancia que, como ya hemos visto, demanda conciliación y se apoya en su particular concepción de la racionalidad humana, que se acerca gradualmente a la verdad a través de la aproximación dialógica entre las distintas perspectivas o interpretaciones de la realidad (sistemas de creencias). En este sentido, la tolerancia

requiere del impulso, la actitud, la voluntad de poner en marcha la vía de la conciliación, aunque ésta no sea para Leibniz la verdadera finalidad positiva del asunto que pasa por un análisis exhaustivo de las controversias, para culminar en la aplicación práctica de los consensos obtenidos: “Dejemos la vía de la tolerancia mutua –escriba Leibniz– y de una paz civil; por ahí es por donde, en cualquier caso, habría que empezar, aunque no sirva más que para paliar y no para suprimir su causa; se obraría como los médicos, que comienzan su cura atendiendo a los síntomas más apremiantes”. Ahora bien, Leibniz es consciente del problema teórico fundamental con el que se encuentra y concluye en el mismo escrito: “Dejando esto aparte, se concederá que la *vía del rigor* no es, en todos los casos, ni lícita ni segura y que no siempre alcanza su objetivo”¹⁷. Por otra parte, como señala en otro lugar, “no es posible pedir a todas las personas sin distinción que examinen con exactitud las controversias”, ni siquiera entre los propios sabios se encuentran “espíritus completamente fiables en materias espinosas”¹⁸. Esto es, además de la necesaria voluntad previa de conciliación, sería necesario para Leibniz un meta-consenso acerca del procedimiento teórico de la propia racionalidad.

Con otras palabras, lo que Leibniz sostiene es que la misma teoría necesita de clarificación para establecer un método que sea fiable a la hora de dirimir en las controversias, que permita encontrar la “recta razón”¹⁹ en las polémicas. Un punto en el que se dan la mano su interés por elaborar una teología racional –de lo que da fe su proyecto inconcluso de las *Demostraciones católicas*²⁰– y su ambicioso proyecto de búsqueda de una lengua o característica universal, cuyo último cometido sería poner fin a los juicios erróneos por medio de una “combinatoria” del alfabeto de los pensamientos, de la misma manera que se solucionan los errores de cálculo, para poder fundamentar una filosofía racional; en este sentido, escribirá al Duque de Hanover en 1690: “esta escritura misma sería una especie de álgebra general y facilitaría la forma de razonar calculando, de manera que en lugar de disputar se pudiera decir: contemos; se descubriría que los errores de razonamiento no serían más que errores de cálculo; los hombres encontrarían en ello un juez

de las controversias verdaderamente infalible”²¹. La idea de un “juez de las controversias” o de una “balanza de la razón”, que será defendida por Leibniz desde su estancia en Mainz como una forma de “ponderación” entre los juicios y las razones²², se encuentra a la base de su concepción de tolerancia positiva conducente a la conciliación de las iglesias y en su desarrollo se dan la mano tanto las investigaciones lógicas como las matemáticas (el cálculo de probabilidades), lingüísticas y jurídicas²³ de Leibniz, que ve en el perfeccionamiento del “arte de las controversias”²⁴ la posibilidad real de instauración de una justicia y armonía universales en la humanidad.

Leibniz -convencido del gran logro moral que supondría la conciliación de las iglesias para superar la crisis espiritual en que estaba sumida Europa²⁵- quiere ganar a toda costa en el ocaso del siglo XVII la voluntad de los poderosos para que le sigan apoyando en esta empresa²⁶; en este sentido afirmará: “De todas maneras, estoy de acuerdo en que será imposible superar las dificultades que se irán presentando, a no ser que el papa, el emperador o alguno de los más importantes príncipes protestantes o católicos no pongan gran empeño, mucho celo y luces excepcionales”²⁷. Y para ello no deja de emplear sus propios argumentos políticos para convencerles de las bondades que entrañaba la superación de las divisiones confesionales en aras de la mutua tolerancia, en tanto que la renuncia a la condena de unas iglesias por otras habría de conducir al fortalecimiento del poder protestante -evangélicos y los reformados-²⁸, por medio de una “liga de intereses”, la “ausencia de condena mutua” y, por último, la “unidad de sentimientos”, tal y como escribe al subsecretario de estado Johann Jacob Julius Chuno²⁹. Éste responde a Leibniz muy bien dispuesto unas semanas después, diciéndole que la corte se prepara para el “grand affaire”, mientras Leibniz trabaja de manera exitosa en Hanover en el *negotium irenicum*³⁰. En diciembre de 1697 le lleva a Leibniz el embajador de Brandenburgo, Ezechiel von Spanheim a Leibniz un resumen de la aprobación del predicador reformado Daniel Ernst Jablonski³¹; Leibniz se lo hace llegar a dos teólogos de su confianza en Helmstedt, Schmidt y Fabricius³², y él mismo se pone a trabajar con Molanus en una respuesta³³.

