

LA PROFESIÓN DE FE DEL FILÓSOFO (1673)

El teólogo catequista. Hace poco mantuvimos una conversación más que suficiente sobre la inmortalidad del alma y la necesidad de que alguien gobierne el mundo¹. Si me sigues ayudando así me facilitarás mucho la tarea de instruirte. Ahora tenemos que tratar el espinoso asunto de *la justicia de Dios*; en efecto, no hay objeción contra la providencia más frecuente o sofisticada que el desorden de las cosas. Quiero que con la ayuda de la recta razón prepares y, por decirlo así, pulas este problema de modo que cuando yo aporte la luz de las verdades reveladas los espíritus sean alcanzados por el reflejo más puro de sus rayos².

El filósofo catecúmeno. Me agrada esta condición, que nos beneficia a ambos. Comienza ya a preguntar.

Teólogo. Vayamos, pues; al nudo del problema: ¿crees que *Dios es justo*?

Filósofo. Realmente lo creo; más aún, lo sé. *T.* ¿A quién llamas *Dios*?

F. A la substancia omnisciente y omnipotente³.

T. ¿Qué es ser *justo*?

F. Justo es el que ama a todos.

T. ¿Y *amar*?

F. Deleitarse en la felicidad de otro.

T. ¿Qué significa *deleitarse*?

F. Sentir la armonía.

T. Finalmente, ¿qué es *armonía*?

F. Similitud en la variedad, esto es, la diversidad compensada por la identidad.

T. Admitida tu definición, parece necesario que *Dios*, si es justo, *ame a todos*⁴. [34]

F. Así es, ciertamente.

T. Pero sabes que muchos niegan esto⁵.

F. Lo negaron algunos grandes hombres, pero ellos mismos a veces lo afirmaron después de dar otro sentido a las palabras.

T. Acaso después volvamos a esto, ahora ardo en deseos de ver el argumento que vas a emplear.

F. Lo tomaré de las respuestas que ambos hemos admitido. ¿No hemos concedido que Dios es omnisciente?

T. ¿y qué?

F. Por lo tanto, en nada pensable habrá armonía alguna si El no la piensa continuamente.

T. Sea.

F. Además, *toda felicidad es armónica*, es decir, bella⁶.

T. Lo reconozco.

F. Lo voy aprobar para que otros no lo nieguen. La felicidad lo es sólo de los espíritus.

T. En efecto, pues nadie es feliz si no sabe que lo es. (Recuerda el verso famoso: “O fortunatus nimium, bona si sua norint!”⁷.) El que tiene conciencia de su estado es un espíritu⁸. Por lo tanto, *nadie es feliz sino el que es un espíritu*.

F. Conclusión redonda. Pero la felicidad es indudablemente el estado espiritual más agradable al espíritu y lo único que realmente agrada al espíritu es la armonía.

T. Exactamente, puesto que deleitarse no es más que sentir la armonía, como hace poco convinimos.

F. La felicidad, por lo tanto, ha de consistir en el estado espiritual máximamente armónico. La naturaleza del espíritu consiste en pensar; por tanto, la armonía del espíritu consiste en pensar la armonía; y *la máxima armonía espiritual, es decir, la felicidad, consiste en la concentración de la armonía universal, es decir, de Dios, en el espíritu*. [36]

T. Perfectamente: así, a la vez, se prueba con ello que la felicidad espiritual y la contemplación de Dios son lo mismo.

F. He demostrado, pues, mi afirmación de que *toda felicidad es armónica*.

T. Ahora ha llegado el momento de que concluyas que *Dios ama a todos*.

F. Dalo por hecho. Si toda felicidad es armónica (según hemos demostrado) y Dios conoce toda armonía (por definición de *Dios*) y toda percepción de la armonía es un deleite (por definición de *deleite*), se sigue que toda felicidad es agradable a Dios. Por lo tanto (por definición de *amor* recién expuesta) , Dios ama a todos, y, por tanto (según la definición de *justo* dada al comienzo), *Dios es justo*.

T. Casi te diría que lo has demostrado. y creo firmemente que incluso ninguno de quienes negaron la gracia universal⁹ se opondría a esto si entendiera las palabras en el sentido en que las has empleado sin apartarte en nada de su uso habitual.

F. Considero que esto es lo que se puede inferir de su propia opinión. Pues, cuando dicen que Dios sólo ama a los elegidos, indican bastante bien que El ha amado a unos más que a otros (pues esto es *elegir*) y, por lo tanto, puesto que no todos podrían ser salvados¹⁰ (según la armonía universal de las cosas que destaca la pintura mediante sombras y las consonancias mediante disonancias), algunos, menos amados, han sido *rechazados*, no ciertamente porque *Dios* lo quiera (pues Dios tampoco quiere la muerte del pecador)¹¹, sino porque al menos así lo exige la naturaleza de las cosas. Por lo tanto, cuando se dice que Dios ha amado a uno y odiado a otro se quiere decir que lo ha amado menos y que, por lo tanto, lo ha rechazado puesto que no podía elegir a todos. Pues como el bien menor se presenta a veces bajo el aspecto del mal¹², así, en el caso del concurso de dos amores, puede decirse que el amor menor reviste el aspecto del odio, aunque esa expresión sea menos apropiada. Ahora bien, por qué Dios ama a uno más que a otro no es éste el lugar para dar precisiones. [38]

T. Más bien trata de satisfacer, con pareja felicidad, las dificultades específicas que nacen de allí.

F. ¿Cuáles?

T. Escucha las principales. Si Dios se deleita con la felicidad de todos, ¿por qué no ha hecho felices a todos? Si ama a todos, ¿cómo condena a tantos? Si es justo, ¿cómo se muestra tan *poco equitativo* que de una materia *completamente igual* con el mismo barro hace algunos vasos para el honor y otros para la ignominia?¹³ y ¿cómo puede decirse que no *favorece el pecado* si lo ha admitido o tolerado a sabiendas (puesto que podía eliminarlo del mundo)? Más aún, ¿cómo puede decirse que no es su *autor*¹⁴ si ha creado todo de modo tal que de allí se siguiese el pecado? y ¿qué ocurre con el *libre arbitrio* una vez afirmada la necesidad de pecar y qué con la *justicia del castigo* una vez eliminado el libre arbitrio¹⁵? ¿Qué con los premios si sólo han sido distinguidos unos de otros mediante *la gracia*? Finalmente, si *Dios es la última razón de las cosas*¹⁶, ¿qué le imputaremos a los hombres y qué a los demonios?

F. Me abrumas a la vez con el número y el peso de las dificultades.

T. Por lo tanto, tracemos más distinciones. Ante todo, ¿no me concedes que nada es sin razón¹⁷?

F. Esto lo concedo a tal punto que considero que 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. El que niega esto destruye la distinción entre el ser y el no ser. Todo lo que existe tendrá en cada caso todos los requisitos para existir, pero todos los requisitos para existir tomados a la vez son *la razón suficiente de existir*; por tanto, la que existe tiene razón suficiente de existir¹⁸. [40]

T. No tengo nada que decir contra esta demostración, mejor, contra esta opinión y, lo que es más, contra esta práctica del género humano. Pues, cuando los hombres perciben algo, especialmente si es algo insólito, preguntan sin excepción: “¿por qué?” (*cur*)¹⁹, es decir, preguntan por la causa, sea eficiente o, si el autor es racional, final. De aquí ha nacido el vocable “cuidado” (*cura*) y “curiosidad” (*curiositas*), como *inquirir* proviene de *quién* o *cuáles*²⁰. Y una vez dada la razón, si tienen ocio o les parece necesario, buscan la razón de la razón hasta que van a dar, si son filósofos, en algo claro que sea *necesario*, esto es, que constituya por sí mismo su razón, o bien, si son gente del vulgo en algo vulgar que ya les resulta familiar y ahí se detienen.

F. Así es en realidad e incluso necesariamente, de otro modo se socavan los fundamentos de las ciencias, pues así como *el todo es mayor que la parte* es el principio de la aritmética y de la geometría, ciencias de la cantidad, así también *nada es sin razón* es el fundamento de la física y de la moral²¹, ciencias de la cualidad o, la que es la mismo (pues la cualidad no es más

que la potencia de actuar y de padecer)²², ciencias de la acción, obviamente del pensamiento y del movimiento. Y me confesarás que no se puede demostrar un teorema físico y moral, por breve y fácil que sea, si no se asume esta proposición; incluso la prueba de la existencia de Dios se apoya únicamente en ella²³.

T. Por lo tanto concedes que nada es sin razón. [42]

F. Cómo no concederlo, aunque no veo a qué lleva esta laboriosa confirmación de una proposición tan clara.

T. Espera un momento y verás perfectamente qué enredada cadena de dificultades se anuda allí; por ejemplo, ésta: Judas fue condenado.

