

Luis Fernando Cardona Suárez

La transformación leibniziana de la doctrina del *peccatum originale*

Resumen: *En el presente texto se examina la transformación leibniziana de la doctrina del peccatum originale, mostrando cómo ella se aparta de la tradición y asume la pregunta por el origen del mal en el contexto de la metafísica moderna. Con esto se busca realizar una analítica inmanente del malum.*

Palabras clave: *Teodicea. Pecado. Mal metafísico. Bayle. San Agustín.*

Abstract: *This text examines Leibniz's transformation of the doctrine of peccatum originale, showing how it departs from the tradition and places the question of the origin of evil in the context of modern metaphysics. This seeks to make an analytical immanent of malum.*

Key words: *Theodicy. Sin. Metaphysical evil. Bayle. San Agustín.*

Al inicio de la modernidad la doctrina del pecado original seguía cumpliendo la función de una teodicea¹, pues determinaba la comprensión del origen y continuidad del mal, dado que se asumía que los males particulares eran un castigo justo por el mal cometido; se buscaba así justificar a Dios en cuanto salvador compasivo del mundo. Esta doctrina del *peccatum originale* pertenece al campo de la teología trascendente de la historia, en la cual Dios se justifica no simplemente como un mero creador bueno del mundo, sino que al mismo tiempo Cristo es asumido como el salvador bondadoso del propio mundo. La justificación de Dios se realiza así en un doble sentido. Por un lado, la doctrina cristiana del paraíso y de la

caída en pecado se asume contra el maniqueísmo para justificar a Dios como un creador bueno del mundo, ya que el mismo hombre se convierte en el responsable del mal a causa del pecado.

Por otro lado, el concepto cuasi-biológico de la herencia del pecado se orienta también contra el pelagianismo, ya que Dios es justificado en Cristo como el salvador compasivo del mundo frente a la hereditaria humanidad pecadora². Por esta razón, podemos afirmar que en la teología agustina de la historia el *peccatum originale* gira en medio de una tensión entre una concepción jurídica del mal y la determinación cuasi-biológica de su naturaleza. En 1710 Leibniz busca desarrollar un nuevo camino que si bien asume este problema clásico lo reorienta de modo radical a partir de la nueva metafísica moderna. Dilucidar el sentido de este camino resulta fundamental para comprender el verdadero alcance metodológico y temático del proyecto leibniziano de realizar una justificación racional de Dios (Schumacher, 1994, 187). Mostrar el rumbo de este camino es el propósito del presente texto.

En la *Carta de Pablo a los Romanos* se encuentra prefigurada la dialéctica entre la doctrina del pecado original y la cristología, entre Adán y Cristo³, pues se anuncia aquí el patrón básico de esta teología cristiana de la historia, que formula la necesaria descomposición de los *aíones*, que más tarde será retomada en *La ciudad de Dios*⁴. Aquí Dios aparece como el creador bueno de las cosas naturales, no de la carga de su existencia, pues creó un hombre recto (*hominem rectum*), Adán. Pero este hombre se pierde espontáneamente y se condena con justicia. Éste es el concepto jurídico que hace posible la imputación del pecado al hombre. Pero esto significa que un

Adán había desatado todos los pecados y todos los males, porque, como lo dice Pablo, “por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte” (Rom. 5, 12). Esto no implica empero que los pecados provengan de un modo natural de Dios y que estén distribuidos de modo individual a escala prototípica en cada criatura según la posibilidad y la preforma, en la cual cada ser individual actualiza dicha forma, sino que, más bien, implica que sólo a partir de la reproducción natural, en la medida en que el hombre procede del hombre y todos los hombres de Adán, todos los pecados proceden de allí, y no de otro modo, pues “la muerte se propagó sin más a todos los hombres, dado que todos pecaban” (Rom. 5, 12). Ésta es, por otro lado, la formulación del concepto cuasi-biológico de la transmisión hereditaria del pecado.