Los avatares teóricos y filosóficos pueden seguirse hasta 1702 en la correspondencia con Bossuet. Después, las conversaciones con los protestantes se prolongan todavía algunos años, en los que Jablonski mantiene un estrecho contacto con Leibniz, hasta que la aceptación de la herencia inglesa hace que la corte de Berlín corte en seco en 1707 las conversaciones sobre la reunificación, lo que le hará exclamar a Leibniz en una carta a Fabricius de ese año: “la fortuna del trono de Inglaterra ha traído consigo el infortunio para el diálogo entre los cristianos”. Leibniz, con todo, prolonga hasta su muerte (1716) sus esfuerzos irénicos en la correspondencia con Jablonski, aunque sin la protección ducal, ya no tienen ningún efecto práctico, lo que afianzará a Leibniz en su convicción de la necesidad de “ganar a los poderosos para la causa de la razón”.

Precisamente será esta idea de una fundamentación racional, la relevancia concedida a la teoría, el *leitmotiv* de las conversaciones de Leibniz con Molanus y Jablonski, en las que se patentiza cómo las diferencias doctrinales constituyen, en última instancia, el impedimento para la reunificación. Un ejemplo paradigmático en este sentido lo constituye el rechazo por parte luterana de la transubstanciación que ocupa gran parte de la correspondencia de Leibniz con Jablonski en 1699, en la que Leibniz quiere minimizar el disenso, pues como le había escrito a Molanus poco antes, no le importaba tanto la verdad y el acuerdo completo, sino la tolerancia de las opiniones”³⁴. Esto, que parece un paso atrás en su persecución de una verdadera “tolerancia eclesiástica” que condujera a la verdadera “concordia”, es en definitiva la piedra angular de la práctica de la tolerancia, que enseña a llevar con amor (concordia) el disenso cuando no es posible un acuerdo teórico entre las partes. Algo que Leibniz subraya porque quiere poner de manifiesto que la tolerancia no puede ser nunca sinónimo de indiferencia, que es lo contrario de la piedad y de la virtud³⁵.

Sólo así podemos entender la crítica de Leibniz a la idea de tolerancia de Locke. La *Carta sobre la tolerancia* había sido un documento importante para Leibniz salvo en un punto: la inhibición de combatir, por parte de Locke hasta las ideas peores y más extravagantes, que hay

que transigir o soportar, aunque sean erróneas, siempre y cuando no afecten a la seguridad del Estado. En este punto, Leibniz se distancia de Locke y le critica en los *Nuevos ensayos*: “En efecto, lo que con mayor derecho hay que censurar en los hombres no son sus opiniones, sino su juicio temerario que repudia el de los demás, como si hubiera que ser estúpido o malvado para pensar de otra forma que ellos... en Teología las censuras van más allá que en las demás cosas, y los que hacen valer si ortodoxia condenan a menudo a sus adversarios... se están violando las reglas de la equidad, pues deben tener en cuenta que otros, tan persuadidos como ellos, tienen el mismo derecho para defender sus concepciones e incluso para propagarlas, si las creen importantes. Hay que exceptuar las maneras de pensar que enseñan crímenes, las cuales no deben ser toleradas y hay derecho a ahogarlas por medios rigurosos, aun cuando fuese verdad que el que las defiende no puede dejar de defenderlas: exactamente igual que se tiene derecho a destruir una bestia venenosa, por inocente que sea. Pero yo me refiero a aplastar a la secta y no a los hombres, puesto que se les puede impedir causar daños y dogmatizar”³⁶. No perdamos de vista que Leibniz tiene en mente cuando escribe estas líneas tanto el influjo malévolo de algunas sectas religiosas como las reacciones dogmáticas y sangrientas de las ortodoxias imperantes (recordemos la Inquisición o la quema de brujas llevada a cabo también entre los protestantes).