F. ¿Quién lo ignora?

T. ¿Lo fue sin razón?

F. No me preguntes lo que yo, como sabes, te acabo de conceder.

T. y ¿cuál era esa razón?

F. Creo que la disposición en que ha muerto, esto es, el odio a Dios en que ardía al morir, en lo que consiste la naturaleza de la desesperación. Esto es suficiente para condenarse. Pues como en el momento de morir, mientras abandona el cuerpo, el alma no padece nuevas sensaciones externas, se apoya sólo en sus últimos pensamientos; por lo cual, no cambia sino que agrava la disposición en que se hallaba al morir; ahora bien, del odio a Dios, esto es, al Ser felicísimo se sigue el dolor máximo, pues el *odio* consiste en sufrir por la felicidad de otro (como *amar* es alegrarse por la felicidad del amado), por lo tanto, es el máximo dolor ante la máxima felicidad. El dolor máximo es la miseria, o sea, la condenación²⁴. De donde *el que odia a Dios al morir, se condena a sí mismo*.

T. Pero, ¿de dónde ha surgido en él el odio a Dios, o sea, el deseo o voluntad de dañar a Dios?

F. Sólo de creer en la malevolencia u odio de Dios hacia él. Pues así como el secreto admirable de la providencia ha establecido que Dios sólo dañe por último a aquellos que le temen servilmente, es decir, a los que tienen la presunción de que serán dañados, así, pues, por el contrario, quien cree firmemente ser elegido o querido por Dios, ése se convierte en elegido (porque ama firmemente a Dios). [44]

T. ¿Por qué creyó que Dios lo quería mal?

F. Porque creía ser rebelde y que Dios era un tirano; creía haber caído sin perdón de Dios; se creía culpable ante un Dios cruel; creía que era desdichado y que Dios era injusto.

T. Podrías decir más concisamente que era, a la vez, *penitente y desesperado*²⁵. Pero, ¿de dónde había recibido esa disposición anímica?

F. Veo que has de preguntar indefinidamente; tuvo en sí la penitencia porque supo quién era, y desesperación por su ignorancia de Dios²⁶. Sabía que había pecado, creía que Dios lo castigaría; sabía, puesto que Dios lo había dotado de espíritu, que había pecado, porque eso había ocurrido. Había pecado al traicionar a su maestro porque había podido y querido hacerlo²⁷. Que pudiera, Dios se la concedió. Quiso, porque la consideró bueno.

T. Pero, ¿por qué consideró bueno lo que era malo? Además, ¿por qué desesperó una vez que hubo descubierto su error?

F. Aquí hay que recurrir a las causas de su opinión, pues la desesperación también es una opinión²⁸. Toda opinión tiene dos causas: el temperamento del que opina y la disposición del objeto. No añado otra opinión preexistente porque las opiniones primarias se explican finalmente por el objeto y por la disposición del alma y del cuerpo, el temperamento; es decir, por el estado de las personas y por las circunstancias de la cosa. Por la cual no puede darse una razón exacta de la opinión falsa en Judas a no ser que no se hayan recorrido hacia atrás y no se hayan expuesto todos los estados de su espíritu, espíritu que no ha sido modificado por los objetos, hasta llegar al temperamento inicial en el nacimiento²⁹. [46]

T. Aquí te tengo. El pecado proviene de un poder y una voluntad. El poder procede de Dios, la voluntad de la opinión. La opinión proviene, a la vez, del temperamento y del objeto. Pero ambos proceden de Dios, por lo tanto, todos los requisitos del pecado proceden de Dios, por lo tanto, Dios es la razón última del pecado y de todo lo demás, también, pues, de la condenación. Ya ves qué es lo que se sigue de aquel teorema de que *nada es sin razón*. En realidad has dicho que todas las cosas que no tienen en sí la razón de su ser, no tienen ser como el pecado y también la condenación, y deben ser reducidas a una razón ya la razón de esa razón hasta que se reduzcan a aquello que es razón de sí mismo, esto es, el ser por sí mismo, o sea Dios, y este razonamiento coincide con la demostración de la existencia de Dios³⁰.

F. Reconozco que existe la dificultad y me recogeré un poco en mí mismo y tomaré aliento.

T. Bueno, vamos, ¿encontraste finalmente algo, amigo? Pues de pronto tu frente se ha despejado y promete algo alegre y eufórico.

F. Disculpa esta pausa, que espero no haya sido infructuosa. Pues si alguna vez he tenido una certeza es la que estoy experimentando con mi investigación; que si uno se vuelve a Dios o, lo que es lo mismo, se aparta de los sentidos y reconduce la mente a sí mismo, y si uno tiende a la verdad con sentimiento sincero, se abren entonces las tinieblas como bajo un imprevisto golpe de luz y en plena noche, a través de la densa oscuridad, aparece el camino.

T. Estas son las palabras de un iniciado.

F. Tú has de juzgar si yo apporto algo. No puedo negar que Dios es la última razón de las cosas y, por esto, del acto de pecar.

T. Si concedes esto lo has concedido todo. [48]

F. No te apresures tanto. No puedo, repito, no puedo negar, porque es cierto, que suprimido Dios se suprime la serie³¹ entera de las cosas y que al poner a Dios se pone la serie y las criaturas que fueron o van a ser, las acciones buenas y malas de las criaturas y, por tanto, sus pecados; y, sin embargo, niego que los pecados deriven de la voluntad divina.

T. Por lo tanto, pretendes que los pecados ocurren no porque Dios lo quiera sino porque Dios existe.

F. Distes en la tecla. Es decir, aunque Dios es la razón de los pecados no es el autor de los pecados. Y si es lícito hablar a la manera de la escuela, diré que la última causa física de los pecados, como la de todas las criaturas, está en Dios; la causa moral, en el que peca³². Esto querían decir, me parece, los que decían que la substancia de la acción existe por Dios, pero no la malicia de la acción³³; aunque no pudieron explicar cómo la malicia no se seguía del acto. Habrían hablado con mayor exactitud si hubieran dicho que Dios contribuye al pecado con

todo, excepto con la voluntad, y por esto no peca. Por lo tanto, en mi sentir, los pecados no deben ser atribuidos a la *voluntad* sino al *entendimiento* divino o, lo que es lo mismo, a aquellas ideas eternas o naturalezas de las cosas, para que nadie vaya a fantasear que hay dos principios de las cosas y dioses gemelos enemigos³⁴, uno que es principio del bien y otro principio del mal.

T. Me asombra lo que dices. [50]

F. Haré de modo que reconozcas que es verdad. Daré un ejemplo que hará más clara y aceptable mi exposición. Que tres por tres son nueve, ¿a quién, te ruego, consideramos que hay que atribuirlo? ¿A la voluntad divina? ¿Juzgaremos que Dios decretó que en un cuadrado la diagonal es inconmensurable con el lado?³⁵.

T. Opino que no, si somos sensatos: pues, de otro modo, no podríamos entender qué significan los números nueve y tres, ni cuadrado, lado o diagonal; pues esos nombres carecerían de referente en la realidad, como si alguien dijera Blitiri³⁶ o Vizlipuzli.

F. Por lo tanto, estos teoremas deben atribuirse a la naturaleza de las cosas, es decir, a las ideas de número nueve o de cuadrado y a aquello en que subsisten desde la eternidad las ideas de las cosas, a saber, el entendimiento divino. Es decir, que Dios no ha hecho estas cosas queriéndolas, sino pensándolas, y las pensó existiendo. Pues si Dios no existiera todas las cosas serían simplemente imposibles³⁷, y el número nueve y el cuadrado seguirían la suerte general. Ves, por lo tanto, que hay cosas de las cuales Dios es causa no por su *voluntad* sino por su *existencia*.

T. Lo veo, mas espero con ansia y admiración saber qué matices son necesarios para comprender los pecados.

F. Advertirás que aquí no he dado un rodeo inútil. Pues lo mismo que no se debe a la voluntad sino a la existencia de Dios que tres por tres sean nueve, así debe imputarse a lo mismo que la proporción entre tres y nueve es la que hay entre cuatro y doce. Pues toda razón, proporción, analogía, proporcionalidad³⁸, no deriva de la voluntad sino de la naturaleza de Dios o, lo que es lo mismo, de la idea de las cosas.

T. ¿Qué concluir entonces?

F. Si esto ocurre con la razón o proporcionalidad, también ha de ocurrir, por tanto, con la *armonía* y la *discordancia*. Pues consisten en la *razón entre la identidad y la diversidad*, ya que la armonía es la unidad en la multiplicidad³⁹, y es máxima en la mayor multiplicidad; y en especial, cuando algunos elementos aparentemente desordenados son súbitamente reducidos mediante cierta razón admirable al sumo orden. [52]

T. Por fin veo adónde quieres ir. Esto es, los pecados ocurren porque así lo comporta la armonía universal de las cosas que distingue la luz de las tinieblas⁴⁰. Pero la armonía universal no existe por voluntad de Dios sino por su entendimiento o idea, o sea, por la naturaleza de las cosas. A los pecados hay que ponerlos a cuenta de la armonía universal y, por consiguiente, no derivan de la voluntad sino de la existencia de Dios.

