

Jean Carlos Sirias Arroyo (*)

Leibniz, la simplicidad de Dios a cambio de una teodicea¹

*Sólo en tu concepto estamos,
ni animamos ni vivimos,
ni tocamos ni sentimos
ni del bien ni del mal gozamos;
pero, si hacia el mundo vamos a representar,
los papeles puedes dar,
pues en aquesta ocasión
no tenemos elección
para haberlos de tomar*

(Pedro Calderón de la Barca *Henao de la Barreda y Riaño* [1600-1681]).

Resumen: *En el artículo se desarrolla un análisis crítico de la postura leibniziana relativamente a la teodicea. El texto se propone señalar la incompatibilidad existente, en el sistema leibniziano, entre su teodicea y la simplicidad de Dios, señalando las consecuencias que se siguen de tal postura y de su abandono.*

Palabras claves: *Leibniz. Teodicea. Dios. Teología Racional. Orden Universal.*

Summary: *This paper develops a critical analysis of Leibniz's position concerning theodicy. The paper aspires to evince the incompatibility that exists, in Leibniz's system, between theodicy and God's simplicity. The author remarks the consequences that follow from that position and from its forsake.*

Key Words: *Leibniz. Theodicy. God. Rational Theology. Universal Order.*

1. Introducción

Es posible afirmar, no sin razón, que gran parte de la fama de la que goza Leibniz

(1646–1716), y que ha sido recogida por este autor a lo largo de los siglos, se debe, en gran medida, a su empresa teodiceica,² desarrollo de carácter teológico al que llegaría a desembocar la especulación leibniziana. Este complejo constructo es articulado a partir de sutiles distinciones y se encuentra vinculado por medio de fuertes elementos lógicos, mas parece encontrar resistencia por parte de los acontecimientos históricos.³ Sin embargo, el proyecto leibniziano no parece verse afectado en lo que a lo argumentativo se refiere, más allá de cualquier tragedia acaecida en la historia. Es decir, basados en lo que la historia nos ha dado, es posible hablar de un “cuestionamiento” *a posteriori* del proyecto del autor alemán, mas, esto no parece que sea suficiente para dar elementos “concluyentes” (ni *a priori* ni *a posteriori*), ya que siempre puede encontrarse respuesta en un lugar común: sucede una desgracia (como muchas han sucedido desde la gestación de la teoría leibniziana) porque esta permite el paso a un beneficio mejor, es una condición *sine qua non*. Basta, para lo anterior, aceptar la doctrina del mejor de los mundos posibles⁴ desarrollada por el mismo Leibniz y que, de paso, se cimienta

sobre la bondad y la perfección divinas, atributos que pocas veces han sido removidos de Dios.

Siendo tal el caso, podría decirse que, al menos argumentativamente hablando, el proyecto teodiceico leibniziano sigue teniendo soporte, aun cuando no resulte del todo convincente y no parezca agradar a la experiencia. Por tanto, para lograr que la justificación teodiceica desarrollada por Leibniz pierda su soporte, no basta con traer a cuenta acontecimientos históricos (tan desafortunados como se quieran), sino que resultará necesario, entonces, dirigir las objeciones al argumento, a la estructura misma planteada por Leibniz. En dicho proyecto se enmarca este trabajo, que pretende una desestimación indirecta de la obra de Leibniz relativamente a la teodicea, pretendiendo presentarse como una crítica *a priori*, y que pase de presentar la postura del pensador alemán como poco convincente y difícil de aceptar, a señalarla como problemática de aceptar independientemente de lo que la experiencia pueda decirnos, y de la cantidad de acontecimientos históricos desdichados que puedan ser traídos a cuenta.⁵

Digo que este artículo presenta una desestimación indirecta, porque se propone plantear una disyuntiva al autor alemán, de manera tal que uno de los disyuntos sea su sistema teodiceico, mientras que el otro elemento disyunto sea uno que pueda considerarse de mayor importancia, y relevancia, por lo que el proyecto del autor llegue a verse afectado. Para esto, el término disyunto por poner a discutir frente a la teodicea de Leibniz deberá presentarse como propio de la base del sistema general del autor alemán. Este segundo término, entonces, será la simplicidad de Dios, atributo que el racionalista alemán acepta sin mayor problema, como veremos más adelante. Por tanto, el propósito de este trabajo es plantear una situación “de quiebre” en lo interior del sistema leibniziano,⁶ de manera tal que el autor se vea obligado a inclinarse por prescindir de alguno de los elementos en conflicto, ya que, con consistencia, resultarían insostenibles mutuamente.

Para lograr lo que aquí nos proponemos, plantaremos un breve esquema sobre la postura de Leibniz respecto de la teodicea, vinculándolo con los elementos de la filosofía del autor alemán de los cuales se desprende dicha postura (o que se

siguen de ella); hecho esto, podremos proceder a señalar los conflictos que parecen determinantes para nuestros intereses, punto en el que podremos introducir la disyunción en cuestión para, finalmente, señalar las razones por las cuales Leibniz parece haberse inclinado por el camino elegido por él, así como las consecuencias que se seguirían del abandono de dicho camino.⁷

2. La teodicea y sus conflictos

Considero que hay ya varios estudios especializados acerca de este aspecto de la filosofía leibniziana, por lo que no me detendré en demasía en este punto, y el desarrollo será descriptivo y conciso. Lo determinante en este aspecto es, sin duda alguna, el punto de partida. El autor alemán muestra «una firme adhesión a los dogmas revelados que nos enseñan la existencia de un solo Dios *perfectamente bueno, perfectamente poderoso y perfectamente sabio*» (*Teodicea*, prefacio [página 41]).⁸ Suponer la existencia de un Dios tal —decíamos— exige una justificación para la existencia de cuando menos un mal (ya sea este moral, ya sea físico).⁹ La triada de perfecciones que Leibniz ha atribuido a Dios, conjugada con la existencia del mal, implica aceptar alguna de las tres situaciones por enumerar: (i) limitaciones en la sabiduría divina, que le impidan prever el mal por venir; (ii) desinterés por mantener su bondad o, finalmente, (iii) algún cierto grado de impotencia que le impida evitar el mal. Como se sabe, Leibniz hace uso de varias distinciones sutiles para solventar el conflicto en cuestión. Por una parte, distingue entre varios términos, como ‘querer’, ‘permitir’, ‘amar’, ‘odiar’, ‘deleitarse’, etc.;¹⁰ por otra parte, plantea una distinción entre el mal del todo, y el mal de las partes,¹¹ donde entra a jugar un papel relevante, ahora sí, el mal metafísico (entendido este como privación), que tiene carácter general y, estando por encima de todo, es causa del mal particular.¹²

Planteado el panorama que venimos describiendo, Leibniz se ancla al hecho de que es necesario que existan algunos males, para que, de esta manera, se den mayores bienes. El autor alemán

plantea al mal como condición *sine qua non* del bien. Así, por ejemplo, plantea que