3. Complejidad, pluralidad y perspectivismo: el combate contra el relativismo

Como hemos visto, para Leibniz, en contraposición con Locke, no pueden ponerse al mismo nivel abstracto las diferentes ideas y opiniones, puesto que no pueden alentarse el mal y el dolor en el mundo: la tolerancia que tiene que tener sus límites. La mayor responsabilidad humana, dirá, es “procurar en cuanto de nosotros dependa, que lo que aún no ha ocurrido se disponga lo mejor posible”³⁷. De la libertad humana depende la ordenación del porvenir, lo que supone meditar

acerca de las creencias que uno va a seguir³⁸. Por eso, la adopción del punto de vista del otro no puede consistir en el abandono de nuestras creencias ni de nuestra capacidad crítica para juzgar las ajenas³⁹. Con otras palabras, hay que respetar la libertad de pensamiento, pero no abandonarla a sí misma, si no criticar, incluso con dureza, las ideas perniciosas y su propagación. Nada estaría más alejado de la tolerancia que la indiferencia o el relativismo, pues si alguna función metodológica tiene es la de introducir gradualmente luz y orden en los oscuros laberintos de la humana complejidad.

De ahí la importancia concedida por Leibniz a la “tarea intelectual” de los pensadores y científicos de la época, de la denominada República de las letras⁴⁰. Ahora bien, esta empresa –ya profundamente ilustrada- de educar, culturizar y civilizar al género humano no se puede poner en práctica –a su entender- de manera individual sino siempre colectiva. Por ello, siempre propugnará la creación de Sociedades y la fundación de Academias para facilitar la consecución de estos fines. Es en esta imbricación de la teoría y la práctica, donde se ve que la ética y la política son dos caras de una misma moneda para Leibniz; de manera que “el verdadero político” debe esforzarse por ajustar su tarea al „ideal del sabio“, tal y como escribió en 1701 a Th. Burnet de Kemney: “el fin de la ciencia política debe ser hacer florecer el imperio de la razón”⁴¹. Dicho con otras palabras, el sentido de la teoría y actividad políticas de Leibniz implica reconocer su fundamento en una ética –o “jurisprudencia universal”-, cuya finalidad no sería otra que perseguir la utilidad general o el bien común; esta fusión de la ética y la política, tanto a nivel individual como estatal, que he tratado en algunos de mis trabajos parafraseando al propio Leibniz, fue puesta de manifiesto por W. Schneiders y han sido desarrolladas también por Quintín Racionero, Jaime de Salas o Agustín Andreu entre nosotros⁴².

De acuerdo con todo lo desarrollado hasta el momento, podemos concluir este trabajo afirmando que el núcleo la idea de tolerancia se encuentra para Leibniz en sus conceptos de “pluralidad” y “perspectiva”, cuya mayor aspiración teórica conduce a la aplicación ético-política de unos principios metafísicos y epistemológicos

que defienden, por una parte, la diversidad, complejidad y heterogeneidad humanas y, por otra, que en cada individuo, época, religión o cultura podemos descubrir una parte o aspecto de verdad expresada confusamente, siendo a tarea del filósofo contribuir a perfeccionar las mismas con el fin de contribuir a la instauración de la justicia universal⁴³. La idea leibniziana de tolerancia se sitúa así en el término medio –algo muy representativo de las virtudes aristotélicas– entre el relativismo y el dogmatismo, y se fundamenta en otros dos conceptos, el de contingencia y el de individualidad. El relativismo sólo puede ser un primer escalón en el conocimiento, aquel que nos libera de cadenas epistemológicas y morales de los prejuicios para arrojarnos en el océano de la pluralidad de puntos de vista para enfrentarnos con lo desconocido y apropiárnoslo. El genuino relativista podrá alcanzar únicamente una tolerancia en sentido negativo, que se identifique con la indiferencia, pero nunca respetar y conciliar distintas perspectivas. Sin embargo, Leibniz no defiende la construcción de una verdad que sea la suma de las otras verdades, ni una religión o una cultura sincréticas –compuestas de muchas diferentes; cada religión y cada cultura permanece una e idéntica consigo misma aunque “refleja” e incorpora analógicamente las otras; por eso Leibniz no contempla la posibilidad de “convertirse” al catolicismo: si uno abandona su propia creencia se pierde la posibilidad de una verdadera conciliación.

