



## Jornadas de Investigación en Filosofía

Departamento de Filosofía.  
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.  
Universidad Nacional de La Plata

### **Leibniz bajo la sombra del necesitarismo. Una lectura acerca de *Confessio Philosophi***

Andrea Pierri (UNLP)

#### **Abstract**

Este trabajo intenta mostrar algunos problemas a los cuales se enfrenta Leibniz en el diálogo *La profesión de fe del filósofo* -escrito en el invierno entre 1672-1673- cuando afirma que Dios no quiere los pecados sino que los permite. En torno a ello, dado que en la estructura argumentativa de la *Confessio Philosophi* Dios parece estar obligado por su propia naturaleza a crear el mundo más armónico, una sombra necesitarista envuelve el diálogo de la cual será para Leibniz muy difícil deshacerse, pues resaltar la diferencia que existe entre una necesidad absoluta y una necesidad hipotética no bastan para resolver los problemas que presenta la contingencia.

Este trabajo intenta mostrar algunos problemas a los cuales se enfrenta Leibniz en el diálogo *La profesión de fe del filósofo* cuando afirma que Dios no quiere los pecados sino que los permite. En torno a ello, una sombra necesitarista envuelve el diálogo de la cual será para Leibniz muy difícil deshacerse.

Este texto fue escrito en el invierno entre 1672 - 1673. El objetivo principal de Leibniz en estos años es servir a la unificación de las iglesias. Dado los temas que aquí se tratan puede afirmarse que es una proto-teodicea. En el prefacio de *Teodicea* Leibniz nos dice, respecto de su encuentro con Arnauld

“a quien comuniqué mi diálogo latino de mi cosecha sobre esta materia, allá por el año 1673, donde afirmaba yo terminantemente que habiendo escogido Dios el más perfecto de todos los mundos posibles, ha permitido por su sabiduría el mal ajeno al mismo. Pero

que esto no obstaba a que, teniéndolo todo en cuenta y atendiendo al conjunto, fuese este mundo el mejor que ha podido escogerse”<sup>1</sup>.

El período de juventud de Leibniz se puede fechar entre 1666 y 1673. Si bien en 1663 escribe la tesis “*Sobre el principio de individuación*” para defender en su bachillerato, en 1666 publica la “*Disertación sobre el arte combinatorio*”, donde se dedica al estudio de las combinaciones y permutaciones de números, lo cual llevará al joven Leibniz a proyectarse dentro de los caminos de la lógica matemática y el cálculo lógico que lo llevarán a intentar desarrollar una lengua universal: la Característica Universal.

El principio de la armonía universal, que será durante todo su pensamiento un eje fundamental, es enunciado en 1671. En este año escribe dos trabajos referidos a las leyes del movimiento y su fundamento metafísico: el primero *Hyphotesis physica nova*, subtítulo “Teoría del movimiento concreto” y el segundo “*Teoría del movimiento abstracto*”. En estos trabajos la noción de armonía universal ya aparece delineada. Allí queda claro que el método cualitativo no alcanza por sí sólo para dominar los problemas físicos.

Otra mención aparece en *Demostraciones de las verdades primeras*. Siguiendo a Georges Friedmann<sup>2</sup> podemos caracterizar la noción de armonía universal en estos términos:

- 1- permite el pasaje de la esencia a la existencia,
- 2- se encuentra tanto en las cosas como en los espíritus,
- 3- es el pensamiento en la diversidad compensada por la unidad.

El mecanismo metafísico de este principio es enunciado en 1676 en *De summa rerum*. Bajo la armonía subsumen las leyes de la existencia pues solamente existe aquello que se inserta en la armonía. Esta idea será desarrollada años después, en 1697, en *El origen radical de las cosas*.

Del principio de la armonía universal se siguen dos consecuencias filosóficas:

- 1- toda existencia entra en la armonía del todo,
- 2- toda existencia cae bajo una ley universal de inteligibilidad que sólo un espíritu puede percibir y realizar.

Lejos de todo mecanicismo, la armonía niega el reposo; sólo puede ser concebida en un universo movido y variable.