[...] es insípido comer siempre manjares dulces, y deben mezclarse con cosas agrias, ácidas y aún amargas, que excitan el gusto. Quien no ha gustado de lo amargo no ha merecido lo dulce ni lo apreciará nunca. Es la misma ley de la alegría que el placer no sea uniforme, porque embotado el gusto nos hace inertes y no alegres (*De rerum...*, 97).¹³

La postura anterior es desarrollada por Leibniz utilizando varias metáforas. Entre estas se cuenta el caso de la armonía, que se compone de consonancias y disonancias entre las notas. Esta metáfora, me parece, es la que más agrada al autor o, en todo caso, la que mejor permite ilustrar lo que se propone. El punto es, sin embargo, que esta postura no resulta suficiente por sí sola, y se le puede aún cuestionar al autor, entre otras cosas, (i) a partir de qué considera que, para ser alegres, el placer no debe ser uniforme y (ii) de qué manera se determinaría, entonces, la cantidad de mal necesario. Estos conflictos, afortunadamente, quedan solventados con una misma respuesta, que se manifiesta como la máxima de la filosofía optimista del autor: vivimos en el mejor de los mundos posibles.¹⁴ Según Leibniz, Dios no ve buenos a los pecados considerados individualmente, «sino que se hallan entre las acciones que Dios descubre intervienen, como consecuencia, en el todo de la mejor armonía que él ha escogido» (*CP*, 58),¹⁵ y no habría manera alguna en que Dios hubiera podido hacerlo mejor.¹⁶ Lo anterior está determinado, como lo señalamos antes, por la *lex melioris*,¹⁷ según la cual Dios siempre elige lo mejor, y hace las cosas de la manera más perfecta posible.¹⁸

Como vemos, la respuesta planteada permite afirmar que el placer no debe ser uniforme para que podamos ser alegres y no solo inertes (respondiendo a lo objetado en i), ya que si esta es la mejor serie, debe suponerse que tal es el caso, ya que de lo contrario Dios no sería absolutamente bueno. De la misma manera (respondiendo a lo objetado en ii), la misma determinación de la *lex melioris* nos permite tener por seguro que las proporciones de mal, respecto del bien, serán

consideradas por la infinita sabiduría de Dios. Con todo esto, articulándolo con las definiciones dadas por Leibniz (y que mencionábamos más arriba), se plantea lo que se proponía desde el principio al hacer referencia a los pecados: «hay que decir que Dios no los quiere. Si existen porque la armonía de las cosas lo implica así, hay que decir entonces que Dios los *permite*, es decir, que ni los quiere ni deja de quererlos» (*CP*, 71-72).¹⁹

La respuesta parece satisfactoria, y se diría que, *prima facie*, se ha dado una justificación suficiente acerca de la existencia del mal, y de la coexistencia de este con los atributos divinos en cuestión. Sin embargo, el conflicto aparece si tratamos de considerar qué se entiende por 'el mejor de los mundos posibles'. Según el autor, la elección del mejor de los mundos posibles de entre la infinidad de mundos posibles que existen en las ideas de Dios está determinada por «la *conveniencia* o [...] grados de perfección que contienen esos mundos» (*Monadología*, §54 [66]), y es un mundo tal que cuenta con

[...] la mayor variedad con el mayor orden; donde están el terreno, el lugar, el tiempo mejor dispuestos; *donde el efecto es mayor por más simples conductos*; donde hay en las criaturas la mayor potencia, el mayor conocimiento y la máxima felicidad y bondad que el universo pueda contener (*Principios*, §10 [87]).²⁰

Finalmente, sobre el mejor de los mundos posibles habría que decir que, en la medida en que es obra de Dios, es el más perfecto «no solo en sentido metafísico, sino también moralmente hablando» (*DM*, §1 [58]). Sin embargo, no podemos dejar de lado la *conveniencia* del mundo, que señalábamos en el extracto de *Monadología*. Según este principio de conveniencia, será mejor aquel mundo que, con menos medios, permita más fines;²¹ esto es, el mejor de los mundos posibles tiene que ser un mundo tal que tenga la mayor felicidad, el mayor bien moral, donde las criaturas tengan el mayor conocimiento, la mayor potencia, la mayor felicidad, etc., pero que pueda dar más efectos con menos causas.

Lo anterior es determinante. Según esto, el mejor de los mundos lógicamente posibles, y que

es el elegido por Dios (según Leibniz, este en el que vivimos), no será el mejor por su ornato, ni por su perfección moral, ni por la felicidad que proporcione a los espíritus existentes en él, aún cuando Leibniz considere que «la felicidad de los espíritus sea el principal fin de Dios» (*DM*, §5 [62]), sino que será el mejor por el solo hecho de que es el que implica menos causas para más efectos. Es decir, podría haber un mundo que tuviese más bienes y menos males (hablo, específicamente, de bien y mal morales). No obstante, ese mundo no sería elegido por el solo hecho de que requeriría más medios para llegar a un fin. El principio de conveniencia se sobrepone a algún principio de bondad, o de belleza, o del tipo que sea; da igual todo lo demás, mientras el camino para llegar a la meta sea el más corto. En lo personal, me parece frustrante y un poco difícil de aceptar que un mundo que pudo haber tenido más bienes morales, no haya sido realizado porque haya exigido más medios. Da la impresión de ser un Dios perezoso, que pretenda con el menor número de causas, producir más efectos, sin importar si estos son mejores (digamos, moralmente hablando), que otros. A la larga, más allá de la descripción del mejor de los mundos posibles que reproducimos de *Principios...* § 10, queda claro que lo que determina cuál sea el mejor de los mundos posibles es lo que en aquella ocasión señalamos: el principio de conveniencia, que se establece más claramente en *Monadología*, y cuyo lugar es prioritario.

Se objetará que no todo se trata de la existencia del bien, sino que, como lo planteábamos más arriba, es necesario que exista el mal. Se objetará, también, que si exigimos más medios para llegar a la misma cantidad de fines, entonces, siendo, como es, que el mal es *conditio sine qua non* del bien, entonces estaríamos exigiendo, al mismo tiempo, más males. De la misma manera en que más arriba respondíamos a dos objeciones haciendo uso de una sola respuesta, lo podemos hacer aquí. En aquel punto, las objeciones parecían resueltas apelando al mejor de los mundos posibles. Sin embargo, no se había hecho la consideración de que ‘mejor’ se dice en sentido utilitarista, de conveniencia. Se decía: «Dios elige lo mejor, entonces este es el mejor de los mundos posibles; si tal es el caso, y en este mundo existe