A partir de la fusión de ambos conceptos se buscaba aclarar la condición pecaminosa de la humanidad entera, señalando que por el abuso de la voluntad libre de Adán se corrompe en su raíz el género humano y con ello emergen todos los males posibles. Es decir, por el abuso de la voluntad libre atribuible a Adán un hombre se hace responsable por el mal en el mundo y, así, Dios mismo está exonerado de cualquier responsabilidad frente a este mal. Se acepta entonces que la condición de mal causada por Adán contamina al género humano, hundiéndolo en una corruptibilidad actual y radical producida de modo cuasi-biológico. Esta corruptibilidad originaria sólo puede ser liberada por medio de la gracia de Dios. Así, el pecado de Adán forma todos los pecados generales, inclusive los cosmológicos, porque la evidencia empírica del mal sobrepasa la respuesta a la pregunta por el origen del mal en el mundo. La multiplicidad y opresión por la *series calamitatis* abre la pregunta por la naturaleza del mal. La doctrina cristiana del pecado original (Gen. 3, 16-23) permite que se asuma la muerte, el dolor físico, el trabajo, el cansancio y la corrupción moral del género humano como una consecuencia directa y castigo por el pecado de Adán. ¿En que radica la naturaleza de este mal, que bajo el título genérico de *malum* condensa la *series calamitatis*?

La respuesta de San Agustín a esta pregunta revive una vez más el fantasma del maniqueísmo.

Tomando distancia de los Maniqueos, San Agustín no hace del mal un ser, restándole así toda dignidad ontológica. Por el contrario, el *malum* es un defecto que ha nacido de un defecto, la caída en pecado. Nada existente en el mundo, ni siquiera la acción humana mala, es realmente un mal positivo. Desde el punto de vista ontológico, el *malum* no tiene entonces una naturaleza propia, sino que nace en relación al bien, pues la naturaleza no es el mal; pero “la pérdida del bien recibió el nombre del mal” (*La ciudad de Dios*, XI, 9; 295). Todo lo que llamamos mal no es más que “una privación de lo bueno” (*La ciudad de Dios*, XI, 22; 304). Esto permite sostener que con el pecado original no se contrarrestó de un modo ontológico la creación buena de Dios. Es decir, la determinación fundamental de la creación permanece también *post lapsum* buena. El mal es así en todo momento tan sólo la ausencia de bien causada por la caída en pecado, es decir, “*privatio boni*”.

Con la figura de la “*privatio boni*” la tradición de la metafísica fue marcada, incluso en la modernidad, por una confrontación dialéctica con tesis maniqueas (Bermejo, 2008, 221). Esta figura no sólo busca garantizar ontológicamente la bondad originaria de todo lo existente en el mundo y, con ello, de su creador, sino también cada *privatio boni* existente, aunque corresponda a la expresión de una culpa permanente del hombre; y, con ello, apunta también hacia una salvación en el más allá, pues toma las riendas para la superación de la originaria condición del mundo. Con este modelo se confronta el maniqueísmo construyendo toda una cosmología sobre la naturaleza del mal que remite la facticidad del mal a la relación con el bien de Dios. Pero la facticidad amenazante del mal siempre se contrapone a dicho modelo cosmológico. La crítica a este modelo comienza con el reconocimiento del estatus ontológico del mal y de los males intramundanos fácticos. Este es el problema que Leibniz asume en su teodicea, en particular, en su polémica con Bayle.

En 1695 Pierre Bayle pregunta por qué se tiene que asumir una acción, por ejemplo, moralmente mala como una *privatio boni* y no se puede decir, en la misma medida, que una acción buena es una *privatio mali* (Neumeister, 1999, 230). Sin duda, ambas acciones son realidades experimentables; según su carácter empírico, la *privatio*

boni es una cierta forma de acción como lo es también la buena. Pero no podemos dirimir en el terreno empírico cuál acción es *privatio* y cuál no. Por esta razón, para apoyar la afirmación del *malum* como *privatio boni*, un posible defensor de San Agustín habría tenido que esquivar desde un principio las objeciones que se encuentran en el terreno empírico, al atender al estado real del mundo. Ahora bien, la onto-cosmología de San Agustín no puede salir bien librada en este campo empírico, cuando intenta mostrar que el mal fáctico es ontológicamente tan sólo “*privatio boni*”. Así pues, donde la pregunta por la facticidad del mal se levanta, se reelabora también la separación entre una explicación del mal interesada en la teodicea, la cosmología, y la comprensión empírica de los hechos del mundo. Así al atender a los males fácticos se enciende el retorno moderno del maniqueísmo provocado por Bayle, pues ya no se acepta sin más la explicación ontológica y cosmológica del *malum* como *privatio boni*, radicalizando, por tanto, el *malum* en el nivel empírico, el cual es también elevado al mismo nivel que el bien. Para salirle al paso a las implicaciones de este retorno, Leibniz realiza un análisis detenido de las figuras del mal tal como se presentan en el mejor ordenamiento posible del mundo; este procedimiento lo podemos denominar analítica del *malum*.