---

<sup>1</sup> Leibniz, *Teodicea*. Traducción al castellano de Patricio Azcarate, p42.

<sup>2</sup> Friedmann, G. 1946.

Ahora bien, esta armonía universal tiene a su vez un fundamento: el principio de razón suficiente y aparece ya en un escrito de 1668, *La profesión de la naturaleza contra los ateos*<sup>3</sup>. Aquí se afirma que nada en la naturaleza puede darse sin la ayuda de Dios y el análisis se centra en cuestiones que competen a la ciencia natural, a la física. En *Demostraciones de las verdades primeras* demuestra el principio de que nada existe sin razón y afirma que es “el fundamento de las ciencias del espíritu y del movimiento.”<sup>4</sup> La armonía, por definición, implica que todo ser tenga una razón de su existencia. Toda determinación proviene de este principio fundamental: nada es sin razón.

En marzo de 1672 Leibniz llega a París para cumplir una misión diplomática enviado allí por el elector de Maguncia. Este período, que se extiende hasta 1776, es uno de los más fructíferos del filósofo.

Las preocupaciones religiosas de Leibniz provienen desde sus comienzos. Durante el siglo XVII Leipzig fue el centro de la teología luterana. El joven recibirá influencia tanto del lado católico, de la mano de Jean de Boinebourg y del obispo de Mainz, Peter von Waldenburg, como del lado protestante a través del célebre pietista Philippe Jacob Spener y de Fabritius, profesor en Heidelberg<sup>5</sup>. Sin embargo todos los escritos de esta época dan cuenta de su preocupación a favor del cristianismo. Su proyecto de unificación de las iglesias ya se muestra en las *Demostraciones católicas* de 1669-1670. Ellas son producto de sus charlas con el barón de Boinebourg y pretenden probar la existencia de Dios en torno a la inmortalidad del alma y la justificación de los misterios de la religión cristiana. De la misma época es *La profesión de la naturaleza contra los ateos* donde Leibniz hace una fuerte defensa del cristianismo.

En *La profesión de fe del filósofo*<sup>6</sup> se tratan temas que giran en torno a la creación, las razones que tiene Dios para crear, la justificación de Dios para crear, el origen del mal, la condenación. Estos temas serán de una preocupación constante a lo largo de su carrera y se encuentran abordados de una manera más desarrollada y argumentada en *Teodicea*. En el comienzo del diálogo se hace referencia a esos primeros trabajos que datan de 1671 y que antes hemos mencionado.

El diálogo puede ser dividido en tres partes: en una primera parte se desarrollan cuestiones referidas a la justicia de Dios donde se analiza si Dios quiere los pecados. La segunda parte trata acerca de la conciliación de los pecados con la libertad divina y la libertad humana. Y la tercera parte trata acerca de la condenación.

---

<sup>3</sup> Loemker. 1989, p. 111

<sup>4</sup> Olazo, E. 2003, p. 106.

<sup>5</sup> Friedmann, G. 1946, p39.

<sup>6</sup> Olazo, E. 1982.

En primer lugar se establecen una serie de definiciones:

- Dios es justo y es la substancia omnisciente y omnipotente;
- Justo es quien ama a todos;
- Amar es deleitarse en la felicidad;
- Deleitarse es sentir la armonía;
- Armonía es similitud en la variedad.

La máxima armonía espiritual –la felicidad- “consiste en la concentración de la armonía universal, es decir, de Dios, en el espíritu” (p. 98). Dios piensa la armonía continuamente; toda felicidad es armónica, es decir, bella. En conclusión, por definición, Dios ama a todos y es justo.

A lo largo del diálogo que establecen los dos personajes -el teólogo y el filósofo-, surgen varias definiciones de armonía. Una de ellas es decir que la armonía “destaca la pintura mediante las sombras y las consonancias mediante las disonancias” (p. 99).