el mal, entonces es necesario que este exista». Sin embargo, cuando se considera que este mundo es mejor sólo porque permite más efectos con menos causas, la cuestión cambia. Se está utilizando un elemento de economía, para justificar problemas propios de lo moral. Leibniz insiste mucho²² en el hecho de que Dios cuenta con voluntad, conocimiento, potencia, y que es infinitamente bueno. Sin embargo, en ningún punto menciona el autor alemán la capacidad económica y ahorrativa de Dios. De haberse planteado, en algún punto, el hecho de que Dios fuese un buen economista, se entendería que se haga uso de este principio de conveniencia. No obstante, no hay razón alguna para entender que Dios prefiera un mundo con más efectos y menos causas: su entendimiento no lo exige y su potencia no se lo impone. ¿Habrá que decir que a su voluntad se le antoja? Pero esto es arbitrario, tiránico y contrario a Dios, como lo afirma Leibniz en *DM*, §2, 58-59. Ignoro a partir de qué, sino a una extraña pereza divina, pueda atribuirse a Dios la idea de que un mundo con pocas causas y muchos efectos sea más perfecto que otro con muchas causas. Todo lo que venimos diciendo se agrava cuando se toma en cuenta que, según Leibniz, el bien es el fin de la voluntad de Dios.²³ Asimismo, no concuerdo completamente, por todo esto, con la opinión de García Morente, que en su *Introducción a Opúsculos filosóficos* (1919) señala que «el mundo, tal cual es, es metafísicamente necesario: su contradictorio implicaría *un absurdo moral*» (30),²⁴ ya que implicaría que Dios no haya elegido el *mejor* de los mundos lógicamente posibles. Sin embargo, no sería un absurdo moral, ya que, como venimos reclamando, la decisión, la elección del mejor de los mundos, no es moral, sino económica.

La línea de pensamiento que vamos desarrollando ya puede presentar conflictos al sistema teodiceico del autor alemán. En efecto, no pasa de largo la idea del mejor de los mundos posibles que, como decíamos en la introducción, es un elemento que hay que considerar necesariamente para que el proyecto de Leibniz que aquí nos ocupa salga bien librado, ya que si no se acepta que este sea el mejor de los mundos lógicamente posibles, se pierde la convivencia del mal con los atributos divinos que mencionamos desde el inicio. Si este no es el mejor de los mundos

posibles, no puede ser aceptable, entonces, hablar de la justicia de una divinidad que, pudiendo evitar tanto mal, no lo hizo. Sin embargo, lo hasta aquí planteado no parece ser un cuestionamiento suficientemente comprometedor. Aún así, presta oído a lo que nos proponíamos desde el inicio: resulta que el único de los atributos de Dios que parece permitir el accionar de este respecto al conflicto que venimos tratando, es la voluntad, que le permite, arbitrariamente, elegir un mundo sobre el otro por el solo hecho de que aquel tiene menos causas que este (para la misma cantidad de efectos, *ex hypothesi*), entonces será suficientemente legítimo cuestionar, como lo haremos en el apartado que sigue, el papel que la voluntad tiene en toda la obra divina.

3. La voluntad divina: su papel y su relación con el entendimiento divino y el proyecto teodiceico leibniziano

En conformidad con lo que veníamos desarrollando, llegamos al punto en el que se plantea la cuestión del grado de interferencia que tiene la voluntad divina en lo relativo al orden universal. No es cosa de poca importancia, ya que, cuanto más alto sea el grado de participación de la voluntad divina, tanto más podremos hablar de arbitrariedad²⁵ en las leyes de la serie universal, lo que redundaría en una cierta tiranía relativamente a Dios. Ciertamente, aceptar a un Dios que establece las normas que a su voluntad se le antojan, y que estas normas (eternas, dicho sea de paso, y determinadas por la elección de la serie que hace Dios para dar actualidad al mejor de los mundos posibles) son las mismas que servirán de criterio discriminante para determinar a quién se recompensa y a quién se castiga, es lo mismo que aceptar a un tirano (como el mismo autor alemán lo acepta)²⁶ cuyas acciones deben ser consideradas como las mejores por la sola razón de que él las ha elegido. Así, se plantearía la siguiente cuestión (ligándola con lo que exponíamos en el último apartado): este mundo, ¿es el mejor de los mundos posibles, y por eso Dios lo eligió; o Dios lo eligió, y por eso es el mejor de los mundos posibles?²⁷ Nos preguntamos, claramente, por la causa.

Lo anterior exige plantear las cuestiones relativas a la voluntad divina. Las distinciones que aparecen en este registro son variadas, como se evidencia en los primeros párrafos del *Discurso de Metafísica*.²⁸ Importa señalar, inicialmente, lo relativo a *la voluntad presuntiva de Dios*, en conformidad con la cual debemos alejarnos de una posición pasiva, y debemos actuar según consideremos que es la voluntad de Dios, «en la medida en que podemos juzgar de ella, tratando con todo nuestro esfuerzo de contribuir al bien general» (*DM*, §4 [61]).²⁹ En sí misma esta voluntad no resulta conflictiva, y sobre ella nos extenderemos más adelante. Sin embargo, hay un elemento que parece importante considerar aquí, y que está dado por lo que continúa expresando Leibniz en su *Discurso*, según lo cual Dios, «como es el mejor de todos los señores, nunca pide más que *la intención recta*, y a él *corresponde* conocer la hora y el lugar propio para que *se logren los buenos designios*» (*idem*).³⁰

Lo que nos viene a ocupar con todo esto, es determinar si esta voluntad presuntiva de Dios se distingue de las otras voluntades divinas que expone Leibniz.³¹ Para el autor alemán, lo que pasa por extraordinario es tal solamente en cuanto a un orden establecido por las criaturas, sin embargo, «Dios no hace nada fuera de orden» (*DM*, §6 [62]), por lo que esta distinción entre voluntad ordinaria y voluntad extraordinaria de Dios, es una distinción que se debe nada más a la forma de pensar de los seres racionales, que determinamos un orden particular y, al darse algo que no habíamos considerado en ese orden, lo atribuimos a la voluntad extraordinaria de Dios. Lo anterior no debe ser considerado como una negación de la posibilidad del milagro, al estilo spinoziano.³² Para Leibniz, aceptar que el milagro es intrínsecamente contradictorio equivaldría a aceptar que existe un único orden, con unas únicas leyes naturales que tienen una necesidad absoluta, y no solo moral, como es el caso.³³

Decimos, entonces, que solo existe una voluntad ordinaria de Dios, y que la voluntad extraordinaria se dice solo relativamente a los entes racionales que adjudican esta a Dios. Queda aún por revisar la voluntad particular y la voluntad general³⁴: a este respecto

[...] se puede decir que Dios lo hace todo según su voluntad más general, que está de acuerdo con el orden más perfecto que ha escogido; pero se puede decir también que tiene voluntades particulares, que son excepciones de esas máximas subalternas susodichas, pues la más general de las leyes de Dios, que regula toda la serie del universo, carece de excepción (*DM* § 7 [64]).