En el *Ensayo de teodicea* Leibniz asume la tarea de justificar a Dios, depurando la doctrina agustiniana de la *privatio boni* y atendiendo a la vez a la necesidad moderna de examinar, sin presupuestos teológicos dados, el despliegue real de las figuras del mal en el mundo⁵, sin que ello implique empero aceptar la cosmología dualista de origen maniqueo. Ya en su famoso artículo sobre el Maniqueísmo Bayle había mostrado la máscara del historicismo, señalando que *a priori* todo habla a favor de un origen únicamente bueno del mundo, pero la historia nos enseña *a posteriori* la maldad del hombre que parece ser, *prima facie*, incompatible con un origen bueno del mundo. Así, al hombre le queda tan sólo la posibilidad de la contemplación de la unidad, gloria y omnipotencia de Dios, pues con ello reconoce que es malo y desdichado. La historia consiste tan sólo en la descripción de los vicios y las caídas en desgracia del género humano. El

mal moral y físico en su mezcla con el bien moral y físico contienen el suplemento de Zoroastro en el mundo de la experiencia humana. Así, la experiencia de los asuntos de este mundo reivindica la herejía maniquea (Vahanian, 1988, 32).

Parece entonces que se debe aceptar el refugio en la revelación para poder derribar la doctrina falsa del maniqueísmo, pues las razones dadas por la razón *a priori* tan sólo bastan para levantar un único origen del mundo, pero no logran dar cuenta de lo que sucede en este mundo. Pero si se atiende a lo que aquí acontece, parece entonces que se tendría que sostener *a posteriori* orígenes dobles del mundo, uno bueno y otro malo, pues con ello se mantendría la balanza en el origen, según lo que percibimos en la *series calamitatis*. La razón no puede explicar cómo es el hecho malo, la privación de bien, sino cómo el hecho bueno puede reivindicar realidad intramundana y existencia, en la medida en que está acoplada en el origen de un mundo completamente bueno. El conflicto entre estas opciones no es para Bayle solucionable con meros argumentos de razón, pues ella no tiene fuerza constructora, sino sólo destructiva. Sólo la *Sagrada Escritura* ofrece la mejor solución a este problema, ya que afirma un origen único del mundo; por esto, Bayle reconoce que un filósofo pagano difícilmente podría encontrar alguna respuesta en esta materia. Pero el prudente Bayle permite el triunfo de los maniqueos, en la medida en que le niega a la razón la posibilidad de intervenir de manera decisiva en la dilucidación de estos asuntos. Leibniz responde de modo crítico a la caída en el maniqueísmo por parte de Bayle. Esta crítica está desarrollada de manera clara en los párrafos 145 a 155 de la *Teodicea*⁶. Aquí Leibniz insiste en la determinación del mal como una *privatio boni*, pues “el mal no procede más que de la privación; lo positivo no entra en él más que por concomitancia” (GP, VI, 201, §153).

Como podemos ver, Leibniz se adhiere en principio a la doctrina clásica de San Agustín, que sostiene que “el hombre es él mismo la fuente de sus males” (GP, VI, 200, §151). Su razón imperfecta lo causa, no un demiurgo existente al lado de Dios. Pero Dios tiene razones incomprensibles para haber creado al hombre con una razón limitada. De esta imperfección proceden los otros

males⁷. Bayle exige demasiado, a saber, que se le demuestre con detalle cómo un mal determinado está ligado con el mejor proyecto posible del universo, para alcanzar una plena comprensión del fenómeno en cuestión. Frente a esta demanda, y teniendo en cuenta la imperfección de la razón humana, Leibniz señala que no sólo no podemos atender a dicha solicitud, sino que ante todo no estamos obligados a lo imposible en el estado en que nos encontramos; pero, obviamente, “nos basta hacer notar que nada impide que un cierto mal particular esté ligado con lo que es mejor en general” (GP, VI, 196, §145). En todo caso, se debe tener presente que la *privatio boni* es un defecto que se muestra, por tanto, como necesario para producir “el mejor proyecto posible del universo” (GP, VI, 196, §145). Con estos términos se condensa la forma del optimismo cosmológico, que el mismo Leibniz articula en su *Teodicea*, pues incluso el mejor plan del universo no puede estar exento de ciertos males, pues “la limitación original de las criaturas hace que, aun el mejor plan del universo, no esté exento de ciertos males, pero que contribuyen a un más grande bien” (GP, VI, 384).