F. Lo adivinaste. Pues ocurre con las cosas así ordenadas que si los pecados se hubieran suprimido sería completamente diferente la serie de todas las cosas futuras. Si se suprime o cambia la serie de las cosas también se suprimirá y cambiará la razón última de las cosas, esto es, Dios. Pues que de una misma razón, y, precisamente, de una razón suficiente e íntegra como es Dios para el universo, se sigan consecuencias opuestas, o sea que de lo mismo se siga lo diverso, es tan imposible como que lo mismo difiera de sí. Pues si añades lo mismo y restas lo mismo queda lo mismo⁴¹. En efecto ¿qué otra cosa es el razonamiento sino una suma y resta de nociones?⁴². Pero si alguien todavía se resistiera dispongo de una demostración que ha de superar su terquedad. En efecto sea Dios A. Sea B esta serie de las cosas. [54] Ahora bien, si

Dios es la razón suficiente de las cosas o sea el ser por sí y la causa primera, se seguiría que afirmado Dios existiría esta serie de las cosas, de lo contrario Dios no sería la razón suficiente y habría que añadir algún otro requisito independiente de Dios para lograr que *esta* serie de las cosas existiera. De donde se seguirían muchos principios de las cosas, según la opinión de los maniqueos y, o bien habría muchos dioses, o bien Dios no sería el único ser por sí, la causa primera, posibilidades ambas que supongo falsas. Por tanto debe juzgarse que una vez puesto Dios se sigue esta serie de las cosas y por eso es verdadera esta proposición: *si A es, también será B*. Ahora bien, sabemos por las reglas lógicas del silogismo hipotético que es válida la conversión por contraposición y de ahí puede inferirse que *si B no es, tampoco será A*⁴³. Se seguirá, pues, que si se suprime o cambia esta serie de las cosas, esto es, la que incluye los pecados, Dios será suprimido o cambiado, que era lo que había que demostrar. Por consiguiente, los pecados que están incluidos en esta serie se deben a las ideas mismas de las cosas, esto es, a la existencia de Dios: puesta esta serie se los pone, suprimida esta serie se los suprime.

T. Considero que esta demostración, lo mismo que la demostración de la existencia de Dios, es invulnerable y ningún mortal podría atacarla con razones. Pero mira si de esto no se siguen dos consecuencias: por una parte que también *todas las cosas restantes*, tanto las buenas como los pecados, *deben adscribirse no a la voluntad de Dios sino a su naturaleza*, o, lo que es lo mismo, a la armonía de las cosas. Por otra parte se sigue que *los pecados son necesarios*.

F. Me ocuparé de responder a *la primera objeción* para que la segunda caiga después por sí sola. Digo, pues *¿por qué Dios quiere las cosas?* No está en causa su voluntad (pues nadie quiere porque quiere sino porque cree que la cosa lo merece) sino la naturaleza de las cosas mismas, obviamente la que está contenida en las mismas ideas de las cosas o sea en la esencia de Dios. Pero *¿por qué hace Dios las cosas?* [56] Por dos causas (como también las hay siempre en los actos de los demás espíritus), a saber, porque lo quiere y porque lo puede. Pero los pecados no se cuentan entre las cosas que Dios quiere o hace, esto es, no los considera buenos porque los examine uno a uno, a saber, por sí. Pertenecen, en cambio, a aquellas cosas que Dios ve que intervienen como una consecuencia en la totalidad de la mejor armonía de las cosas que ha elegido. Y como en la serie total de la armonía la existencia de los pecados es compensada con bienes mayores, debido a esto los tolera o admite aunque los hubiera eliminado siempre que en absoluto hubiera podido hacerlo, o sea que hubiera podido elegir otra serie mejor sin los pecados mismos. Pero debe decirse que no permite sino que quiere toda la serie y también los pecados, no en cuanto considerados distintamente en sí mismos sino confundidos en toda la serie. Pues la armonía universal, la única cuya existencia deleita de un modo absoluto a Dios, es un sentimiento no de las partes sino de la totalidad de la serie; todo lo demás, con excepción de los pecados, deleita a Dios considerando también cada parte en particular. Pero la serie universal no le produciría un deleite mayor si los pecados no estuvieran en ella; incluso le gustaría menos porque esta misma armonía del todo se hace deleitable merced a las disonancias intercaladas en ella y compensadas por una admirable razón.

T. Me agradan mucho tus principios pues mediante ellos muestras que *Dios es la razón* de todas las existencias, pero debe ser llamado *autor* de las que son buenas consideradas en sí mismas. Ahora bien, volviendo sin embargo a *la otra objeción*, mira si no se sigue que *los pecados son necesarios*. Pues como la existencia de Dios es necesaria y los pecados son consecuencia de la existencia de Dios, esto es, de las ideas de las cosas, también los pecados serán necesarios. Pues lo que se sigue de lo necesario es necesario. [58]

F. Con este mismo argumento concluirías que todo es necesario, incluso lo que yo digo y tú oyes, pues también esto está comprendido en la serie de las cosas, e igualmente suprimirías la contingencia de la naturaleza de las cosas contra el modo de hablar transmitido por todo el género humano.

T. ¿Qué ocurriría realmente si algún estoico, defensor de la fatalidad, te lo concediera?

F. No se debe conceder pues va contra el uso de las palabras, aunque se lo podría suavizar si se ofrece una explicación en el sentido en que Cristo dijo que es “*inevitable* (o sea ‘necesario’) *que ocurran escándalos*”. Pero sin duda los escándalos son pecados. Pues, ¡ay de aquel por quien lleguen!⁴⁴. Por lo tanto si los escándalos fueran necesarios también lo será aquel “¡ay!” o sea que la condenación será necesaria: pero en el lenguaje común debemos abstenernos de sacar estas consecuencias. Pues no está en nuestro arbitrio forzar el uso de las palabras en todo lo referente a la vida, para que no se sigan de allí consecuencias que sean oídas con desagrado y escándalo, que desconcierten a los hombres no familiarizados con significados menos usuales.

T. Pero ¿qué responderás a la objeción?

F. ¿Qué? Únicamente que toda su dificultad ha surgido de adjudicar un significado tortuoso a las palabras. De aquí el laberinto⁴⁵ sin salida, de aquí la calamidad de nuestro dominio porque las lenguas de todos los pueblos, debido a un sofisma universal, han deformado en diversos sentidos las palabras “necesidad”, “posibilidad”, igualmente también “imposibilidad”, “voluntad”, “autor” y otras de este tipo. No consideres que a mi vez digo esto para tergiversarlas. Te daré una señal evidente: en toda esta explicación creo que únicamente has de omitir esas palabras (pues, aunque estuvieran prohibidas por decreto, los hombres también podrían expresar sin ellas los contenidos del alma). [60] Cada vez que lo precises sustitúyelas por sus significados, esto es, por sus definiciones, y te apuesto lo que quieras a que, mediante una especie de exorcismo ininterrumpido y casi como si llevaras una antorcha, desaparecerán todas las tinieblas, todos los espectros, y han de desvanecerse en tenues vapores los espantajos de las dificultades. Aquí tienes *un secreto no vulgar* y una receta para curar los errores, abusos y escándalos, que no te daría ni Valerius Cordus, ni Zwelfer ni ningún otro autor de prescripciones farmacéuticas. Urbanus Regius escribió cierta vez *sobre las fórmulas para hablar con cautela*⁴⁶. Has de saber que casi todos los preceptos de este arte están contenidos en este único artificio.

T. ¿Puede resolverse una cuestión tan grave con tan poco trabajo?

F. Piensa que soy un oráculo. Hay palabras que a menudo nos molestan, atormentan, muerden, irritan, enfurecen. Si yo te dijera: “Señor, a sabiendas afirmas en perjuicio de mí algo que sabes que no es así” no creo que te indignarías mucho, sino que has de pasar por alto sin dificultad esta licencia que se tomó el que hablaba. Pero si yo gritara que mientes (por más que *mentir* sólo sea decir a sabiendas una falsedad perjudicial o injusta), ¡Dios mío, qué tempestad provocaría! Lo mismo ocurre si uno dice: los pecados son necesarios, Dios es la causa del pecado, Dios quiere que algunos se condenen, fue imposible que Judas se salvara y ciertamente irá al infierno. Sustituye esos modos de decir por éstos: puesto que *Dios* es la *última razón de las cosas* o sea la razón suficiente del universo, pero puesto que de la razón del universo entendida como algo supremamente racional se sigue lo que concuerda con la suprema belleza o sea con la armonía universal, pues toda la armonía universal es suprema; pero como corresponde a la armonía más exquisita que la más desafinada discordancia sea inesperadamente sometida al orden, que las sombras den relieve a la pintura, que la armonía debida a las disonancias equilibre sus disonancias en consonancia [62] (como de dos números impares surge uno par) y puesto que los pecados (cosa que debe advertirse) reclaman ser castigados⁴⁷, de esto se sigue que una vez puesto Dios existen los pecados y los castigos de los pecados. Pero que esto ocurra necesariamente, que Dios lo quiera, que Dios sea su autor, es una manera de hablar imprudente, inoportuna, falsa, respectivamente del que habla, del que escucha, del que comprende.