A partir de estas afirmaciones el teólogo formula la pregunta que inicia la discusión acerca de la justicia de Dios. Surgen dos cuestiones:

1. Si Dios ama a todos ¿cómo es que no los hace felices a todos? De donde se sigue que Dios favorece el pecado pues lo ha admitido. Dios podría eliminarlo del mundo, y sin embargo no lo hace. De este modo podemos decir que Dios es el autor del pecado ya que ha creado todo de tal modo que de allí se sigue el pecado.
2. Si esto es así, es decir si afirmamos la necesidad del pecado, qué sucede entonces con el libre arbitrio.

Una vez presentadas las dificultades, el teólogo afirma el principio de razón suficiente: “Dios es la última razón de las cosas” (p. 100). En este escrito el principio de razón está enmarcado dentro de un ámbito moral. El filósofo enuncia la fuerza del principio: “puede demostrarse que nunca existe cosa alguna a la que no se le pueda (al menos para quien sea omnisciente) asignar una razón suficiente de por qué existe y de por qué es más bien así que de otro modo” (p. 100).

Ahora bien, todos los requisitos que se dan en una cosa para existir son la razón suficiente para existir. Buscar la razón de algo es preguntar por su causa y esto nos lleva a buscar algo que sea necesario, es decir, que sea su propia razón. De este modo Leibniz da cuenta de dos principios fundamentales:

- El principio de la aritmética y geometría: el todo es mayor de las partes.
- El principio de la física y la moral: nada es sin razón.

Este principio de la física y la moral es a tal punto fundamental que sin él ni siquiera la existencia de Dios puede ser demostrada. La enunciación en el diálogo del principio de razón suficiente conduce la reflexión a un problema que se desprende de esto: si los requisitos son la razón de las cosas, es decir Dios, entonces todos los requisitos del pecado, incluida la condenación, tienen su razón en Dios y por tanto son necesarios. Esto se desprende del siguiente razonamiento:

- todas las cosas que no tienen en sí su fundamento deben ser reducidas a una razón;
- si se remontan las razones a la que es razón de sí misma, llegamos a Dios.
- Por tanto, Dios es la razón de todo, incluso del pecado.

La dificultad aparece en tanto que no se puede negar la razón última para resolver el conflicto que presenta dicho razonamiento pues si se niega a Dios se suprime la serie entera de las cosas. Hay que tener en cuenta que en los escritos de esta época temprana, la noción de 'serie' o 'serie completa' es equivalente a la noción de 'mundos posibles' ya que en esta etapa de la evolución de la filosofía leibniziana aún no aparece definida como sí aparecerá en su período de madurez. La noción comienza a ser elaborada.

Para salir de este atasco y evitar el necesitarismo, se defiende la siguiente tesis: Dios es la razón de los pecados pero no el autor de los mismos. Los pecados ocurren no porque Dios los quiere sino porque Dios existe, es decir, Dios no es el autor del pecado sino su razón. Para defender esta tesis hay que destacar una importante distinción entre voluntad y entendimiento divino. Si bien no hay una definición explícita de lo que es la voluntad, en el diálogo se siguen los lineamientos que veremos en *Teodicea*: la voluntad tiende al bien y ésta es la razón por la cual Dios crea. La voluntad se encuentra dentro del ámbito del querer<sup>7</sup>. El entendimiento es el ámbito al cual pertenece la sabiduría o el entendimiento de lo verdadero; es aquello que Dios crea pues allí se encuentran los infinitos posibles entre los cuales Dios elige los que más armonizan.

Teniendo en cuenta estas distinciones, se sigue que Dios no hace las cosas queriéndolas sino pensándolas, existiendo. Por ello, Dios es causa no por su voluntad sino por su existencia. Y así como toda razón proviene de la naturaleza de Dios, de su entendimiento, así también sucede con la armonía y la discordia. Leibniz nos dice que la armonía es también la unidad en la multiplicidad. Los pecados ocurren porque están inscriptos en

---

<sup>7</sup> Leibniz. *Teodicea*, &7.

esta armonía universal que sólo existe por el entendimiento de Dios, por la naturaleza de las cosas. No obstante, de este análisis se sigue manteniendo el nudo del conflicto: si todas las cosas, tanto las buenas como los pecados, se corresponde con la naturaleza de Dios, es decir, con la armonía de las cosas, entonces los pecados son necesarios. Aceptar esto es caer en un necesitarismo, en contra del cual Leibniz pondrá todo sus esfuerzos para combatirlo a lo largo de toda su carrera.