En este sentido, apegándonos a lo que acabamos de exponer, podemos afirmar que la voluntad particular de Dios y Su voluntad general sí son realmente distintas, a diferencia de lo que ocurría con las voluntades ordinaria y extraordinaria. Sin embargo, llama la atención el querer de Dios relativamente a estas voluntades, y el límite que a este respecto se plantea. La cita es algo extensa, mas vale la pena reproducirla íntegramente. Según Leibniz,

[...] Dios quiere todo lo que es objeto de su voluntad particular; pero en cuanto a los objetos de su voluntad general, como son las acciones de las otras criaturas, particularmente de las que son racionales, a las que Dios quiere concurrir, hay que distinguir: pues si la acción es buena en sí misma, puede decirse que Dios la quiere y la ordena a veces, incluso cuando no ocurre; pero si es mala en sí misma y solo resulta buena accidentalmente [...], entonces hay que decir que Dios la permite y no la quiere (*idem*).³⁵

Nótese particularmente la declaración leibniziana según la cual existen casos en los que Dios quiere algo, e incluso lo ordena (a veces), aun cuando no ocurre. Sobre este punto volveré dentro de poco. Resulta necesario aún detenernos a desarrollar un aspecto que postergué al hablar de la voluntad presuntiva de Dios. En total, hemos hecho referencia a cinco tipos o clases de voluntad divina, que son: [i] presuntiva, [ii] ordinaria, [iii] extraordinaria, [iv] general y [v] particular. De las anteriores, dijimos que [iii] es producto de una atribución que los entes racionales hacemos a Dios, mientras que [iv] y [v] sí presentan una distinción real entre ellas. En cuanto a [i], habrá que decir que, en la medida en que no se trata *realmente* de la voluntad de Dios, sino solo de la que

nosotros creemos que es tal voluntad, entonces sería, al igual que [iii], un producto de la mente humana. Por lo tanto, decimos que la voluntad de Dios es solo una: ordinaria, y que esta se divide en voluntades particulares y voluntades generales, mas estas últimas dos respondiendo siempre a la voluntad ordinaria de Dios.

Podemos ahora, cerrado este último paréntesis, volver al punto en el que hablábamos de una limitación de la voluntad divina, que quiere algunas cosas, aún cuando estas no suceden. Esta cuestión nos llevará a retomar lo que habíamos esbozado al inicio de este apartado, cuando nuestro propósito era determinar el papel y los límites de la voluntad divina en el sistema leibniziano. Esto último se nos presentaba como una necesidad, ya que aparecía la posibilidad de que las leyes que Dios plantea hubiesen sido antojadizas, elegidas por el solo capricho de su voluntad, convirtiéndolo en un tirano. Leibniz, por su puesto, no acepta esto último, a lo que responde con el parágrafo 2 de su *Discurso*. Incluso, para despejar completamente las dudas, un desarrollo similar se da en *Monadología*, § 46. Por la importancia de este artículo, y por el hecho de que me referiré continuamente a él, lo reproduzco por entero:

Sin embargo, en ningún caso cabe imaginar, como algunos, que las verdades, al depender de Dios, son arbitrarias y dependen de su voluntad, tal como parece que Descartes y luego Poiret han supuesto. Esto no es cierto más que respecto de las verdades contingentes, cuyo principio es la *conveniencia* o la elección de lo *mejor*; las Verdades Necesarias, por el contrario, dependen únicamente de su entendimiento y constituyen su objeto interno.³⁶

Aquí se plantea la última de las justificaciones que se exigía: no puede decirse que Dios sea un tirano porque sus leyes dependen de su sola voluntad. Ese es solo el caso para las verdades de hecho que, como sabemos, son contingentes; para las verdades de razón, que son las que crearían un conflicto significativo, está el entendimiento divino.³⁷

Lo anterior, podemos decir, ha salvado el proyecto teodiceico de Leibniz, sin embargo, el precio por pagar no ha sido poco, y las

consecuencias se agravan. La consideración de lo dicho en *Monadología*, §47 es lo que trae consigo más consecuencias, ya que ahí se ha afirmado que «Dios sólo es la *unidad primitiva o substancia simple* originaria». ³⁸ El punto de quiebre es que, si por 'simple' se entiende lo que comúnmente se entiende por tal, como efectivamente lo hace Leibniz al decir que «simple quiere decir sin partes» (*Monadología*, § 1), entonces no se puede predicar una independencia de la Voluntad Divina (VD) respecto del Entendimiento Divino (ED). Si se acepta que en Dios no hay partes, como lo acepta Leibniz, entonces el ED y la VD no podrían distinguirse realmente entre sí, y solo cabría aceptar una distinción analítica entre estos elementos.

Sobre este aspecto, Julián Marías, en la nota número ocho de su edición del *Discurso de Metafísica* (1982, 111-112), advierte de que «no se trata de que Leibniz distinga las dos facultades en Dios, y conceda primacía a una de ellas, sino que considera que, por su esencia, la voluntad no es pura arbitrariedad, decisión caprichosa, sino que requiere motivos previos». Esta postura parece interesante, sin embargo, no basta decir que Leibniz no distingue entre los atributos ³⁹ divinos, así sin más; es necesario que se dé una demostración argumentada, ya que todo parece indicar lo contrario, como insistiré dentro de poco. El caso es que no podemos aceptar sin argumento alguno que Leibniz no distingue entre ED y VD (el mismo principio de razón suficiente del que ya hemos tratado nos lo impide). Menos podemos aceptar esto cuando se considera lo que el mismo Julián Marías ha señalado en la inmediatamente posterior, según la cual, para Leibniz, «hay una *rigurosa independencia del orden del entendimiento con todas sus verdades*, que no se subordina a ningún decreto de la voluntad» (1982, 112). ⁴⁰ No creo que haya conflicto en aceptar que uno de los atributos no se someta al otro. Sin embargo, hablar de una «*rigurosa independencia*» es otra cosa.

Además de lo anterior, hay que señalar algo más a la postura de Julián Marías en este respecto, y es la equiparación que plantea entre 'arbitrario' y 'caprichoso'. Sobre esto ya me extendí en la nota 25 de este artículo. Sin embargo, puede ser conveniente decir algo aún al respecto,

considerando, sobre todo, lo que se plantea al final de §3 del *Discurso de metafísica*. Ahí se expone, nuevamente, la necesidad de que haya razones para las escogencias de Dios, cosa de la que no discrepamos. Sin embargo, lo que se debe aclarar es cuáles son tales razones. Porque, por un lado, ya hemos hecho ver que no parece que sea del todo por la *lex melioris*, sino que el principio de conveniencia entra a jugar un gran papel; quizás, incluso, más determinante. Pero, aún abandonando el análisis que entonces desarrollamos, la norma de que Dios siempre actúa conforme con lo mejor, es una norma que el mismo Leibniz ha impuesto a Dios. ⁴¹

Detengámonos a revisar de manera más atenta el conflicto aludido. He de confesar que me encuentro en un cierto grado de confusión al revisar la postura leibniziana relativamente al entendimiento divino, ya que este parece ser, en algunos pasajes, el "reino de los posibles", ⁴² mientras que en otros aparece como el reino de las verdades eternas. ⁴³ Independientemente del hecho de que entre estas versiones pueda haber distinciones sutiles, intencionales o no, me atenderé a la exposición hecha en *Monadología*, por considerarla una obra típica de la madurez del pensamiento leibniziano.