Al no poder Bayle compaginar racionalmente la facticidad del mal y el postulado de un creador bueno del mundo, la controversia con este maniqueísmo conduce a Leibniz a sostener la fórmula antimaniquista de un *bonum per malum*⁸, forzando a Bayle a reconocer un bien obstaculizado por un mal preestablecido y, por tanto, no necesario, esto es, una acción fáctica moralmente mala como medio para alcanzar lo mejor universalmente hablando. Según Leibniz, como lo cuestionará más tarde de manera directa Schelling en su famoso *Freiheitsschrift* de 1809⁹, el mal se convierte aquí en la *conditio sine qua non* del bien y de la perfectibilidad del mundo.

En este sentido, podemos afirmar que la forma del *malum* como *privatio boni* es conservada por el mismo Leibniz. Pero se debe tener igualmente presente que su teodicea explica el mal ya no más como sucede en San Agustín como una simple *privatio boni* en oposición a la mejor creación posible de Dios, sino como un medio del mejor diseño de Dios acoplado desde un comienzo al fin último de la creación en todos los mundos mejores, observados cosmológicamente, pues este mundo así diseñado no puede ser alterado o

destruido por la realidad de la caída en pecado, ni cosmológica ni empíricamente. Y para atender a la tarea justificatoria del orden de la creación divina, Leibniz despliega, la tríada que a partir de él se hará ya clásica del *malum* como *malum metaphysicum* (la imperfección humana), *malum physicum* (el sufrimiento físico) y *malum morale* (el pecado)¹⁰.

Pero Leibniz no sólo tipifica el *malum* atendiendo a su despliegue en el mundo, sino que anota también que el *malum metaphysicum* avanza en el mundo hasta convertirse en un mal absoluto y, por tanto, necesario, convirtiendo a los otros males en meras consecuencias de este mal primordial. Y para evitar también una radicalización maniquea de esta formulación, se ve empero obligado a sostener que sólo en la región de las verdades eternas se encuentra la causa ideal del mal tanto como la del bien; y en la medida en que el mal es privación, “la parte formal del mal no tiene causa eficiente” (GP, VI, 115, §20)¹¹.

Por lo tanto, el mal moral no puede sabotear en absoluto el proyecto de Dios de crear el mejor de los mundos posibles, porque, al contrario de lo sucedido en la doctrina agustina del pecado original, donde todo mal está puesto en el comienzo, este mal estaría realmente despotenciado en su origen y, por tanto, sólo sería la consecuencia del *malum metaphysicum* que nunca puede poner en peligro la finalidad última de la creación, pues se encuentra predeterminado en el propio diseño del mejor de los mundos posibles. Podemos decir entonces que el maniqueísmo sobrio de raíz empírica promovido por Bayle, que retira la primacía del mal moral fáctico en la consideración de los asuntos humanos, se ve por este medio sobrecompensado.

El optimismo cosmológico suministra un intento de justificación del creador del mundo, pues si se le da primacía al *malum morale*, se evapora también para Leibniz su contrario, a saber, la doctrina de la gracia y la propia cristología. Por esta razón, Leibniz rechaza el concepto cuasi-biológico de herencia de los pecados y, por tanto, la doctrina clásica del pecado original, ofreciendo un modelo ilustrado de explicación de la malignidad humana, pues como lo declara en uno de los apéndices a su tratado de teodicea no está de acuerdo “con la condenación de los niños

que mueren sin bautismo o fuera de la iglesia, ni con la condenación de los adultos que obraron conforme a las luces que Dios les concedió” (GP, VI, 384). Según Leibniz, la teodicea sólo puede justificar la creación del mundo por parte de Dios en la medida en que argumente de un modo teísta. Para atender a la pregunta por el origen del mal, acepta inicialmente la terminología tradicional, aunque le da un peculiar giro a partir de su propia comprensión de la tarea de la filosofía y del papel de la razón en ella; y en el centro de esta transformación se encuentra el concepto clásico del *malum* como *privatio boni*.