La pluralidad de puntos de vista expresan metafóricamente en Leibniz lo que en otros trabajos⁴⁴ he calificado ya de una peculiar “racionalidad hermenéutica”, que se cifra en la captación de la *parte de verdad* presente en cada perspectiva de la realidad (la de los antiguos, la de los otros hombres doctos del momento, la de las otras variantes del cristianismo, la de las otras culturas). Se trata de un pluralismo que, sobre la base de su concepción de la contingencia y la individualidad, proporciona un fundamento a la idea de tolerancia, con tintes cosmopolitas e incluso interculturales. La pluralidad de perspectivas será la mejor salvaguarda para aproximarse a la verdad libres de prejuicios y dogmatismos, no primando ninguna de ellas; sin embargo, en esta *aproximación* habrá que encontrar el equilibrio

para no caer en el relativismo, pues hay que conceder que no será lo mismo contemplar la ciudad, desde el centro o desde los suburbios, desde su sistema de alcantarillado o desde un rascacielos, o, más aún, desde un helicóptero.

De ahí el interés leibniziano por entrar en contacto con el mayor número de concepciones del mundo posibles, analizando sus diferencias e intentando comprenderlas; no en vano mantuvo Leibniz correspondencia con miles de personas, no sólo entre los sabios del mundo occidental, sino haciéndola extensiva también a las otras culturas⁴⁵. Cada cultura representa para Leibniz una concepción del mundo, una perspectiva de la misma realidad, y la cooperación es el único camino para lograr una visión unitaria del conjunto sin suprimir la diversidad, pues armonizar no significa uniformar, sino “comprender la diversidad”, como indica su lema “multiplicidad en la unidad”⁴⁶, haciendo explícita la complejidad de las cosas, de las ideas y de las acciones, sin abandonar el norte de los conceptos universales de justicia y tolerancia⁴⁷.

Notas

1. Este trabajo se realiza en el marco de los proyectos “Filosofía de la historia y valores en la Europa del siglo XXI” (FFI2008-04279//FISO), “Leibniz en español” (HUM2007-060118/FISO) y “Enlightenment and global history” (ENGLLOBE: Marie Curie Inicial Training Network: FP7-PEOPLE-2007-1-1-ITN), aunque el origen de las cuestiones que aquí desarrollo se encuentra en la Acción Integrada hispano-alemana “Los conceptos de tolerancia y armonía en Leibniz, su recepción en la Ilustración y su y su relevancia en la actualidad” (HA 2002-011), codirigida con el Prof. Hans Poser (TU-Berlin), a quien agradezco su intervención tras mi conferencia en I Congreso Iberoamericano Leibniz (Universidad de Costa Rica, 10-12 de Julio de 2012), que me da ocasión de precisar mi planteamiento en este artículo. Aprovecho para agradecer también las atinadas intervenciones en el mismo marco de Oscar Esquisabel (Buenos Aires), Enrico Pasini (Turín) y Manuel Triana (San José de Costa Rica).
2. Leibniz dedicó una atención especial a las reflexiones ético-políticas, aunque nunca llegó