T. Creo que has puesto al descubierto el admirable secreto para salir de tantas dificultades y no estás obligado a seguir adelante. Pero, si puedes, realiza con las palabras que has conservado lo que mostraste con las que has eliminado.

F. Lo que mostraría si estuviera a mi alcance hacer que los hombres no emplearan las palabras de otro modo que para honrar a Dios y a su propia tranquilidad.

T. Pero inténtalo.

F. Lo intentaré, pero con la condición de que lo que yo diga respecto de la explicación de términos que, como mostré, son absolutamente prescindibles, sea considerado de algún modo por contrato, como superfluo y en modo alguno como obligatorio o capcioso.

T. Acepto tu condición.

F. Llamaré pues *necesario* a aquello cuyo opuesto implica contradicción, es decir, la que no se puede entender claramente. Por ejemplo es necesario que tres por tres sea nueve, pero no es necesario que yo hable o peque. Yo puedo, pues, entender que soy *yo* sin entender que soy *el que habla*, pero entender un tres por tres que no sea nueve es hallarse ante un tres por tres que no es tres por tres; lo que implica contradicción, y la misma *numeración* la muestra, esto es la reducción de los dos términos a la definición, a saber, a unidades. [64] Son *contingentes* las cosas que no son necesarias⁴⁸. *Posibles* las que no es necesario que no sean. *Imposibles* las que no son posibles. O más brevemente, es *posible* lo que puede ser entendido, o sea (para no poner la palabra *puede* en la definición de lo posible) lo que entiende claramente el que presta atención. *Imposible* es lo que no es posible. *Necesario* aquello cuyo opuesto es imposible. *Contingente* aquello cuyo opuesto es posible. *Querer* es deleitarse en la existencia de algo. *No querer* es dolerse de la existencia de algo o no deleitarse por su existencia. *Permitir* es ni querer ni no querer y, sin embargo, saber. Ser *autor* es ser por propia voluntad la razón de otra razón. Así establecido esto, me atrevería a afirmar que por más que se torturen las consecuencias nadie podrá extraer algo poco honroso de la justicia divina.

T. ¿Qué respondes pues a aquel argumento antes propuesto? La existencia de Dios es necesaria, de ella se siguen los pecados incluidos en la serie de las cosas, lo que se sigue de lo necesario también es necesario. Por lo tanto los pecados son necesarios.

F. Respondo: es falso que todo lo que se sigue del ser por sí necesario, sea por sí necesario. De las proposiciones verdaderas nos consta que se sigue sólo lo verdadero; pero, puesto que de proposiciones puramente universales se puede seguir lo particular como en Darapti, Felapton⁴⁹, ¿por qué de lo necesario por sí no se sigue lo contingente o lo hipotéticamente necesario? Pero obtendré esta conclusión a partir de la noción misma de lo necesario. Pues he definido lo *necesario* como aquello cuyo contrario no se puede entender; por lo tanto la necesidad y la imposibilidad de las cosas se deben buscar no fuera de ellas mismas sino en sus propias ideas y hay que examinar si no pueden ser entendidas o, mejor aún, si implican contradicción; [66] pues en este lugar llamamos *necesario* sólo a aquello que es necesario *por sí mismo*, esto es, a lo que tiene dentro de sí la razón de su existencia y de su verdad, como por ejemplo las verdades de la geometría. De las cosas existentes sólo existe Dios, todo lo que se sigue una vez supuesta esta serie de las cosas, a saber la armonía de las cosas, o sea la existencia de Dios, *es por sí contingente*, y es necesario sólo hipotéticamente⁵⁰, aunque nada sea fortuito puesto que todo fluye del destino, esto es, de cierta razón de la providencia. Por lo tanto si la esencia de la cosa sólo se puede concebir clara y distintamente (por ejemplo *la especie de los animales que poseen un número impar de patas, también el animal inmortal*) ya debe tenérsela por posible pero su idea contraria no será necesaria; acaso ella sea adversa a la armonía de las cosas existentes ya la existencia de Dios, por lo tanto nunca habrá de tener lugar en el mundo sino que seguirá siendo imposible por accidente. Por lo cual se equivocan los que declaran absolutamente imposible (es decir por sí) lo que no fue, ni es, ni será.

T. Pero ¿no es que todo lo que será, ha de ser absolutamente necesario, así como todo lo que fue, ha sido necesario y lo que es, es necesario ?

F. No, lo que dices es falso, a no ser que se entienda que es reduplicativo⁵¹ y que contiene cierta elipsis con la que se han familiarizado los hombres para no decir dos veces lo mismo. Pues el sentido es éste: todo lo que es, es necesario, *si es que es*; que sea, esto es (sustituyendo *necesario* por su definición) todo lo que va a ser *si es que va a ser*, no puede entenderse que no va a ser. Si se omite la reduplicación, la proposición es falsa. Pues puede entenderse que lo que va a ser, sin embargo, no sea. Y puede entenderse, empero, que fue lo que no fue. [68] Esto mismo es propio del poeta elegante que imagina cosas posibles aunque falsas. El *Argenis* de Barclay⁵² es posible, o sea, es imaginable clara y distintamente, aunque, sea cierto que nunca ha vivido ni creo que vaya a vivir, a no ser que uno adhiriera a esta herejía: la de convencerse de que en el transcurso infinito de los tiempos que quedan por venir alguna vez han de existir todos los posibles, y de que no puede imaginarse fábula alguna que aun en pequeña medida no haya de existir alguna vez en el mundo⁵³. Aunque concedamos esto, sigue en pie que el argénida no ha sido imposible, aunque nunca existió. Los que opinan de otro modo deben suprimir la distinción de lo posible y lo verdadero, de lo necesario y lo contingente, y una vez deformado el significado de las palabras, oponerse al uso del género humano. Por lo tanto los pecados y condenas y las restantes series de cosas contingentes no son necesarias aunque sean consecuencia de una cosa necesaria, esto es, la existencia de Dios o armonía de las cosas; ni por tanto lo que nunca ocurrirá ni ocurrió o lo que no puede entenderse que concuerde con la armonía de las cosas, sencillamente no se puede entender, o sea, es imposible. Por donde sabemos que no es imposible (esto es, que no hay repugnancia en los términos) que Judas se haya salvado, aunque sea verdadero, sea cierto, haya estado previsto, sea necesario por accidente, esto es, se sigue de la armonía de las cosas, que nunca se ha de salvar.

T. Este hábito se ha deslizado y difundido en todos los pueblos y lenguas, debido a un equívoco universal, de modo que recibe el nombre de “necesario” aquello que nos consta que es, fue y será, y de “imposible” lo contrario⁵⁴.

F. Pero esto sucede debido a que se suprime la reduplicación, en la cual, según mostré, cuando debe decirse dos veces lo mismo, ocurre que todo el mundo se siente inclinado a omitirla por el aburrimiento que produce la repetición.

T. Acaso haya pues que buscar la razón verdadera y la verdadera solución en aquel sofisma perezoso (λογουαργου λόγου argú)⁵⁵, famoso en todos los lugares de la tierra, que trataron torpemente de elaborar los filósofos de la antigüedad [70] y ahora quieren exhumar los mahometanos mediante una creencia que es beneficiosa para sus jefes en medio de los peligros de la guerra y de la peste: es inútil resistir, nada hay que hacer pues lo fatal no se evita, ni el que se preocupa puede obtener lo que el cielo le niega, ni el perezoso impedir lo que el cielo le regala.

F. Dices bien, pues este argumento tan temible y de tanta eficacia en los espíritus es un sofisma que descansa en aquella afectada supresión del carácter hipotético de la causa o del carácter hipotético de los fundamentos de la propia existencia. Es verdad que todo lo que ha de ocurrir *efectivamente* ocurrirá, pero no *necesariamente*; con necesidad absoluta, es decir *obres o no obras*. Pues el efecto no es necesario sino a partir de la hipótesis de la causa.

T. A los que deliran tan peligrosamente suelo increparlos así: si está escrito que no evitarás el mal, insensato, también acaso tu locura es fatídica, como para que no te preocupes por evitarla; a nadie le ha sido decretado el fin sin los medios, esto es, la diligencia y las ocasiones; hay que confiar sólo en la diligencia y aprovechar las ocasiones únicamente cuando se presentan. Pero has de decir que en cierto sin embargo que lo que Dios prevé, esto es, todo lo que va a ser, será. Admito que ocurre pero no sin los medios y casi nunca sin tu intervención pues rara vez la fortuna se impone al que duerme; las leyes han sido escritas ante todo para los que velan. Por lo tanto puesto que no te consta si el decreto te es favorable o adverso, obra en consecuencia como si te fuera favorable o, mejor aún, cuando al actuar o puedas orientarte

hacia algo que desconoces actúa como si no hubiese decreto alguno. Por lo cual si hicieras lo que te corresponde, no te será perjudicial ante Dios lo que haya ocurrido fatídicamente, esto es, según la armonía de las cosas. [72] Toda la discusión sobre la presciencia, el destino, la predestinación, el fin de la vida, no nos ayuda a conducir nuestra vida. Casi en todo debemos actuar sin pensar; si alguien ama firmemente a Dios mostrará con su acto mismo que ha sido predestinado desde la eternidad, por lo tanto *podemos ser predestinados si lo queremos* (¿y qué más podemos querer o exigir?) aunque el que lo queramos pertenezca a la gracia.