Según la tradición, la falta simple de un bien se designa con el término *negatio* y la falta de un bien que le corresponde a la propia naturaleza de un ser con el término *privatio*¹². Para Leibniz, la imperfección es lo que domina principalmente a toda realidad diferente de Dios y es la que posibilita también padecer el mal; en este sentido, resulta “preciso considerar que antes del pecado hay una imperfección original en la criatura, porque la criatura está limitada esencialmente; de donde se deduce que no podría saberlo todo y que se puede engañar y cometer otras faltas” (GP, VI, 115, §20)¹³. Al considerar Leibniz la imperfección originaria de la criatura como *malum metaphysicum*, se tropieza con una dificultad en su explicación del origen del mal, pues si se acepta de un modo literal este concepto, parece que se tendría que reconocer también que la realidad finita es en su esencia mala, dado que tiene que ser limitada¹⁴. Es decir, lo imperfecto en cuanto tiene que ser igualmente limitado sería malo, porque no es perfecto como lo es Dios. Pero para evitar malentendidos en este punto, es preciso tener en cuenta que la posición de Leibniz implica tomar distancia de la consideración del *malum metaphysicum* como un mal en sentido estricto, separándola de su simple consideración genérica con respecto las otras dos formas de mal, el *malum morale* y el *malum physicum*¹⁵. Esta separación implica sostener que la limitación originaria no es en sí misma un mal, sino sólo la raíz del mal. Para diferenciar la esencia de Dios de la cualquier otro ser, esta limitación resulta necesaria, pues de otra manera todo se estaría hundiendo en un ser carente de límite. Así, en la medida en que el

mundo creado es finito, en dicho mundo el mal tiene necesariamente su lugar. La limitación originaria es necesaria y pertenece al campo de las verdades eternas, mientras que el mal moral y el físico son tan sólo posibles. Es decir, estos males podrían ocurrir o no, pero aquella necesidad primaria existe necesariamente, pues depende de “las verdades eternas” (GP, VI, 115, §20).

Así pues, para comprender la relación que se puede establecer entre la raíz del mal y los males determinados, Leibniz se vale de uno de los principios fundamentales de su sistema, el principio de continuidad. Lo utiliza para distinguir de manera gradual los diferentes tipos de mal, sin que se establezca entre ellos una simple determinación causal. La gradación entre las diferentes esencias nace de la correspondencia con el grado de perfección divina existente en cada una de ellas. En la cima se encuentra Dios, que es el único ser absolutamente perfecto, y todos los otros seres restantes participan de su perfección, pero son imperfectos, pues están limitados en todo. Resulta muy difícil saber si una determinada limitación implica una inadecuación en el ser, pues el principio de continuidad tiende a borrar el límite entre los diferentes modos de ser. Parece ser que ésta es la razón por la cual el mismo Leibniz considera que la imperfección originaria es un mal, dando lugar con ello a una cierta confusión categorial¹⁶.

Esta confusión se origina porque el mismo Leibniz utiliza la terminología clásica de la teología cristiana, pero asumida desde la perspectiva moderna de una metafísica inmanente para responder a la reactivación maniquea de su época, provocada por Bayle, cuando radicaliza la efectividad del mal en el mundo y le niega a la razón la posibilidad de responder a la pregunta por el origen radical del mal. Se debe recordar empero que Leibniz no acepta las consideraciones filosófico-morales de la doctrina clásica del *peccatum originale* y de su aplicación como elemento para explicar el *malum morale*, por ser parciales. Hay que tener igualmente presente que la determinación leibniziana del *malum morale* es extraordinariamente heterodoxa en dos aspectos.

En primer lugar, con la tesis de la necesaria subordinación de toda forma de mal al *malum*

metaphysicum se sostiene que hay todavía un “cierto mal” antes de la caída en pecado. Lo que implica afirmar que hubiera habido incluso *malum metaphysicum*, aunque Adán y Eva no hubiesen pecado. Así, se debe sostener que la imperfección aparta al mundo de la condición de paraíso, no los pecados que se manifiestan en él. Todos los males que oprimen a los hombres no son, por tanto, una mera consecuencia de un determinado mal imputado a un único hombre. El mundo es, más bien, imperfecto desde siempre y el despliegue de las formas de mal es una consecuencia de esta imperfección originaria. Esto no lo dice Leibniz de manera clara, pero su teoría del origen del mal es *modo philosophico* un intento también de relativizar la doctrina del paraíso, tal como lo señala Schmidt-Biggemann (1988, 90). No hay, según Leibniz, un estado de perfección terrena y nunca lo ha habido. La edad de oro y el paraíso pertenecen entonces al imperio del mito.