Para defenderse de esta necesidad absoluta se ponen en marcha dos mecanismos:

1. En primer término hay que dar cuenta de dos preguntas: ¿por qué Dios quiere las cosas? y ¿por qué Dios hace las cosas?

Las respuestas se inscriben dentro del análisis ya expuesto acerca de la distinción entre voluntad y entendimiento: Dios no quiere porque quiere sino porque cree, y creer es lo que se juzga por los efectos tal como lo explicita en *Teodícea* &44; Dios hace las cosas porque lo quiere y lo puede.

Ahora bien, Dios no quiere los pecados sino que éstos pertenecen “a aquellas cosas que Dios ve que intervienen como una consecuencia en la totalidad de la mejor armonía de las cosas que ha elegido” (p. 109). En definitiva, Dios admite el pecado porque con ello se compensa un bien mayor. Si Dios hubiera querido eliminar el pecado, esta serie elegida, este mundo, ya no sería éste sino que hubiera elegido otro. Dios quiere la serie completa por lo tanto, una vez elegida, nada puede ser modificado. Por ello, en otra definición de la armonía universal, Leibniz afirma que es “un sentimiento no de las partes sino de la totalidad de la serie” (p. 109).

2. En segundo término, hay un mecanismo que se centra en una cuestión de lenguaje: para Leibniz existen ciertas palabras que, por el mal uso que se ha hecho de ellas, hacen que se digan unas cosas por otras, y esto es lo que lleva a los hombres por laberintos sin salidas. Ellas son: necesidad, posibilidad, imposibilidad, voluntad y autor.

Las definiciones que estipulan son:

- Necesidad: aquello cuyo opuesto implica contradicción; es lo que no se puede entender claramente.
- Contingencia: las cosas que no son necesarias.
- Posible: lo que no es necesario que sea; lo que entiende claramente el que preste atención.
- Imposibles: los que no son posibles.
- Autor: es ser por propia voluntad la razón de otra razón (p. 112).

En lo que respecta a la definición de voluntad, en este pasaje equipara voluntad con querer pues ofrece la definición de éste último término: 'querer' es deleitarse en la existencia de algo. Partiendo de esta base el filósofo afirma que es falso que todo lo que se sigue del ser por sí necesario, sea por sí necesario, pues de la necesidad por sí también se puede seguir la contingencia o la hipótesis necesaria.

Necesario por sí es lo que conlleva en sí la razón de su existencia y de su verdad, como por ejemplo las verdades de la geometría –en realidad, todas las verdades de esencia- pero todo lo que se sigue de Dios, una vez puesta en marcha la serie de las cosas, es por sí contingente. En este caso, la necesidad es hipotética, es decir, la necesidad se sigue de una premisa o de una hipótesis pero no de sí misma.

Hay que destacar aquí que en la definición de necesidad Leibniz intenta unir dos ámbitos: por un lado el lógico, al introducir la contradicción, y por otro el epistémico, en el sentido de lo claro y distinto cartesiano, visión sobre la cual intentará mostrar en lo sucesivo que se pueden dar otros criterios que no sea lo claro y distinto, y para ello tratará de acercar el ámbito de lo epistemológico a lo lógico. Este proyecto será desarrollado en su madurez, más precisamente en las *Investigaciones generales acerca del análisis de las verdades y nociones* escrito entre 1685 y 1686.

Pero aquí no acaban los problemas pues, en definitiva, ¿cuál es la relación que existe entre Dios y los posibles? Pues esta relación debe ser establecida de manera tal que Dios nunca esté obligado a crear una serie determinada con necesidad absoluta. Pero si los posibles pertenecen al reino de las ideas, de esas verdades necesarias que están contenidas en el entendimiento divino ¿cómo pueden ser contingentes?

Dios es un ser necesario pues él mismo es requisito y esto da cuenta del determinismo leibniziano. Pero nada sencillo es poder arribar a la conclusión de que de esta determinación no se sigue, en el plano de las criaturas, una necesidad absoluta.