F. Nada es más verdadero. ¡Ojalá que quienes nos discutan puedan convencerse de ello!

T. Queda esta cuestión: ¿quiere Dios o no quiere los pecados? En principio parece que Dios quisiera los pecados puesto que éstos existen. Pues Dios no sufre debido a existencia alguna porque no puede, en absoluto, sufrir. Por lo tanto tampoco sufre por la existencia de los pecados. Pero que no sufra por la existencia de una cosa tampoco debe llevar a afirmar que no quiere que exista. Por lo tanto debe decirse que Dios no quiere nada sino lo que no existe en absoluto, pues puede decirse que le agrada la no existencia de lo no existente. Pero hemos de decir que no queremos aquello cuya no existencia nos deleita; y ello debido a las definiciones que tú mismo has aportado.

F. Tu conclusión es correcta. Si no se entiende que los pecados mismos existen por sí, debemos decir que Dios no los quiere. Si existen porque así lo involucra la armonía de las Cosas, debe decirse que Dios los permite, esto es ni los quiere ni no los quiere.

T. Sin embargo parece quererlos. Pues la armonía de las cosas es agradable a Dios y la existencia de los pecados proviene de la armonía de las cosas. Pero, según tu definición, queremos aquello cuya existencia nos deleita; por lo tanto, debe decirse que Dios quiere los pecados. [74]

F. Este razonamiento es engañoso: aunque la armonía sea agradable, sin embargo lo que procede de la armonía no es instantáneamente agradable. No porque el todo sea agradable, lo es la parte. Aunque la armonía íntegra sea agradable, las disonancias mismas, empero, no son agradables pese a que se las intercale según las reglas del arte. Pero lo que tienen de desagradable queda abolido por el exceso, esto es por el progreso -de aquí el aumento- del agrado. En esta mezcla la disonancia se transforma, pues, por compensación, de ingrata en indiferente, de rechazada en permitida; sólo el todo es grato, sólo el todo es armonioso, sólo la configuración, por así llamarla, del todo es armonía⁵⁶. Dios se complace en la beatitud existente de los elegidos, no sufre por la beatitud perdida de los condenados, porque no sufre por cosa alguna cuando se compensa el dolor en la armonía universal.

T. Has satisfecho, mucho más de lo que yo esperaba, la mayor dificultad y mostraste (lo que hasta ahora casi nadie ha hecho) que es razonable decir que Dios ni quiere ni no quiere, sino que *permite* los pecados que ocurren.

F. ¿No queda cuestión alguna que tratar?

T. Preveo lo que has de decir del *autor del pecado*.

F. Que no es Dios sino que el hombre o el diablo son los únicos que quieren el pecado, esto es, los que se deleitan en el mal.

T. Así está bien: *esto es, se deleitan en el mal*. Pues de otro modo podría objetarse que también el hombre o el diablo sólo permiten los pecados, que hacen lo que corresponde a su situación, sólo toleran el daño que se presenta en sus vidas y es de otros. Pero esto no puede decirse del que peca mortalmente, en quien existe el odio contra Dios, esto es, contra el bien

universal o entonces a la inversa el deleite en el pecado. [76] Pero ¿qué ocurre con el que comete un pecado venial, más por imprudencia que por maldad? ¿No diremos que permite los pecados?

F. Ni siquiera en este caso, porque *permitir* es, según la definición arriba expuesta, ni querer ni no querer y sin embargo conocer, que es lo que le falta al pecador debido a su error; él quiere lo que es propiamente pecado, esto es, el acto; no quiere ni permite el pecado mismo porque ignora. En suma, Dios permite los pecados porque sabe que los pecados que permite no van contra el bien público sino que esta disonancia se compensa de otro modo; pero el hombre que comete pecado mortal sabe, en la medida en que puede juzgar por sí mismo, que eso que hace va contra el bien público y *no puede ser reconciliado sino por su propio castigo*; como odia este castigo y sin embargo quiere el acto, es necesario que odie el bien público o curso del mundo y por lo tanto que cometa pecado mortal.

T. Me has satisfecho por completo y de un modo excelente has absuelto de pecado a la voluntad de Dios. Para resumir lo que dijiste, pues, si pecamos porque *podemos y queremos* hacerlo, y si la razón de nuestro poder proviene o bien de factores congénitos o bien de lo recibido, puesto que lo congénito procede de los padres, lo recibido de los alimentos, uno y otro proceden por tanto de lo externo. Por otra parte si la intelección es la causa *del querer*, el sentir es la causa de la intelección, el objeto es la causa del sentir, el estado del objeto procede de las cosas exteriores; por consiguiente tanto el poder como la voluntad de pecar proceden del exterior, esto es, del presente estado de cosas, el presente estado de cosas del precedente, el que precede de otro anterior, etc., por lo tanto el presente estado procede de la serie de las cosas, las series de las cosas de la armonía universal, la armonía universal de las famosas ideas eternas e inmutables. [78] Las ideas contenidas en el entendimiento no proceden por sí mismas de ninguna intervención de la voluntad divina, pues Dios no las entiende porque quiere sino porque existe. Puesto que los pecados no son agradables debido a una armonía que les fuera propia, la voluntad divina sólo ha de permitirlos debido a una armonía que les es extraña, esto es, universal, que no podría cumplirse de otro modo.

F. ¿Qué más tienes que objetar?

T. No poco, ciertamente, pues aún no hemos salido de todas las dificultades. Pues ¿qué importa conciliar los pecados con la bondad divina si no pueden estarlo con nuestra libertad? ¿En qué nos beneficia absolver a Dios si con él absolvemos a los malos: con qué ventaja eximimos a la voluntad divina si extinguimos toda voluntad? Pues, ¡por amor de Dios!, ¿qué es la libertad humana si dependemos de las cosas externas, si éstas son las que nos hacen querer, si impera cierto encadenamiento fatídico no sólo en nuestros pensamientos sino en las inclinaciones y choques de los átomos?

F. Te pido que no te encarnices con un pensamiento entendido algo incorrectamente y formulado con poca destreza. Tú mismo has propuesto, y antes se te ha concedido, que nada es sin razón suficiente. También habrá, por tanto, cierta razón suficiente del acto de querer. O bien esa razón estará contenida en el acto mismo, por tanto será el ser por sí, esto es, Dios, lo que es absurdo; o bien debe buscarse la razón suficiente del acto fuera del acto. Por lo tanto para que encontremos la razón suficiente del acto de querer debe definirse qué es querer. ¿Qué es, pues, *querer algo* ?

T. Deleitarse en su existencia, tal como antes lo has definido, sea que sintamos efectivamente algo como existente, sea que imaginemos la existencia de algo no existente.

F. Pero el deleite es el sentido de la armonía, según nuestra definición anterior; por lo tanto, nada queremos sino lo que se nos aparece como armonioso. Pero lo que aparece como armonioso depende del que siente y de la disposición tanto del objeto como del medio. Por ello aunque está en nuestro poder hacer lo que queremos, no está empero en nuestro poder querer lo que queremos, sino lo que sentimos que es agradable o lo que juzgamos que es bueno. [80]

Pues juzgar algo o no juzgarlo no está en nuestro poder, pues nadie, aunque se desgarre en la alternativa de querer o no querer, logrará no creer sin razones lo que cree⁵⁷. Puesto que como la opinión no está en el dominio de la voluntad, tampoco la voluntad estará en el dominio de la voluntad. Y supongamos que queremos porque queremos ¿por qué queremos querer?⁵⁸ ¿Es por otra voluntad o al contrario, por nada, es decir, sin razón ?

T. No tengo qué responder a tu argumento, pero tampoco tú a mi objeción de que hemos matado el libre arbitrio.

F. Lo admito, si con algunos autores lo defines así: la potencia que puede actuar y no actuar dados todos los requisitos para actuar y todo lo que existe igualmente fuera y dentro del agente⁵⁹.

T. ¿Cómo? ¿Es defectuosa esta definición?

F. Completamente, a menos que se la desarrolle. Que algo (en este caso la acción) no exista aunque existen todos sus requisitos ¿en qué difiere de algo definido que no existe aunque su definición existe o de una misma cosa que simultáneamente es y no es? Si algo no existe ciertamente es necesario que falte algún requisito porque la definición no es sino la enumeración de los requisitos⁶⁰.

T. Hay que corregir, pues, la definición: el *libre arbitrio* es la potencia para actuar o no actuar dados todos los requisitos para actuar, a saber, los requisitos externos.