En segundo lugar, otra nota de la determinación leibniziana del mal es el haber resaltado de manera plena el acto del hombre, su libertad e imperfección. No hay diablo o demonios, ni poderes sobreempíricos o malignos y fuerzas extrañas que dominen o determinen el propio acto humano. Sin el seductor demoníaco que exculpa del pecado, el individuo es ahora el único actor verdadero del mal en el mundo y de sus consecuencias (Kittsteiner, 1993, 70). Sólo las acciones de los hombres, las intenciones de la acción y las actitudes son el lugar y el origen del mal moral, y nada más. Este viraje determinó el rumbo del debate filosófico del siglo XVIII sobre la consideración de lo que acontece en el mundo y afecta al hombre, apartándose de la consideración teológico-moral del origen del mal. Leibniz jugó un papel determinante en la apertura de este debate, pues señaló el camino para modificar la doctrina clásica del *peccatum originale* a la luz de una nueva metafísica, que busca asumir racionalmente todo lo que acontece en el mundo en su facticidad inmanente. Desde este momento la intención originaria de la teodicea sólo puede realizarse como una analítica del *malum*.

Notas

1. La teodicea significa la justificación racional de la sabiduría de Dios como creador del mundo ante la presencia del mal, por el cual los hombres son responsables ante el creador. Así, la justificación de Dios es la tarea de todo intento de teodicea y de los filósofos de escuela del siglo XVIII. Esta justificación tenía que ser aclarada, en la medida en que los males se presentan como la prueba fáctica contra la sabiduría del creador. Esta presentación del problema del mal se encuentran en la obra más rica y conocida de Leibniz, sus *Essais de Théodicée* de 1710, que marcó el rumbo académico del siglo XVIII, convirtiéndolo en el siglo de la teodicea (Geyer, 1982, 393).
2. Blumenberg interpreta la teoría agustiniana de la caída en pecado, señalando la relevancia que tiene el problema de la teodicea como modelo de una teodicea antignóstica del creador del mundo y no de cara a la justificación del salvador del mundo a través de la cruz, levantada contra el pelagianismo modificado (1974, 152). Se hace así comprensible que el protestantismo moderno con su cristología, que se encuentra vinculada a la obra de San Agustín, encuentra poco atractiva la tesis general de Blumenberg de la autoafirmación de la modernidad frente a la arbitrariedad del Dios medieval, que si bien no parece digna de teodicea alguna, si lo es de cosmodicea; si bien entre la *Institutio Christianae religionis* de Calvino (1559) y la *Römerbrief* de Karl Barths (1919) se anuncia el regreso moderno de múltiples expresiones justificadas en el plano cristológico de la predestinación medieval de Dios y de la arbitrariedad divina, Blumenberg considera que este modelo ya ha sido superado.
3. De acuerdo con San Pablo, “igual que por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte, y la muerte se propagó sin más a todos los hombres, dado que todos pecaban... Éste era figura del que tenía que venir, pero no hay proporción entre el delito y la gracia que se otorga; pues, si por el pecado de uno sólo murieron muchos, mucho más copiosamente se ha derramado sobre muchos la misericordia y el don de Dios por la gracia de un solo hombre, que es Jesucristo” (Rom. 5, 12-16).
4. Para San Agustín, “del mal uso del libre albedrío nació el progreso y fomento de esta calamidad, la cual, desde su origen y principio depravado, como de una raíz corrompida trae al linaje humano con la trabazón de las miserias hasta el abismo de la