- a sistematizarlas, para incluirlas, según era su proyecto, como culminación de su *Scientia Generalis*. Cf. C. Roldán, “Estudios leibnizianos sobre ética: un bien tan prometedor como escaso”, en: M. Luna, C. Roldán y J. Arana, *Treinta años de estudios leibnizianos*, 171-183.
3. *De la tolerance des religions* (Paris, 1692) no es ningún ensayo de Leibniz, sino el título que Madame de Brinon -directora del prestigioso College St. Cyr y secretaria de Pellison- puso a la correspondencia de Leibniz con Pellison, al publicarla sin su consentimiento, acto que Leibniz le criticó duramente por poner en peligro las negociaciones irénicas.
 4. Cf. *De unitate Ecclesiae Romanae* (1670), *Societas confessionarum conciliatrix* (1669), *Demonstraciones catholicae* (1669-1671), *De controverses* (1683), *Des méthodes de reunion* (1686), el *Systema Theologicum* (1686), *Deux Mémoires pour Pellison* (1690, A I 6 73-81), el “Comentario al proyecto de Rojas de Spínola”, o la “Respuesta al encargo del emperador Leopoldo sobre la apertura de negociaciones” (1700). Respecto al intercambio epistolar, véase sobre todo la correspondencia con Bourguet, Burnett, Conring, Jablonski, Langrave Ernst von Hessen-Rheinfels, Madame de Brinon, Molanos, Pellison y Rojas de Spinola.
 5. Cf. C. Roldán, “La idea de tolerancia en Leibniz”, en *Forjadores de la tolerancia*, M^a José Villaverde y J.Ch. Laursen (eds.), 162-180.
 6. Esto, que fuera una de las conclusiones de mi tesis doctoral *Contingencia y necesidad. El problema de la libertad en Leibniz* (1987), ya se manifiesta en mi Introducción a *Escritos en torno a la necesidad, el azar y el destino*, Tecnos, Madrid, 1990 y espero que aparezca desarrollado en el volumen sobre *Ética y Filosofía política* que coordino en la edición de las obras de Leibniz es español promovidas por la Sociedad española Leibniz: *G.W. Leibniz. Obras Filosóficas y Científicas* (Comares, Granada).
 7. Nos servimos aquí de la famosa distinción que I. Berlin aplicara al concepto de libertad y que, referida a la tolerancia, ha sido ya utilizada por C. Thiebaut en su ensayo, *De la tolerancia*, 49-63. El concepto negativo de tolerancia hace patente un juicio implícito de rechazo respecto a la “cosa tolerada”, una connotación peyorativa que subyace a su propia etimología. De hecho, en el Diccionario de la Real Academia Española (RAE) “tolerar” (del latín *tolerare*) significa “sufrir, llevar con paciencia, permitir algo que no se tiene por lícito sin aprobarlo expresamente, resistir o soportar”. Y lo mismo ocurre en francés (*tolérer*), inglés (*to tolerate*), o alemán (*dulden*).
 8. En este sentido afirma Leibniz que a menudo los que han examinado menos sus opiniones son los más apegados a ellas. Cf. NE IV, 16, 3 (Echeverría 557).
 9. “La place d’autrui constitue el verdadero punto de perspectiva tanto en política como en moral”, A IV 3, 903. Cf. también NE, I, 2, 4 (Echeverría 92).
 10. Cf. NE, *Ibid.* Cf. C. Roldán, “*Theoria cum praxi*: la vuelta a la complejidad (Aportes para una filosofía práctica desde el perspectivismo leibniziano)”, *Isegoria* 17, 1997, 85-105.
 11. A IV 3, 904.
 12. Leibniz an Hiob Ludolf, Hannover 30-5-1698, AI 15 629. Cf. asimismo correspondencia con Molanus y Jablonski, Grua 400-447, *passim*.
 13. En la misma carta a Ludolf habla Leibniz un poco más adelante de „consenso“ de las opiniones, un término que nos resulta muy actual.
 14. Cf. Grua 457-461 : *Brouillon de Préface*. No hay que confundir a Gilbert Burnet, obispo de Salisbury, con el jurista y filósofo Thomas Burnett de Kemnay. Tras el fracaso del esquema que había aplicado a las conversaciones entre Molanus y Jablonski –sobre lo que ahora valdremos-, Leibniz quiere encontrar aún una salida, un método potente que aplicará a su *Teodicea* (contra Bayle), para lo que redacta un “Resumen de la obra de Burnet” como parte del tratado *Causa Dei* (1709), que finalmente se publica como un apéndice de la *Teodicea*.
 15. Cf. su comunicación sobre la tolerancia presentada en Leibniz en el II Congreso Iberoamericano de Filosofía (Universidad Pontificia Católica de Perú, Lima, 2004).
 16. Cf. De los métodos de reunificación, ed. De Salas, 222 y ss.
 17. Cf. Des méthodes de reunion, Salas 220-21.
 18. “Observaciones sobre las reflexiones del Señor Pellison acerca de las diferencias de religión” (1690, A I 6, 73), Salas 488.
 19. “Hay que buscar una razón que esté libre de pasiones, porque los hombres se inclinan por ellas y la suerte es irracional: una razón como esa no se encuentra en ningún hombre individual, sino que es la *recta ratio*, considerada en abstracto”, *Commentatiuncula de iudice controversiarum* (1669), AVI 1, 555.
 20. Las *Demonstrationes catholicae* surge como un proyecto conjunto con Boineburg a finales de