El punto referido es si la distinción que se plantea entre ED y VD es una distinción real o es una distinción solo de razón. Según Descartes, la distinción de razón puede ser de dos tipos, [i] o bien entre la substancia y alguno de sus atributos, [ii] o bien entre dos de los atributos de la substancia. ⁴⁴ Evidentemente, el que nos ocupa es el segundo de los casos. ⁴⁵ Según lo estatuido por el racionalista francés, conocemos una distinción de razón del segundo tipo «porque no podemos percibir claramente uno de tales atributos, si lo separamos del otro» (*Principios de la filosofía*, I, §62). Sin embargo, en el caso del sistema leibniziano, tal cosa es la que se nos exige: que percibamos claramente al entendimiento divino sin considerar la voluntad divina. La distinción que tenemos, claramente, no es de razón. En el caso que venimos viendo, lo que se da es una distinción de manera tal que estas facultades las «podemos entender clara y distintamente la una sin la otra» (*Principios de la filosofía* I, 61). No podemos argumentar que la distinción que se plantea en el

sistema leibniziano sea una distinción planteada por nosotros, seres racionales, con la finalidad de tener una mejor comprensión de Dios, a la manera como en Él distinguimos Su esencia de Su existencia, ya que para el autor alemán, al hablar del entendimiento divino se trata de una *región*,⁴⁶ que hace las veces de receptáculo, en el que se encuentran las verdades eternas que no entran a tener relación alguna con la voluntad divina. El objeto del entendimiento divino son las verdades eternas; las verdades contingentes, por su parte, “dependen” más bien de la voluntad.

Podemos rastrear clara evidencia del carácter real de la distinción entre los atributos divinos que plantea Leibniz en varios pasajes de su obra; consideremos algunos. En *La profesión de fe del filósofo*, cuando el autor trata el tema de la existencia de los pecados, menciona que «las ideas contenidas en el entendimiento divino no son resultado [...] de ninguna intervención de la voluntad divina, y Dios no las concibe porque quiere, sino porque es» (CP, 75).⁴⁷ De la *Monadología* ya hemos presentado suficiente evidencia, por lo que señalaré ahora el parágrafo 13 del *Discurso de metafísica*. En este párrafo se plantea que las cosas no dejan de ser contingentes, toda vez que dependen de la voluntad de Dios, lo que implica un distanciamiento (*real* y evidente) entre la VD y el ED, ya que, de no ser así, lo que Dios quiere y lo que Dios entiende serían una y la misma cosa y, por lo tanto, eterno y necesario (que no contingente); en caso contrario, habría que sostener que Dios entiende ciertas cosas en un momento, y ciertas otras en otro, pero esto, primeramente, limita la omnisciencia divina, al tiempo que choca contra lo planteado, cuando decíamos que en el ED existen las verdades eternas.

Contrastando con la postura leibniziana, podemos mencionar, rápidamente, la spinoziana, que presenta una distinción analítica entre los atributos de Dios, ya que, aunque trata por separado al entendimiento divino de la voluntad divina, señala que «como el entendimiento de Dios no se distingue de su voluntad, afirmamos lo mismo cuando decimos que Dios quiere algo y cuando decimos que Dios lo entiende» (TTP VI, [G. 82/30-32]).⁴⁸ La distinción que Leibniz plantea no es de este tipo, y en el apartado de

las conclusiones veremos por qué no puede serlo. Pero antes de pasar a esto, hay que detenernos en la observación que Spinoza plantea en su *Ethica*, al señalar que «aunque dos atributos se conciben como realmente distintos –esto es, uno sin intervención del otro–, no podemos, sin embargo, concluir de ello que constituyan dos entes o dos substancias diversas» (E IP10S). Ciertamente, caer en lo anterior implicaría aceptar la existencia de varias substancias y, por lo tanto, varios dioses. No consideramos que lo anterior sea atribuible a Leibniz, mas nada impide que concibamos a la deidad leibniziana como compuesta por partes,⁴⁹ cuando menos dos: [i] voluntad y [ii] entendimiento.

4. Conclusiones

Hemos evidenciado que Leibniz ha planteado una distinción real entre el ED y la VD, al tiempo que hemos ilustrado, con un solo pasaje, la distinción de carácter analítico sostenida por Spinoza. Se plantea, entonces, la siguiente cuestión (que nos permitirá evidenciar lo que de estas páginas hemos extraído): ¿por qué Leibniz no plantea una distinción del mismo tipo, y qué consecuencias comportaría, para él, aceptarla?

Por qué ha optado por esta distinción real, queda claramente evidenciado por lo dicho: de no haberla aceptado, lo que Dios entiende y lo que Dios quiere serían lo mismo. ¿Y qué con ello? Por un lado, la doctrina del mejor de los mundos posibles,⁵⁰ tiene fundamento sobre esta distinción, ya que exige el hecho de que en el entendimiento divino existen infinitas posibilidades, pero que la voluntad divina solo ejecute una de esas. Si no existiera la distinción, se daría uno de dos casos: [i] solo existiría un mundo posible en el entendimiento divino, y la voluntad divina lo trajo al acto; [ii] existirían infinitos mundos posibles en el entendimiento divino, y la voluntad divina los ha actualizado a todos. Sea cual fuere el caso, la libertad del orden universal, la libertad de la elección de Dios (que atraviesa todo este artículo) y la expresión de la suma bondad y el infinito amor divino, que se materializa por medio de la

creación del mejor de los mundos posibles, todo ello queda derruido.

No solo pasa factura al mejor de los mundos posibles (que ya, de por sí, sería gravísimo, como lo vimos en el segundo apartado de este trabajo, ya que esta doctrina complementa el proyecto teodiceico de Leibniz), sino que se ve afectado el proyecto teodiceico directamente. Vimos que Dios permite los pecados, que es lo mismo que decir que los conoce (que están en su entendimiento), pero que ni los quiere ni no los quiere (que nada tienen que ver con su voluntad). Sin embargo, si sucede que lo contenido en el ED y lo contenido en la VD son lo mismo, toda vez que son una y la misma cosa, entonces sucedería que Dios conoce los pecados y, además, los quiere, por la relación inherente.⁵¹ Asimismo, si no se plantea esta distinción, ¿cómo podría Leibniz decir que ciertas verdades dependen de la voluntad divina y otras, y que, por lo tanto, Dios no actúa antojadizamente? Tal cosa no es posible, y vimos que es el recurso que Leibniz utiliza para salvar su proyecto teodiceico de los que piensan que Dios actúa de esta manera, y que lo comparan con un tirano.⁵²

De la misma manera, se ve cuestionada la existencia de las verdades de hecho, y la distinción que entre estas y las verdades de razón plantea Leibniz. En efecto, si ED y VD son lo mismo y, por lo tanto, contienen lo mismo, entonces no puede decirse que en unas hay verdades contingentes y en la otra, verdades necesarias. Si Leibniz acepta que las verdades eternas dependen del entendimiento divino y que Dios es simple, no puede admitir la existencia de verdades de hecho (¿dónde estarían estas, para separarse del ED?). Si el autor acepta que existen verdades de hecho, y dice que, además, existen otras verdades de razón que se ubican en una región distinta, no puede aceptar que Dios es simple. La existencia de las verdades contingentes exige que Dios no sea simple. Además, si se socava el fundamento de las verdades de hecho, se problematiza, nuevamente, la libertad del orden universal.