- muerte segunda, que no tiene fin, a excepción de los que se escapan y libentan por beneficio de la divina gracia” (*La ciudad de Dios*, XIII, 14; 352).
5. La moderna consideración atenta de los hechos intramundanos incrementa la duda de la existencia de una estructura de realidad que tiene como referencia al hombre. Este es el presupuesto fundamental de una concepción general sobre los actos humanos que ha dejado ya de percibir en los hechos aquel carácter vinculante del cosmos antiguo y medieval, viéndolos, por tanto, en toda su abierta disponibilidad, aunque esto abra una vez más las puertas a la desazón maniquea (Blumenberg, 1996, 164).
 6. La obra de Leibniz se cita aquí según la edición de Berlín de 1875, reeditada por C. I. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften*, 7 vols., según la reimpresión de Hildesheim, 1960-1961. Esta obra se indica con la abreviatura ya clásica GP, seguida del correspondiente volumen y la página.
 7. Schmidt-Biggemann señala el empoderamiento de la doctrina clásica de la caída en pecado por el dominio del *malum metaphysicum* frente al *malum morale* (Schmidt-Biggemann, 1980, 177).
 8. Bajo esta fórmula se esconde el optimismo compensatorio propio del siglo XVIII (Marquard, 1991, 43).
 9. Esta obra de Schelling se cita según la edición de 1856-1861 publicada por primera vez en Stuttgart y reeditada después en 1927-1954 por Manfred Schröter en Oldenburg, indicando la abreviatura acostumbrada SW, seguida del número del tomo y la página correspondiente. Schelling señala que realmente el mal “no fue ni objeto de una decisión divina, ni mucho menos de algún consentimiento” (SW, VII, 402).
 10. En un apartado final de su *Ensayo de teodicea*, titulado *Causa Dei Asserta*, Leibniz define las tres formas del mal del siguiente modo: en el párrafo 29 señala que son tres los números de males: “*Metaphysicum, Physicum et Morale*” (GP, VI, 443). En el 30 indica que el mal metafísico consiste en general “en la perfección o imperfección de las cosas, incluso de los seres no dotados de razón” (GP, VI, 443). En el 31 se señala, igualmente, que el mal físico comprende los placeres y dolores que afligen o alegran a las criaturas racionales. Entre estas aflicciones se puede “incluir también el mal de la pena (*Malum Poenae*)” (GP, VI, 443). En el 32 Leibniz afirma que el mal moral consiste en los actos viciosos del ser inteligible, por lo cual cuenta también “el mal de culpa (*Malum Culpa*)” (GP, VI, 443). Así, el mal físico nace del mal moral, aunque no siempre se dé también en el mismo sujeto. Y, finalmente, en el 79 anota que “la verdadera causa de la caída del primer hombre hay que buscarla en la originaria imperfección o fragilidad humana, que hace que el pecado esté incluido en el plan del mejor de los mundos” (GP, VI, 451).
 11. Leibniz sostiene contra el maniqueísmo que la originaria y permanente actividad creadora de Dios es la única causa para la actualidad de todo estado de cosa actual (perfecciones), pero con todo no es la causa de la existencia del mal (Hermann, 2002, 139).
 12. Por ejemplo, a la naturaleza humana no le corresponde tener alas; así el no tenerlas no puede ser considerado como un mal, mientras que para un pájaro su falta sí lo es. Éste es el uso habitual que se le da a partir de Santo Tomás a los términos *negatio* y *privatio*. Leibniz sostiene que la falta de una perfección o cualidad es una *privatio* (GP, I, 574). Pero en otros lugares de su obra, siguiendo a San Agustín, considera a la *privatio* también como la mera limitación de las criaturas (GP, IV, 455, XXX). Como podemos ver, en estas líneas la *privatio* y la limitación están puestas en el mismo nivel, en vez de fijar una anterioridad ontológica de esta última, es decir, la *privatio* de una perfección como consecuencia de un carácter limitado del ser que facilita explicar lo que sucede realmente. Pero no se puede olvidar que “la perfección es positiva, es una realidad absoluta; el defecto es privativo, viene de la limitación, y tiende a nuevas privaciones” (GP, VI, 122, §33). En otros lugares de su obra filosófica Leibniz presenta una cierta confusión entre la *privatio* y la limitación, al señalar que “la privación es lo que dice la negación” (GP, VII, 195). Esta situación da pie a una serie de dificultades conceptuales que oscurecen el verdadero alcance del proyecto de la teodicea.
 13. En su correspondencia con Jaquetot, Leibniz afirma que “la forma del pecado es una privación deliberada de una perfección dada” (GP, VI, 568).
 14. Contra la obvia objeción que pregunta por qué Dios ha creado en realidad cosas imperfectas en vez de sólo perfectas, Leibniz responde señalando que “Dios es la causa de todas las perfecciones, y, por consiguiente, de todas las realidades, cuando las consideramos como puramente positivas. Pero las limitaciones o privaciones resultan de la imperfección originaria de las criaturas, que limita su receptividad” (GP, VI, 383).