F. El sentido será, pues, que aunque estén disponibles todos los recursos para obrar, puedo, sin embargo, omitir la acción si, en efecto, no quiero actuar. [82] Nada más verdadero, nada menos opuesto a mí. Aristóteles definió lo *espontáneo* así: cuando el principio de actuar está en el agente⁶¹; y lo *libre* es lo espontáneo con elección⁶², de donde un ser es más espontáneo cuanto más fluye su acto *de su naturaleza* y cuanto menos alterado está por las cosas externas; y es más libre cuanto más capaz es de elección, esto es, cuanto más pura y reposada sea la mente con que entiende. Lo espontáneo procede del poder, la libertad del saber. Pero si suponemos que en nosotros existe la opinión relativa al bien, es imposible no quererlo; y si suponemos la voluntad ya la vez los recursos externos de que disponemos, es imposible no actuar. Nada pues más extraño que querer transformar la noción del libre arbitrio en no sé qué inaudita y absurda potencia de actuar o no actuar sin razón, que nadie en su sano juicio querrá para sí. Para salvaguardar el privilegio del libre arbitrio basta con que nos coloquemos en la encrucijada de la vida de modo tal que no hagamos sino lo que queremos ni queramos sino lo que creemos bueno; pero que, por otra parte, podamos indagar mediante el empleo más amplio de la razón qué es lo que debemos considerar bueno: así tendremos menos motivo para quejarnos de la naturaleza que si nos hubiese sido dado aquel monstruoso poder de cierta irracionalidad racional.

T. Existen empero hombres que afirman poseer una libertad tal que dicen poder hacer algo o no hacerlo a sabiendas y deliberadamente, sin razón alguna (*par caprice*).

F. Me atrevo a afirmar que engañan o son engañados. El mismo placer de obstinarse, el entrecejo fruncido (nunca la voluntad sola) reemplaza a la razón. [84]

T. Pero si no supones que tengo la mano preparada para hacer un ademán ¿no puedo en absoluto inclinarla para aquí o para allá?

F. Puedes inclinarla adonde quieras.

T. ¿Qué razón existe, por lo tanto, para que ahora como tú ves, la incline más bien a la derecha?

F. No tengas duda de que subyacen ciertas razones sutiles pues acaso primero se te presentó al espíritu porque primero te llegó a los sentidos⁶³; acaso tu mano está más acostumbrada a esta dirección, o bien hace poco te molestó hacerlo en la otra dirección y te agradó hacerlo en ésta, tales y tan variadas son las minucias de las circunstancias que ninguna pluma puede describirlas.

T. Seas tú, o un ángel, o incluso Dios, quien prediga la dirección en que inclinaré mi mano inmediatamente la inclinaré a la opuesta y, contra la voluntad del profeta, afirmaré mi libertad.

F. No por eso serás más libre pues el mismo placer de contradecir reemplaza en ti a la razón; de modo que aquel profeta, si es infalible, aunque no te haga la predicción, si sabe que has de actuar en contra de la predicción, lo ha de prever, sin embargo, calladamente⁶⁴ o incluso se lo ha de vaticinar a un tercero sin que tú lo sepas.

T. ¿No puede entonces predecirme a mí mismo la verdad? Pero ¿por qué no podría si conoce de antemano la verdad? Pues cualquiera puede decir lo que sabe a cualquier oyente. Pero si yo hiciera lo contrario de lo que él mismo dice, en consecuencia no supo de antemano lo que yo iba a hacer, lo que está en contra de la hipótesis. Por lo tanto o bien se suprime la presciencia o bien la libertad⁶⁵.

F. Esta sutileza es ingeniosa pero con ella sólo se concluye esto: el espíritu que tuviera una naturaleza tal que quisiera y pudiera hacer o querer lo contrario de lo que cualquiera pudiera predecir, pertenece a aquello que resulta incompatible con la existencia del ser omnisciente o armonía de las cosas y por tanto es algo que ni fue, ni es, ni será. [86]

T. Pero ¿qué dices de aquel famoso dicho *video meliora proboque deteriora sequor*?⁶⁶

F. ¿Qué? Nada, sino que, en caso de que no se lo entienda correctamente es absurdo. Medea, a quien pertenecen estas palabras según Ovidio, quiere decir lo siguiente: ella ve la injusticia del hecho mientras asesina a sus propios hijos, pero con todo prevalece al placer de la venganza como un bien mayor que el mal del crimen⁶⁷. Pero no nos apresuremos: ella peca contra su conciencia. Por tanto “mejor” y “peor” se emplean en ese verso por “justo” y “vergonzoso”; de aquí no podría probarse pues que alguna vez se elija aquello que el que elige piense en definitiva que es lo peor. El que opine lo contrario subvierte todos los principios morales y ni siquiera puede decir qué es querer.

T. Casi me convences.

F. ¡Oh! qué insensatos somos cuando postulamos quimeras inasibles, después de desdeñar la naturaleza y los privilegios divinos y no nos contentamos con el empleo de la razón, verdadera raíz de la libertad⁶⁷; sin el poder de la irracionalidad no nos consideramos suficientemente libres, como si fuera propio de la suprema libertad emplear acabadamente el entendimiento y la voluntad, y por lo tanto obligar al entendimiento por la fuerza de las cosas a reconocer los bienes verdaderos y mediante el entendimiento a que la voluntad los abrace; y como si no fuera propio de la suprema libertad no resistir en absoluto a la verdad, recibir los puros rayos de los objetos no refractados ni empalidecidos por el velo de las pasiones. En ausencia de éstas, nos resulta tan imposible errar a sabiendas y pecar voluntariamente, como cuando estando atentos y con los ojos abiertos, exentos de todo defecto, nos resulta imposible no ver en su justa distancia y tamaño, en un medio transparente iluminado, un objeto de color. [88] Ciertamente la libertad de Dios es suprema aunque no pueda errar en la elección de lo mejor y la libertad de los ángeles bienaventurados se acrecienta cuando dejan de ser falibles⁶⁹. La libertad, pues, depende del empleo de la razón. En la medida en que ésta sea pura y no esté corrompida avanzaremos rectamente por el camino real de los deberes o bien vacilaremos por sendas impracticables.

T. Todo pecado, pues, procede del error.

F. En efecto.

T. Por lo tanto todos los pecados deben excusarse.

F. De ningún modo, pues como una luz que se filtra por una hendidura en medio de las tinieblas, existe en nosotros un medio para evitar el pecado, en el supuesto de que queramos emplearlo.

T. Pero, ¿por qué unos quieren y otros no quieren?

F. Porque los que no quieren, ni siquiera tienen idea de poder emplear ese medio con provecho; o si tienen la idea, ésta se halla en su alma como si no estuviera en ella, esto es, *sin reflexión*⁷⁰, es decir, sin atención⁷⁰, de modo que miran sin ver y oyen sin escuchar⁷¹. Aquí se encuentran los orígenes del *rechazo de la gracia* o, como la llama la Sagrada Escritura, de la dureza. ¿Quién de nosotros no ha oído mil veces aquel famoso dicho: *dí por qué obras ahora o considera el fin o sea mira lo que haces*⁷². Y sin embargo es seguro que mediante una sola, una única fórmula de este tipo correctamente percibida y fijada firmemente ante el espíritu con una severa prescripción de algo así como leyes y castigos, cada hombre, con un golpe de vista, *en una instantánea metamorfosis*, se transformaría en infalible y prudente y feliz, más allá de las paradojas del sabio estoico.

T. Finalmente no debe pues considerarse que todos los malos son en última instancia desdichados porque al distraerse no adviertan un camino tan fácil y expedito de ser felices..

F. Ciertamente.

T. Y ¿no son dignos de conmiseración? [90]

F. No lo puedo negar.

T. Y ¿no deben su maldad al infortunio?

F. En efecto, es manifiesto que la razón última de la voluntad reside fuera del que quiere. y se ha demostrado finalmente que todo revierte en la serie de las cosas o armonía universal.

T. ¿Lo mismo vale para los insanos?

F. Casi, pero no totalmente. Los insanos, como los ebrios o los que duermen no podrían recogerse en sí mismos y pensar aquel dicho famoso: *dí por qué obras ahora* en el que se contiene toda la prudencia. Y, si se les presentara, no podrían adherir a él. Pero los locos, los que divagan, los maliciosos, emplean su entendimiento cuerdamente aunque no lo dirigen a lo primordial; deliberan acerca de cualquier cosa antes que acerca de la felicidad. Los insanos son perturbados por la enfermedad, por cierta materia perniciosa para los nervios y los espíritus animales y por algo semejante al insomnio. Otra es la razón que pervierte la razón de los locos y de los malos; cierta razón menor arraigada en el temperamento, la educación, el hábito, pervierte a la razón mayor, universal. Sin duda los malos les parecen tan locos a los ángeles como los locos a nosotros.

T. Al menos serán parecidos a los que, como se dice, han nacido cuatro días después de la luna nueva⁷³, a los maleducados, a los pervertidos por las malas compañías, a los arruinados por un mal matrimonio, a los embrutecidos por la adversidad. Ellos no pueden negar que son malvados pero con motivo de su vida desesperada encuentran de qué quejarse: del azar, de los hombres.

F. Así es en absoluto, incluso es necesario que sea así, nadie se hace malo voluntariamente, de otro modo lo sería antes de llegar a serio.