Pero, además de lo anterior, nótese que si se sostiene que Dios no es simple, para salvar lo demás, se cae en conflicto. Según *Monadología*, §3, «donde no hay partes no podría haber ni extensión, ni figura ni divisibilidad», pero,

donde sí hay partes, puede haberlas. De lo anterior no se sigue que, necesariamente, donde haya partes tenga que haber tales cosas, pero *podría* haberlas, por lo que debería darse un argumento para demostrar que en Dios, teniendo partes, no hay «ni extensión, ni figura ni divisibilidad», lo cual adeuda Leibniz. Por tanto, estamos cayendo en la posibilidad de un Dios material, corpóreo, *sive Deus est res extensa* (Spinoza, *E 2P2*). Algo similar ocurre con *Monadología*, §5, en conformidad con lo cual una substancia simple no puede empezar naturalmente, ya que no puede formarse por composición, pero si no es simple, sí podría suceder tal cosa, etcétera.

Notas

1. Para las referencias a las obras de Leibniz, hago uso de las siguientes abreviaturas: *Ensayos de teodicea: sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal* = *Teodicea*; *La profesión de fe del filósofo* = *CP*; *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las substancias, como asimismo de la unión que existe entre el alma y el cuerpo* = *Nuevo sistema...*; *Principios de la naturaleza y la gracia fundados en razón* = *Principios...*; *De rerum origine radicali* = *De rerum...*; *Discurso de metafísica* = *DM*. Señalo, en las referencias, el número de párrafo (antecedido por el símbolo '§') seguido por el número de página de la obra consultada, a excepción del caso de la *CP* y del *De rerum...*, para cuyas obras me veo obligado a señalar, únicamente, el número de página de la edición consultada.
2. Hablamos de teodicea, como es común, cuando nos referimos a la justificación de Dios. Esto es, si se acepta que Dios es omnipotente, omniscio y, además, sumamente bueno, ¿cómo es posible, entonces, que exista cuando menos un mal, sea este físico o moral? (que existe cuando menos un mal, me parece que es algo que no exige ser argumentado, y que la experiencia basta para sostenerlo). La teodicea, entonces, como justificación de Dios, pretende dar respuesta a este conflicto.
3. Es conocida la reacción de Voltaire ante el terremoto acaecido en 1755 en Lisboa, y que dejó cuantiosísimas muertes y daños. En este contexto, el autor publicaría su *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1756), que encontraría respuesta, en el

- mismo año de sus publicación, con la *Lettre sur la Providence*, de Rousseau. Asimismo, en 1759, Voltaire retomaría esta cuestión en su *Candide*. Cfr., no obstante, el estudio desarrollado por Evaristo Álvarez Muñoz (2005): *Leibniz damnificado por el terremoto de Lisboa*, donde el autor arguye que al menos los conocidos *Ensayos de Teodicea* del autor alemán se vieron afectados y que la postura leibniziana al respecto de este tema debe ser abandonada, ya que las experiencias no permiten sostenerla.
4. Hablamos, claramente, del mejor de los mundos lógicamente posibles. El lector entenderá que en la mayoría de los casos no hagamos mención del elemento lógico, y que la mayor parte de las veces nos limitemos a hablar del *mejor de los mundos posibles*, ya que esta abstracción presta varias facilidades al autor.
 5. Para Abbagnano, aunque este pueda ser, ciertamente, el punto al que llega dicha especulación, no puede afirmarse que a esto se reduzca toda la filosofía leibniziana. Señala este autor que, antes bien, el principio que motiva el quehacer filosófico de Leibniz es «la libertad del orden universal» (cfr. Abbagnano, 1994, 268). Aún cuando fuese tal el caso, vale señalar que el conflicto que se pretende plantear en las páginas que siguen habrá de afectar también al tema de la libertad del orden universal (como quedará evidenciado en el último de los apartados de este trabajo) que plantea el autor y que parece ser tan relevante.
 6. Distingo entre el sistema leibniziano en general, entendiendo por este un sistema completo y cuya madurez no se va alcanzando hasta verse claramente definida en la *Monadología* del autor; y el proyecto teodiceico de Leibniz, considerando aquí solo en lo relativo a la justificación de Dios, y lo que esto implica, como ya quedó dicho. Por lo último no debe entenderse, de manera alguna, que nos limitemos a los *Ensayos de teodicea*.
 7. La división aquí enunciada fue la que sirvió al autor de estas páginas para estructurar las ideas de una manera determinada; no se sigue de esto que en el presente artículo se desarrolle un apartado para cada uno de los propósitos enunciados, enunciación cuyo único objeto es el de dar una guía panorámica al lector.
 8. Cfr., además, *Principios...*, §9 (pp. 86-87), así como *Monadología*, §48 (64).
 9. Cfr. *Teodicea*, prefacio (19-20).
 10. Estos términos se ven delimitados y definidos por Leibniz en *CP*.
 11. Cfr. *Teodicea*, §209 (312).
 12. Cfr. *Principios...*, §9 (86-87).
 13. Para lugares en que el desarrollo leibniziano se acerca más a casos de catástrofes naturales: *De rerum...*, 99-100; *Teodicea*, §245, (339-340). Para el caso de males morales, entendidos estos como pecados, el lector puede consultar *CP*, 57-59 y ss.
 14. Para la enunciación de la doctrina leibniziana del *mejor de los mundos posibles*, véase *Monadología*, §§53-55, así como *Principios...*, §10 (87).
 15. El énfasis es mío.
 16. Cfr. *DM*, §3 (59).
 17. Según Leibniz, esta *ley de lo mejor* es la norma fundamental de la acción divina (Cfr. Abbagnano, 1994, 268). El planteamiento de Leibniz de esta *regla* puede verse en *DM*, §13 (72), donde señala que Dios dicta, primeramente, dos decretos (ambos, claro está, libremente): [i] Él hará siempre lo más perfecto y [ii] el hombre hará siempre, de manera libre, lo que le parezca mejor.
 18. Cfr. *DM*, §1 (58), *Monadología*, §55, *Teodicea*, §§8, 78, 80, 119, 204, etc.
 19. El énfasis es mío. Sobre la definición de los términos que entran en cuestión (i) *querer*: «deleitarse de la existencia de algo»; (ii) *no querer*: «dolerse de la existencia de algo, o bien deleitarse en su no-existencia»; *permitir*: (iii) «no es ni querer ni no-querer, y sin embargo saber» (*CP*, 64-65).
 20. El énfasis es mío.
 21. Abbagnano lo expresa diciendo que «entre los diversos ordenes posibles Dios ha elegido el más perfecto, esto es, aquel que es *al mismo tiempo* el más simple y el más rico en fenómenos» (1994, 256; el énfasis es mío). Lo determinante aquí es el hecho de que debe *conjugarse* ambos aspectos, por lo que un mundo que podría ser más rico en fenómenos (que, al mismo tiempo, podrían ser fenómenos más deseables) es desechado a cambio de un mundo que, aún con fenómenos menos deseables o que promuevan menos la felicidad de los espíritus (que es, según dice Leibniz, el fin de las acciones de Dios), es más simple. El hecho de que deba ser considerada de manera conjunta la simplicidad del mundo en cuestión es lo que resulta sorprendente.
 22. Cfr. *Principios...* §9 (pp. 86-87), *Monadología*, §48, *DM* § 1 (57-58), *Teodicea*, prefacio (41); *CP*, 38 («Teólogo: ¿Qué entiendes tu por Dios?» «Filósofo: una substancia omnisciente y omnipotente»); *Nuevo sistema...*: sobre la «divina omnipotencia», §14 (34); sobre la «divina bondad» y «la suprema sabiduría», §8 (30); etc.
 23. Cfr. *DM*, §19 (81).
 24. El énfasis es mío.