15. Podemos entonces afirmar que no hay simplemente tres clases de mal, sino sólo dos. El mal sólo puede ser físico (dolor) o moral (pecado). Lo que Leibniz llama *malum metaphysicum* no es propiamente un mal, sino la posibilidad formal de los males que nacen en la limitación interna de toda realidad finita. En este sentido, podemos anotar que con Leibniz se da el primer paso hacia la diferenciación entre el carácter formal de la limitación y su realización material. Obviamente, esto lo hace sin ser plenamente consciente de ello, ya que establecer esta distinción no es la meta de su posicionamiento metafísico frente a la pregunta por el origen del mal, pero sí es el resultado del análisis del mal. Con esto se matiza la opinión común de que Leibniz se mantiene fiel a la tradición teológica clásica, en lugar de poner las bases para una nueva interpretación de la naturaleza y del origen del mal.
16. Esta confusión ha sido precisamente señalada ya por Albert Heinekamp en su famoso estudio *Das Problem des Guten bei Leibniz* (1969), indicando que dicha confusión altera de manera notable la posibilidad de realizar una teodicea racional, pues se asume, sin mayor problema, la consideración moral del mal de origen teológico pero cubierta de un lenguaje metafísico. Para evitar las implicaciones ontológicas de esta confusión se debe tener presente que el objetivo fundamental de Leibniz no es ofrecer un criterio deductivo desde el cual se muestre la relación jurídica existente entre la raíz originaria del mal y sus determinaciones fenoménicas en cuanto efectos directos o meras consecuencias de un supuesto mal originario. Dado que Leibniz busca alcanzar una determinación metafísica del *malum*, tomando distancia de la concepción tradicional del pecado originario, sus diversas determinaciones deben ser igualmente consideradas no como una explicación jurídica de su procedencia, tal como está implicado ya en la doble naturaleza del pecado, como realidad jurídicamente imputable y como realidad cuasi-biológica hereditable, sino más bien como el intento de alcanzar una descripción analítica, de origen realista, de los diversos tipos de mal que se presentan realmente en el mundo, tal como lo indica Schulte (1997, 135). Así, podemos diferenciar la tipología de la diversas formas de mal de su articulación y jerarquización interna, sin alterar con ello la presentación del asunto en el contexto general de la teodicea, pues su diferenciación del mal puede ser analíticamente atinada, sin que se tenga que completar de modo necesario su caracterización del mal con la indagación de su origen y su jerarquía interna.

Referencias bibliográficas

- Agustín, San (2008) *La ciudad de Dios*, México : Porrúa.
- Barth, K. (1922) *Der Römerbrief*, München: Albert
- Bermejo, F. (2008) *El maniqueísmo. Estudio introductorio*, Madrid: Trotta.
- Blumenberg, H. (1996) *Die Legitimität der Neuzeit*, , Frnakfurt : Suhrkamp.
- (1974), *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, , Frankfurt: Suhrkamp.
- Geyer, C-F. (1982), *Das Jahrhundert der Theodizee*, en: *Kant-Studien*, (73), 393-405.
- Heinekamp, A. (1969), *Das Problem des Güten bei Leibniz*, Bonn: Bouvier.
- Hermann, F. (2002), *Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung*, Gütersloh: Cr. Kaiser.
- Kittsteiner, H. (1993) *Die Abschaffung des Teufels im 18. Jahrhundert. Ein kulturhistorisches Ereignis und seiner Folgen*, en: Schuller, A./ Rahden, von. W. (Eds.), *Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen*, Berlin : Akademie Verlag, 55-92.
- Marquard, O. (1991) *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien* , Stuttgart: Reclam.
- Neumeister, S. (1999), Pierre Bayle. Ein Kampf für religiöse und politische Toleranz, en: Kreimendahl (Ed.), *Philosophen des 17. Jahrhunderts. Eine Einführung*, Darmstad: Wissenschaftliche Buchgesellschaft , 222-237.
- Leibniz, G. W. (1965) *Die Philosophischen Schriften*, Hildesheim: Olms.
- Vahanian, G. (1988), Par delà de la Théodicée: L'héritage de Pierre Bayle, en: *Archivio di Filosofia*, (56), 29-36.
- Schelling, F. W. (1965) *Schellings Werke*, München : C. H. Beck'sche Verlagbuchhandlung.
- Schmidt-Biggeman, W (1988) *Theodizee und Tatsachen*, Frankfurt: Suhrkamp.
- (1980) *Mutmaßungen über die Vorstellung vom Ende der Erbsünde*, en: *Studien zum 18. Jahrhundert*, München: Albert, 171- 193.
- Schulte, Chr. (1997) *Malum metaphysicum, malum morale, malum physicum. Zur Anaytik der Übel im Anschluß an Leibniz*, en: Liessmann, K. (Ed.), *Faszination des Bösen. Über die Abgründe des Menschlichen*, Wien: Zsolnay, 133-153.
- Schumacher, Th. (1994), *Theodizee. Bedeutung und Anspruchs eines Begriffs*, Frankfurt: Peter Lang.