- 1668, del que conservamos el índice y algunos pequeños opúsculos sobre la gracia y la predestinación.
21. GP VII, 26; el ensayo *Charakteristika geometrica* data de 1679.
 22. Cf. *El juez de las controversias* §70 (A VI 1, 551). Cf. asimismo E. de Olaso “Leibniz y el arte de disputar”, *Diálogos*, nº 24, Abril de 1973, p. 10, y Tx. Ausín y C. Roldán, “Leibnizian basis for intercultural dialogue”, en *Formes de rationalité et dialogue interculturel*, 83-102.
 23. Cf. “Ad Stateram juris de gradibus probationum et probabilitatum Godefredi Veranii Lublincensis” (1676), C 210-214.
 24. En M. Dascal, *G.W. Leibniz, The Art of Controversies*, en la que se han traducido y comentado al inglés muchos escritos relevantes para el tema que aquí nos ocupa.
 25. Cf. R. Meyer. *Leibniz und die europäische Ordnungskrise*, 1948.
 26. Ésta será la tesis defendida por H. Rudolph en “Zum Nutzen von Politik und Philosophie für die Kirchenunion”, en: *Labora diligenter*, M. Fontius, H. Rudolph y G. Smith (hg.), *Studia Leibnitiana* SH 29, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1999, 109-127.
 27. *Des méthodes de reunion*, loc.cit. 220.
 28. Cf. Carta de Leibniz a Jablonski, septiembre de 1698; A I 15, 833.
 29. Cf. Carta de Leibniz a Chuno del 7 de octubre de 1697; A I 14, 593-595.
 30. Cf. Correspondencia Leibniz-Chuno, noviembre y diciembre de 1697; A I 14, 765ss., 807ss. y 843ss.
 31. „Kurze Vorstellung der Einigkeit und des Unterschiedes, im Glauben beyder Evangelischen so genandten Lutherischen und Reformierten Kirchen“, conocido como *Kurze Vorstellung*, en: *Labora diligenter*, loc. cit., 128-166.
 32. Cf. M. Ohst, „Späte Helmstedter Irenik zwischen Politik und Theologie“, in: *Jahrbuch der Gesellschaft für Niederschäische Kirchengeschichte* 92 (1994), 139-170.
 33. *Unvorgreifflichen Bedencken über eine Schrift genant Kurze Vorstellung* (1697), A I 15, 41ss.
 34. Carta de finales de Abril de 1698, A I 15, 537.
 35. Cf. Carta a Morell del 17-12-1699 (Grua I 145) y de Carta a Thorel 18/29-1-1699 (Grua 141).
 36. NE III, 16, 4 (Echeverría 559-60).
 37. „Von der Glückseligkeit“. Guhrauer 425 (Olaso 399).
 38. Cf. *De l'usage de la meditation*, GP VII 79.
 39. Cf. *De la sagesse*, GP VII 82.
 40. Cf. C. Roldán: „La difusión de los conocimientos en la República de las Letras“, en *Thémata. Revista de Filosofía*, 42, 2009, 183-193.
 41. GP III 277. Cf. al respecto GP VII 106-7.
 42. Cf. sobre todo C. Roldán: “Del deber ser al ejercicio del poder (las analogías del mundo moral y político)”, en *G. W. Leibniz, Analogía y expresión*, 431-442; y “Agustín Andreu y el ideal leibniziano del sabio”, en *La audacia de la libertad. Homenaje a Agustín Andreu*, I. Fresco Otero, F. Velasco Fernández y J. Zamora Bonilla (eds.), Universidad politécnica de Valencia, 2009, 221-248. Cf. asimismo A. Andreu: “El principio arquitectónico de Leibniz en Ética y Política”, en *Ciencia, tecnología y bien común: la actualidad de Leibniz*, 301, y W. Schneiders, „Vera Política. Grundlagen der Politiktheorie bei G.W. Leibniz“, in *Recht und Gesellschaft. Festschrift für Helmut Schelsky zum 65. Geburtstag* (ed. por F. Kaulbach y W. Krawich), Münster 1978, 589-604.
 43. Cf. al respecto C. Roldán, “Las raíces del multiculturalismo en la crítica leibniziana al proyecto de paz perpetua”, en J.A. Nicolás y J. Arana (eds), *Saber y conciencia*, 369-394 y “El principio de perfección y la idea de progreso moral en Leibniz”, en *Il cannocchiale. Rivista di Studi filosofici*, Napoli, 1992, 25-44.
 44. Cf. al respecto C. Roldán, „Ilustración y semántica histórica: el protagonismo de Leibniz“, en *Teorías y Prácticas de la Historia Conceptual* (F. Oncina, ed.), Plaza y Valdés-CSIC, Madrid, 2009, 393-422.
 45. Así, tanto en su correspondencia con los jesuitas en China como en su *Novissima Sinica* (1697) muestra Leibniz su interés por obtener un intercambio cultural con esta civilización que guardaba tesoros inigualables y en la que descubriría enormes concomitancias con el pensamiento occidental.
 46. Cf. NE IV, 7, 19 (Echeverría 506). Cf. también cartas a Bayle (GP III 69); Molanus, 22 de junio de 1700 (GP VII 551); Des Bosses, 11 de Julio de 1706 (GP II 311); a la princesa Sofía, 6 de febrero de 1706 (GP VII 566); a Des Bosses, 20 de septiembre de 1706 (GP II 317); y a Bourguet, 5 de agosto de 1715 (GP III 581).
 46. Cf. NE IV, 7, 19 (Echeverría 506). Cf. también cartas a Bayle (GP III 69); Molanus, 22 de junio de 1700 (GP VII 551); Des Bosses, 11 de Julio de 1706 (GP II, 311); a la princesa Sofía, 6 de febrero de 1706 (GP VII 566); a Des Bosses, 20 de septiembre de 1706 (GP II 317); y a Bourguet, 5 de agosto de 1715 (GP III 581).