Lo que subyace en el diálogo de manera implícita es que si la necesidad absoluta, metafísica, es tal que su negación implica contradicción no puede aplicarse al mecanismo de creación divina porque los requisitos de la necesidad no se cumplen pues el mundo no se sigue de la necesidad por sí misma sino de una necesidad hipotética.

Los pecados, al ser parte de las ideas eternas, de la región de los posibles, es decir, al pertenecer al entendimiento de Dios, no son necesarios metafísicamente pues la voluntad de Dios no es parte de su entendimiento sino de su querer. Por tanto, Dios solamente permite el pecado porque Él, en tanto razón suficiente del mundo y requisito de todo, no

puede ir en contra de lo que establece la armonía universal. Dios opera de manera combinatoria: de todas las combinaciones posibles, que Dios hace de una vez, analiza cuáles son las más armónicas. De este modo, Dios al crear las más armónicas es autor y no causa. Pero en este preciso sentido, ¿no caemos también en una necesidad bruta? Pues si Dios se ve obligado a crear lo más armónico y si Dios existe, entonces se sigue, necesariamente, que el mundo existe.

La armonía universal es una verdad eterna. En esta etapa Leibniz identifica esta armonía con el entendimiento divino mismo y de ella no hay razón; en todo caso es razón de sí misma. La cuestión es entonces que, si aquello que contiene el entendimiento divino son verdades necesarias y la armonía universal por ser parte de ese entendimiento también lo es, no hay forma, tal como se plantea en *La profesión de fe*, de apartar todo rasgo necesitarista. Introducir la diferencia entre necesidad absoluta y necesidad hipotética no basta, en este contexto, para resolver todos los problemas.

En sus trabajos posteriores, Leibniz irá puliendo este conflicto que aparece en el diálogo. Una de las claves será el tratamiento de la existencia. Lo existencial es siempre contingente pero una proposición es verdadera existencialmente cuando está instanciada. Lo posible yace en lo meramente posible si no tiene un agregado que lo saque de la región de lo posible y este agregado es la existencia. Sus investigaciones lógicas, tal como se observa en sus *Investigaciones generales* aportan una luz sobre el tema; allí afirma que las verdades necesarias siempre implican identidad pero las contingentes no. Si sumamos a esto la preocupación de Leibniz por mostrar, en sus escritos de madurez, la diferencia entre el análisis infinito de las demostraciones y las resoluciones infinitas, podremos observar cómo el filósofo se ha preocupado por responder contra el necesitarismo que ha intentado rebatir a lo largo de toda su carrera. En Leibniz habría claramente dos períodos respecto del desarrollo de la noción de posibilidad tal como lo señala Mogens Laerke<sup>8</sup>. Hay un periodo que se ubica entre 1668-1676, y otro que se desarrolla después de 1677. Los avances que Leibniz realiza en los temas referidos a matemática y lógica mientras permanece en París, le permiten desarrollar una teoría modal que pueda rendir cuenta de las cuestiones morales que le preocupan.

En cierto sentido podemos afirmar que este diálogo es aporético, en tanto y en cuanto aclaremos que no es una aporía al mejor estilo platónico en donde la misma es explícita. Aquí los argumentos a favor de la contingencia y la necesidad hipotética más que clarificar problemas los coloca, implícitamente, al descubierto.

---

<sup>8</sup> Laerke, M. 2007.



## **Bibliografía**

FRIEDMANN, G, 1946, *Leibniz et Spinoza*, Librairie Gallimard, Paris.

LAERKE, M, "Quod non omnia possibilia ad existentiam perveniant. Leibniz's ontology of possibility, 1668-1678". *The Leibniz Review*, Vol. 17, 2007.

LEIBNIZ, G.W, 1982, *Escritos filosóficos*. Edición y notas de Ezequiel de Olazo, Ed. Charcas, Buenos Aires y edición de Machado libros, Madrid, 2002.

LOEMKER, L, 1989, *Philosophical papers and letters*, Kluwer academic publishers, Dordrecht.

MERCER, C, 2004, *Leibniz's metaphysics*, Cambridge University Press.