25. Hablamos de arbitrariedad no en el sentido estéril de algo que no tiene razón. Tal sentido es generalmente vacío, mas la situación se agrava cuando consideramos la figura de Leibniz, estructurador del *principio de razón suficiente* (cfr. *Monadología*, §32 [60]). En este contexto, 'arbitrario' debe entenderse más bien con un sentido cercano a 'antojadizo'. Nótese que la diferencia, aunque parece ser insignificante, puede ser relevante. Lo primero es imposible, porque el *principio de razón suficiente* así lo impone, lo que se vincula con lo expuesto en *DM*, §2 (59), donde el autor alemán señala que «toda voluntad supone alguna razón de querer, y que esta razón es naturalmente anterior a la voluntad», por lo que, según este, siempre habrá una razón inherente en las acciones divinas que, en el caso de Leibniz, se manifiesta como una tendencia al mayor bien: el mayor bien estará siempre en el fondo del actuar divino. Lo segundo, sin embargo, no resulta imposible, ya que podemos decir que la razón por la que las cosas son así y no de otra manera, es el solo hecho de que a Dios se le antojó que fuese tal. A juicio de Leibniz, aceptar lo anterior implica destruir «todo el amor de Dios y toda su gloria» (*DM*, §2 [58]), mas concederá el lector que tal juicio no se acerca, ni por asomo, a ser un argumento (menos aún, uno concluyente).
26. Cfr. *DM*, §2 (58-59).
27. «Pues ¿por qué alabarlo [a Dios] de lo que ha hecho, si sería igualmente loable haciendo lo contrario?» (*DM*, §2 [58]), señala Leibniz en este contexto.
28. Cfr. *DM*, §§ 1-8 (57-66).
29. Cfr. *CP*, 68-71 (sobre el sofisma de la razón perezosa).
30. Los subrayados son míos. Nótese, más allá de la posible relación que se podría plantear con Kant al respecto de la buena intención del actuar (aún cuando en Kant se trata de voluntad autónoma, mientras que en Leibniz se habla de una relación entre la voluntad del individuo y la voluntad divina), los tintes de ocasionalismo que parecen teñir el cierre de la cita (cfr. Malebranche, 1998, 102-103).
31. A saber: voluntad ordinaria y extraordinaria (*DM*, §6 [62-63]), así como voluntad general y particular (*DM*, § 7 [63-64]).
32. Cfr. TTP VI, G. 83/12-34. Cito las obras de Spinoza como es el uso, utilizando las siguientes abreviaturas: *E* = *Ethica*; TTP = *Tractatus theologico-politicus*; *Ep.* = *Epistolae*; *CM* = *Cogitata metaphysica*. Las traducciones que se presentan de la *Ethica* y los *Pensamientos Metafísicos* a partir del latín, son propias.
33. Cfr. Moya Bedoya, 2002, 92-93.
34. En este punto vuelve a llamar la atención, relativamente a lo que señalábamos en nuestra nota 30, la cercanía de esta exposición leibniziana con la de Malebranche. El lector podrá evidenciar dicha simetría revisando: Malebranche, 1998, 104; particularmente los apartados 56 (sobre las voluntades generales) y 57 (sobre las voluntades particulares).
35. El énfasis es mío.
36. Nótese que vuelve a entrar en escena el principio de conveniencia.
37. Sobre las verdades de hecho y verdades de razón, véase *Monadología*, §33; así como §§29, 32, 33, 34, 36, donde se abordan temas relacionados con estas. Véase, además, *Principios...*, §5 (83).
38. Recuérdese que del hecho de que toda mónada sea una substancia simple (*Monadología*, § 1), no se sigue que toda substancia simple sea una mónada, como no se sigue, por lo tanto, que Dios sea una mónada.
39. A mi parecer, la palabra 'facultades', en la medida en que se entienda como 'aquello que permite...', resulta inapropiada al hablar de Dios, por lo que prefiero hacer uso del vocablo 'atributos' donde Julián Marías usa 'facultades'.
40. El énfasis es mío.
41. Recuérdese la polémica en la que se encontraba Albert Einstein cuando su adversario le reclamó: «deja de decirle a Dios qué debe hacer». Esta, sin duda alguna, es una situación análoga que acepta una réplica similar.
42. Cfr. *DM*, § 30 (95), así como la nota 34 que a dicha edición ha redactado Julián Marías (1982, 123).
43. Cfr. *CP*, 52-53; *Monadología*, §43. Considérese, además, que en *DM*, §8 (así como en las notas 24 y 65 de Julián Marías a la edición consultada) se estatuye que Dios conoce todo *a priori*, y que en Él todo son verdades de razón. Situación análoga se presenta en la *Introducción* de García Morente a *Opúsculos filosóficos* (1919), donde se señala que «en el entendimiento divino, donde la regresión infinita está en acto, presente, las verdades llamadas contingentes son tan necesarias como las verdades necesarias» (18-19).
44. Cfr. *Principios de la filosofía*, I, §62.
45. No consideramos, en este esquema, la distinción modal, ya que en este tipo de distinción no intervienen los atributos, sino solamente [i]