T. Pero ahora realmente precisamos tener todo nuestro ánimo, un pecho valeroso, estamos en el momento supremo⁷⁴; hemos llegado insensiblemente al punto culminante de la dificultad; [92] si aquí no te abandona la fortuna habrás vencido para siempre. Pues aquí está el obstáculo inevitable que se yergue ante nosotros por más que sutilicemos. La reclamación aparentemente justa de los condenados: que han nacido, han sido traídos al mundo, se han encontrado con tiempos, con hombres, en circunstancias tales, que no pudieron no sucumbir; que tuvieron la mente prematuramente ocupada con pensamientos viciosos, que las circunstancias favorecieron el mal, lo estimularon y estuvieron ausentes las circunstancias que los habrían liberado, que los hubieran preservado, como si la fatalidad hubiera conspirado suficientemente para la pérdida de los desdichados. Si se hubieran formulado advertencias saludables les habría faltado la atención y la misma *reflexión*, alma de la sabiduría, entonces les habría faltado aquel *dí por qué obras ahora*, y aquel *considera el fin*, máximo don de la *gracia* que nos desvelara sólo si lo percibimos bien. ¡Qué injusticia que en el sueño común a algunos se los alerte, a los demás se los relegue al sacrificio! ¡Si era necesario que perecieran tantas criaturas, si la razón del mundo no subsistía de otro modo, aun así habría que llevar a un sorteo a los desdichados!⁷⁵.

F. Esto también ha ocurrido pues es lo mismo que algo suceda debido al destino o por la suerte, o que suceda en virtud de la armonía universal.

T. Te ruego que no me interrumpas hasta haber oído todo. Pues ¿qué crueldad si el causante de esa desdicha la contemplara imperturbable o si un padre que cría mal a sus hijos, los educa pésimamente y siendo él mismo punible quisiera incluso castigarlos? Los condenados han de maldecir la naturaleza de las cosas para que pierda su fecundidad, han de maldecir a Dios que es feliz con la miseria de los demás porque no puede extinguirla, a la serie del universo que también los involucra a ellos, finalmente han de maldecir a aquella misma posibilidad, eterna e inmutable, de las ideas, fuente primera de sus males, de la armonía universal y por ella determinante de la existencia de las cosas y la que hace irrumpir entre tantos posibles este estado del universo que contiene su miseria para que la felicidad de los demás sea por cierto más notoria. [94]

F. Hablas bastante trágicamente pero no con pareja exactitud. Daré una demostración con algunos signos o bien mediante un razonamiento cierto, si Dios, que está entre nosotros, me da fuerzas y ánimo. Por ello has de valorar lo vano de esta queja porque puede ser pregonada por el condenado, no por el que ha de ser condenado⁷⁶, aunque todo lo que sabe el condenado lo sepa de antemano el que ha de ser condenado. ¿Puede el tiempo por sí mismo, ¡por amor de Dios!, transformar lo injusto en justo si nada cambia? Pienso que no, pues la efectividad no pertenece al tiempo sino a las cosas que transcurren en el tiempo. Por lo tanto si es injusta la queja del que se va a condenar, que sabe todo lo que sabe el condenado, también será injusta la queja del condenado. Por lo tanto si se la propones a un hombre que se va a condenar, haz aparecer a sus ojos ya su espíritu el infierno en todo su horror y abismo, y agrega que se le muestra el rincón que está destinado a sus tormentos eternos, si obra de tal modo. ¿No podría, aun con vida y mirando⁷⁷, quejarse de Dios o de la naturaleza de las cosas, causas de su condena?

T. Ciertamente no podrá entonces porque inmediatamente se le puede responder que si quiere puede no condenarse.

F. Esto es realmente lo que yo quería. Supongamos que este hombre sin embargo persiste y que (por hipótesis) es condenado. ¿No podría entonces recurrir con alguna apariencia de derecho a las mismas quejas que acabas de rechazar? ¿No podría imputar su desdicha a otro antes que a su propia voluntad?

T. Me has vencido pero no me has satisfecho.

F. Haré de modo que una vez percibido claramente el problema también reconozcas que te he satisfecho. [96]

T. Confieso que el que se puede condenar imputará todo a su voluntad, pero imputará su voluntad a la fortuna, es decir, a Dios o por lo menos, como tú quieres, a la naturaleza de las cosas.

F. Antes te he dicho que como lo contrario implica contradicción nadie se hace malo voluntariamente, de otro modo sería malo antes de serlo. Nadie es causa voluntaria de su voluntad pues el que quiere querer ya lo quiere, como dice la regla jurídica: el que puede hacer lo que puede, ya puede⁷⁸. Si es posible aceptar pues esta excusa, debe quitarse el castigo de la naturaleza de las cosas; nadie será malo, nadie deberá ser castigado, nadie quedará sin excusas.

T. ¿Por qué?

F. ¿Por qué? No por otra cosa sino porque en todos los juicios en que debe aplicarse una pena es suficiente para condenar, reconocer una voluntad muy mala y deliberada, venga de donde viniere⁷⁹. Qué locura es esta de los críticos de la justicia divina que para impedir el castigo quieren ir más allá de la voluntad conocida del criminal, esto es, quieren ir hasta el infinito.

T. Me has convencido de que a los condenados no les queda ni sombra de excusa, ni que tienen motivo de qué quejarse aunque sí de qué indignarse; o, mejor, tienen de qué quejarse pero no de quién quejarse; tienen la ira del perro contra la piedra, de los torpes jugadores de dados contra el azar, de los desesperados contra sí mismos, tal es su ira contra la armonía universal concorde con la naturaleza misma de las cosas, o sea con las ideas, que efectiviza el curso de las cosas. Ira tan completamente necia como la de alguien que contara mal y viera que las pruebas de las operaciones tienen un éxito mínimo y se indignara contra la aritmética más que contra sí mismo y lamentara quiméricamente que tres por tres no son diez (pues la armonía de las cosas se basa también en esas proporciones necesarias) sino nueve. [98] Esos tienen pues una ira sin objeto, un dolor sin alivio, una queja, por último, que no pueden hacer aceptable para sí mismos ni tampoco deponer, todo lo cual contribuye por cierto aun enorme acrecentamiento y exacerbación de aquella rabiosa infelicidad que es el ingrediente principal de su condena.

F. Excelente aquello de que su dolor no tiene alivio y casi *les* resulta, si se me permite, agradable y de que los condenados no puedan hacer aceptable para sí mismos sus propias quejas: esto era por último la que yo iba a decir para convencerte totalmente. Pero agregó que nunca están condenados en absoluto desde toda la eternidad, que siempre han de ser condenados, siempre pueden ser liberados, nunca quieren serlo y por lo tanto después su conciencia siempre reclama que sean consecuentes consigo mismos, nunca pueden quejarse sin contradicción.

T. Hablas de un modo misterioso.

F. O paradójicamente, como otros preferirían decir.

T. No importa, estamos solos, descorre el velo.

F. Bueno, si atiendes lo haré. Recordarás que hace poco estuvimos de acuerdo acerca de la naturaleza del pecado mortal o del motivo de la condena.

T. Te ruego que lo repitas y lo adaptes a esta discusión.

F. ¿Qué te respondí, si no lo has olvidado, cuando me preguntaste por la razón de la condena de Judas? Vale la pena recordarlo con las mismas palabras porque son más precisas. Preguntabas por la razón de su condena. Respondí: “la disposición en que ha muerto, esto es, el

odio a Dios en que ardía al morir, en lo que consiste la naturaleza de la desesperación. Esto es suficiente para condenarse. Pues como en el momento de morir, mientras abandona el cuerpo, el alma no padece nuevas sensaciones externas, se apoya sólo en sus últimos pensamientos; por lo cual no cambia sino que agrava la disposición en que se hallaba al morir; ahora bien, del odio a Dios, esto es al ser felicísimo, se sigue el dolor máximo, pues el *odio* consiste en sufrir por la felicidad de otro (como *amar* es alegrarse por la felicidad del amado) [100], por lo tanto es el máximo dolor ante la máxima felicidad. El dolor máximo es la miseria, o sea la condenación. De donde *el que odia a Dios al morir, se condena a sí mismo*". Ignoro si estas palabras se alejan mucho de una demostración pues dan razón de la magnitud de la miseria a partir del odio y de la magnitud del odio a partir del objeto.

T. Pero aquí has ampliado un poco lo que dijiste, que siempre hay quienes se van a condenar, nunca condenados.

F. Yo lo entiendo así: del mismo modo que el móvil nunca permanece en el mismo lugar sino que siempre tiende a un lugar⁸⁰, así también ellos nunca son condenados (de modo que aunque quieran no puedan dejar de serlo) siempre se han de condenar, esto es, ellos mismos, renovadamente se condenan.