47. Cf. C. Roldán, „Der linguistische Pluralismus bei Leibniz: ein Weg zur Toleranz?“, en A. Lewendowski, ed., *Der Philosoph Hans Poser*, 90-98.

Bibliografía

- A** = *Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe*. Editado por la Academia de Ciencias de Berlín, 1923 ff.
- C** = *Opusculs et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits ...* par Louis Couturat. Paris 1903 (Reimpresión: Hildesheim 1961 y 1966).
- Echeverría**= J. Echeverría, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Alianza Editorial, Madrid, 1992.
- GP** = *Die philosophischen Schriften von Leibniz*. Ed. por C. I. Gerhardt. Bd. 1-7. Berlin 1875-1890 (nueva impresión: Hildesheim 1960-1961).
- Grua** = *Leibniz. Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, publicado y anotado por Gaston Grua. Vol. 1.2. Paris 1948.
- Guhrauer**= *Leibniz's Deutsche Schriften*. Ed. por G.E. Guhrauer, Berlin, 1838-1840.
- NE**= *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*.
- Olaso**= *G.W. Leibniz. Escritos Filosóficos*, Charcas, Buenos Aires, 1982 (reeditado en ed. Mínimo Tránsito, Madrid, 2004).
- Roldán**= C. Roldán, *Leibniz. Escritos en torno a la necesidad, el azar y el destino*, Tecnos, Madrid, 1990.
- Salas**= J. De Salas, G.W. Leibniz, *Escritos de Filosofía jurídica y política*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009.
- A**, Andreu, J. Echeverría y C. Roldán, eds. (2001) *Ciencia, tecnología y bien común: la actualidad de Leibniz*, Universidad Politécnica, Valencia.
- M. Cruz**, comp. (1998) *Tolerancia o barbarie*, Gedisa, Barcelona.
- M. Dascal** (2006) *G.W. Leibniz, The Art of Controversies*, Springer, Dordrecht.
- A. Lewendowski**, ed. (2007) *Der Philosoph Hans Poser. Eine Festschrift zu seinem 70 Geburtstag*, Sand&Soda, Berlin.
- M. Luna**, C. Roldán y J. Arana, eds. (2002) *Treinta años de estudios leibnizianos, Thémata. Revista de Filosofía*, 29, Sevilla.
- R. Meyer** (1948) *Leibniz und die europäische Ordnungskrise*, Hansischer Gildenverlag, Hamburg.
- J.A. Nicolás** y J. Arana, eds. (1995) *Saber y conciencia*, Comares, Granada.
- Q. Racionero** y C. Roldán, eds. (1994) *G. W. Leibniz, Analogía y expresión*, Universidad Complutense, Madrid.
- C. Thiebaut** (1999) *De la tolerancia*, La Balsa de la Medusa, Madrid, 1999
- F. Triki**, Tx. Ausín et alia eds. (2006) *Formes de rationalité et dialogue interculturel*, Georg Olms, Hildesheim.
- M^a José Villaverde** y J.Ch. Laursen, eds. (2011) *Forjadores de la tolerancia*, Tecnos, Madrid.