- la substancia y alguno de sus modos, o [ii] dos modos de la substancia (Cfr. *Principios de la filosofía*, I, §61).
46. Cfr. *Monadología*, §43.
47. El énfasis es mío. Cabe preguntar, de paso, en qué se distingue lo que se acaba de plantear en la *CP*, de decir que «Dios actúa regido sólo por su propia naturaleza» (Spinoza, *E* 1P17). Lo mismo se puede señalar acerca del primer decreto de Dios (véase *supra*, nota 17), que es establecido por su propia naturaleza, mas el carácter de decreto lo obliga a actuar de una determinada manera: actúa determinado por su propia naturaleza, nada más.
48. Cfr., en este mismo sentido, *Ep.* 19, G. 90.
49. En esta medida, nos parece un error lo planteado por Spinoza en *CM* V, G. 258/15, aseverando una anterioridad por naturaleza de los componentes respecto de lo compuesto. Acepto que los componentes son, respecto de su compuesto, realmente distintos, mas, considerando la posibilidad de contemporaneidad, no considero necesario que los primeros deban ser anteriores a los segundos.
50. Cfr. *Monadología*, §§53-55.
51. Cfr. *CP*, 75.
52. Cfr. *Monadología*, §46.

Referencias

- Abbagnano, N. (1994). *Historia de la filosofía, volumen 2* (traducción de Juan Estelrich y J. Pérez Ballestar). Barcelona: Hora, S. A.
- Álvarez Muñoz, E. (2005). Leibniz damnificado por el terremoto de Lisboa. En *Cuad. Diecioch.*, 6, 187-201.
- Cabañas, L. (2012). Leibniz frente al reto spinozista. En *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, volumen LI, números 129-131, 49-57.
- Casanova, G. (2005). El entendimiento absoluto en Leibniz. Pamplona: Cuadernos de *Anuario Filosófico*.
- Corazón, R. (1996). La Ontología y la Teodicea cartesianas. Pamplona: Cuadernos de *Anuario Filosófico*.
- Deleuze, G. (1998). *El pliego. Leibniz y el barroco* (traducción de José Vázquez y Umbelina Larraceleta). Barcelona: Paidós.
- Descartes, R. (1995). *Los Principios de la Filosofía*. Traducción de Guillermo Quintás Alonso. Madrid: Alianza Editorial, S. A., colección "Alianza Universidad".
- . (2011) *Obras*. Madrid: Editorial Gredos, S. A., colección "Grandes Pensadores".
- Descartes, R. y Leibniz, G. W. (1989). *Sobre los principios de la filosofía* (traducción y notas por E. López y M. Graña). Madrid: Editorial Gredos, S. A.
- Fuertes, A. (2001). *La contingencia en Leibniz (I)*. Cuadernos de *Anuario Filosófico*, número 126. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Kulstad, M. (2012). Las leyes de la naturaleza con relación a la libertad humana y divina en la Teodicea de Leibniz. En *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, volumen LI, números 129-131, 451-459.
- Leibniz, G. W. (1978). *La profesión de fe del filósofo* (traducción, prologo y notas de Francisco de P. Samaranch). México: Aguilar, S. A. de Ediciones, colección "Biblioteca de Iniciación filosófica".
- . (1882). *Del radical origen de las cosas* (traducción de Antonio Zozaya). Madrid: Biblioteca Económica Filosófica.
- . (1890). *Ensayos de teodicea*. En *Obras de Leibniz* (traducidas por Patricio de Azcárate). Madrid: Casa Editorial de Medina.
- . (1919) *Opúsculos filosóficos* (traducción de Manuel García Morente; contiene: *Nuevo sistema de la naturaleza y comunicación de las substancias, como asimismo de la unión que existe entre el alma y el cuerpo; Monadología y Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón*). Madrid: CALPE.
- . (1981) *Monadología* (edición trilingüe, traducción y notas de Julián Velarde Lombraña). Oviedo: Pentalfa Ediciones.
- . (1982) *Discurso de metafísica* (versión, prólogo y notas de Julián Marías). Madrid: Alianza Editorial, S. A., colección "El libro de bolsillo".
- Leibniz, G. W. y Bayle, P. (1999). *Correspondencia filosófica* (introducción y traducción de María Socorro Fernández-García). Pamplona: Cuadernos de *Anuario Filosófico*.
- Leibniz, G. W. y Eckhard, M. (1994). *La correspondencia filosófica Leibniz-Eckhard* (introducción y traducción de Agustín Navarro). Pamplona: Cuadernos de *Anuario Filosófico*.
- Malebranche, N. (1998). *Dios (II)* (introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez). Pamplona: Cuadernos de *Anuario Filosófico*.
- Moya Bedoya, J. D. (2002). Los conceptos spinoziano y leibniziano de Divinidad. Una colación. II parte. En *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, volumen XL, número 102, 87-100.

- Nicolás, J. (2012). El 'principio del orden' como meta-principio último de la racionalidad leibniziana. En *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, volumen LI, número 129-131, 245-253.
- Ribeiro Ferreira, M. L. (2012). Leibniz, Spinoza y la metafísica del posible. En *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, volumen LI, números 129-131, 59-67.
- Russell, B. (2005). *A critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. London: Routledge.
- Rutherford, D. y Cover, J. A. (Eds.) (2005). *Leibniz: Nature and Freedom*. New York: Oxford University Press.
- Salas, M. (2004). Necesidad, contingencia y mundos posibles. Modalidad y libertad en Leibniz. En *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, volumen XLII, número 105, 73-85.
- Spinoza, B. (1925). *Opera* (ed. de C. Gebhardt; volúmenes I y II). Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- _____. (1986). *Tratado político* (introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez). Madrid: Alianza Editorial, S. A., colección "El libro de bolsillo".
- _____. (1988). *Correspondencia* (introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez). Madrid: Alianza Editorial, S. A., colección "El libro de bolsillo".
- _____. (1988). *Tratado de la reforma del entendimiento/Principios de filosofía de Descartes/Pensamientos metafísicos* (introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez). Madrid: Alianza Editorial, S. A., colección "El libro de bolsillo".
- _____. (2013). *Ética* (edición de Vidal Peña). Madrid: Alianza Editorial, S. A., colección "El libro de bolsillo".
- _____. (2014). *Tratado teológico-político* (introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez). Madrid: Alianza Editorial, S. A., colección "El libro de bolsillo".
- Stewart, M. (2013). *Il cortigiano e l'eretico. Leibniz, Spinoza e il destino di Dio nel mondo moderno* (traducción de Francesco y Marta C. Sircana). Milán: Universale economica Feltrinelli.
- Williams, B. (2012) *Descartes: El Proyecto de la Investigación Pura*. Madrid: Ediciones Cátedra, S. A., colección "Teorema".

(*) **Jean Carlos Sirias Arroyo** (sirias_07@hotmail.com). Estudiante del programa de Bachillerato en Filosofía (Universidad de Costa Rica).

Recibido: el lunes 10 de agosto de 2015.
Aprobado: el lunes 17 de agosto de 2015.