T. Quiero que lo pruebes.

F. Probarlo es facilísimo: si alguien se condena a sí mismo por su odio a Dios, la continuación, incluso el aumento, del odio extenderá y aumentará su condena. Así como los bienaventurados, una vez admitidos por un incremento continuo, que se prolonga al infinito, en Dios, esto es, en la armonía universal y la razón suprema, después de haber abrazado a ésta como concentrada en un solo golpe de vista, tienen sin embargo un incesante deleite sin fin porque lo multiplican infinitamente mediante una reflexión más distinta en la multiplicidad de su alegría, porque no hay pensamiento y por lo tanto placer sin novedad y progreso perpetuos⁸¹; del mismo modo aquellos furiosos odiadores de la naturaleza de las cosas, cuanto más avancen en el conocimiento de las criaturas, debido aun diabólico resultado de la ciencia⁸², tanto más irritados estarán perpetuamente por un nuevo motivo de indignación, de odio, de envidia, para decirlo con una palabra, de rabia.

T. Has adornado muy bellamente tu hipótesis pero permite que te haga dos preguntas.

F. Si te agrada también puedes hacer cien.

T. Una es secundaria, la otra es fundamental. Tú dices que la felicidad lo mismo que la miseria crece perpetuamente. [102] Pero no entiendo cómo puede crecer la visión de la esencia divina, porque si es de la esencia es exacta y si es exacta no puede crecer.

F. El conocimiento exacto también puede crecer, no por una novedad en la materia sino en la reflexión. Si tienes ante ti nueve unidades has comprendido con exactitud la esencia del nueve, pero aunque tengas la materia de todas las propiedades no tendrás empero la forma o sea la reflexión, pues aunque tres por tres, cuatro más cinco, seis más tres, siete más dos, son nueve, y mientras no adviertes otras mil combinaciones, no por eso piensas menos en la esencia del nueve. Nada agregó sobre la unión del nueve con otras unidades fuera de él porque de ese modo no sólo varía la forma sino también la materia del pensamiento y estas son propiedades del todo constituido por uno y otro número, más que propiedades del nueve, lo que no ocurre en Dios pues como tiene todo en sí no puede ser comparado con nada exterior a él⁸³. Daré un ejemplo de las propiedades infinitas de una cosa finita sin recurrir a comparación alguna con cosas exteriores. Se ve que este es un círculo; si sabes que todas las líneas que van del centro a la circunferencia son iguales, creo que comprendiste con bastante lucidez su esencia pero no por ello has comprendido también innumerables teoremas, pues pueden inscribirse en el círculo tantas figuras diversas y regulares (es decir, que ya estén en él aunque no se hallen dibujadas en

él) cuantos números hay, por tanto infinidad de ellas, ninguna de las cuales dejará de proporcionar al investigador un ingente material de teoremas.

T. Reconozco que a menudo me ha intrigado el tipo de placer que haya en la visión beatífica, cuando el ánimo está como estupefacto y fijado en una sola mirada inmóvil⁸⁴. Felizmente tú disipaste bastante esa nube y conciliaste la *novedad* con la *totalidad*. Pero esto lo pregunté incidentalmente. [104] La otra pregunta, que yo había reservado para la investigación fundamental es ésta: ¿de dónde procede aquel divorcio de las almas por el cual algunas arden en el amor a Dios y otras se entregan a un odio que les resulta funesto? ¿Por qué hay ese punto de separación y, por así llamarlo, ese centro de divergencia? Puesto que a menudo se puede creer que el que se va a condenar y el que se va a salvar son exteriormente tan semejantes que no es raro que tomemos al uno por el otro.

F. Pides cosas inmensas, amigo, que la filosofía vacila en satisfacer.

T. Inténtalo, sin embargo, pues a la razón le está permitido avanzar hasta donde se basta a sí misma; y, aunque no eres un iniciado, hasta ahora en todo nuestro diálogo no tocaste la revelación con tus manos profanas⁸⁵.

F. Escucha lo que finalmente he logrado formular después de mucha meditación. Debes saber que en una república, como en el mundo, hay en suma dos tipos de hombres, *unos que están contentos con el estado presente de las cosas y otros que son enemigos de él*. No se trata de que los primeros, contentos y apacibles, no emprendan algo todos los días, ganar, acaparar, tener más fortuna, amigos, poder, placeres, no es que no busquen la fama pues de otro modo estarían paralizados más que contentos, sino que si se frustran sus proyectos no por eso dirigen su odio a la forma de la república que obstaculiza sus propósitos ni conciben el designio de modificar las cosas sino que con el espíritu tranquilo prosiguen el curso de su vida no más perturbados que si hubieran tratado de alcanzar con un papirotazo fallido a una mosca que escapa. Esta distinción exactísima de buenos y malos ciudadanos debe aplicarse con severidad aun mayor a la república universal cuyo gobernante es Dios. [106]

T. Por cierto pues en una república que no sea aquella óptima que desesperamos de ver entre los hombres no se evitará que de las leyes mismas derive a veces la miseria de algunos súbditos, y es justo que éstos piensen modificar esas leyes porque les resulta necesario. En la república del universo, esto es, en la república mejor cuyo rey es Dios, sólo es desdichado el que quiere serlo.

F. Exactamente. Por lo tanto en el mundo jamás es justa indignación alguna. Ningún movimiento del alma, fuera de la tranquilidad, está exento de impiedad. También es un pecado desear de tal modo que se haya de sufrir si el deseo no se cumple, y constituye cierta ira oculta contra Dios, con la que el estado presente de las cosas y la serie y la armonía universal de que depende aquel estado.

T. Pero es imposible no sufrir cuando uno no tiene éxito.

F. Lo que en el cuerpo es conato⁸⁶, en la mente es afecto, pero hay conatos que vencen a otros y algunos son vencidos por conatos opuestos. Si un cuerpo se dirige de este a oeste y al mismo tiempo se lo hace retroceder en la misma línea con fuerza igual de oeste a este, permanecerá en reposo en una y otra dirección por la mutua igualdad de los conatos contrarios. Así también el afecto y el movimiento iniciales no pueden ser suprimidos, pero pueden ser vencidos por afectos contrarios de modo que pierdan su eficacia. Por lo tanto quien ve frustrado su deseo no puede sino lamentarlo en el momento, pero si está contento con el gobierno del mundo no puede perseverar en su aflicción, pues pensará que lo que existe es lo mejor no sólo en sí mismo sino para el que lo conoce y por tanto todo resulta bien para el que ama a Dios. [108] Debido a lo cual debe tenerse por cierto que odian a Dios todos los hombres disgustados

por el gobierno de nuestro planeta, a quienes les parece que Dios hubiera podido hacer mejor algunas cosas⁸⁷ y también aquellos que emplean el argumento del desorden de las cosas que imaginan favorece al ateísmo. De donde es manifiesto también que el odio a Dios conviene a los ateos; pues, aparte de lo que digan o crean, con que sólo les disgusten la naturaleza y el estado de las cosas, *ipso tacto* odian a Dios, aunque al odiarlo no lo llamen Dios.

T. Si filosofamos así no será lícito preocuparse por la reforma de las cosas.

F. Al contrario, no sólo será legítimo y un derecho, sino necesario. De otro modo volveríamos al sofisma perezoso que hemos rechazado. Por lo tanto el que ama a Dios, es decir la armonía universal, está contento con los sucesos pasados, pues como éstos, en efecto, no pueden no haber ocurrido, es cierto que Dios los ha querido y por ello son los mejores⁸⁸. Y respecto de los acontecimientos futuros como no podemos juzgar por anticipado en qué medida son ciertos para nosotros, este punto se deja librado al celo y examen de cada uno ya su conciencia. Por lo cual si el que ama a Dios delibera respecto de algún defecto o de algún mal, ajeno o propio, privado o público, para suprimirlo o corregirlo, tendrá por cierto que no debió ser reformado ayer y presumirá que debe corregirse mañana. Digo que presumirá hasta que al fallar se pruebe lo contrario. Pero esta frustración no ha de fatigar o abatir en nada su esfuerzo respecto del futuro, pues no nos corresponde prescribirle plazos a Dios y sólo tendrán premio los perseverantes⁸⁹. [110] *Por lo tanto el que ama a Dios considera al pasado como un bien y se esfuerza por mejorar el futuro.* Sólo el que siente así llega a la tranquilidad del alma que buscan los filósofos severos, a la resignación de todo en Dios que buscan los teólogos místicos⁹⁰. El que siente de otro modo, aunque también tenga en los labios las palabras “fe”, “caridad”, “Dios”, “prójimo”, no conoce a Dios, pues ignora que es la suprema razón de todo, ni lo ama. Ningún hombre que ignora a Dios puede amarle rectamente, pero puede odiarlo. Pues odia a Dios el que odia a la naturaleza, a las cosas, al mundo; así pues el que pretende que todo esto sea diferente de lo que es, opta por un Dios diferente del que es. *El que muere descontento muere como odiador de Dios.* Y en ese momento, como empujado al abismo mientras los objetos exteriores ya no le ofrecen asidero, prosigue el camino emprendido; cerrado el acceso de los sentidos alimenta a su alma, reducida a sí misma, con el incipiente odio a las cosas, y con la mencionada miseria y con fastidio, indignación, envidia y displicencia más y más crecientes. Recuperado el cuerpo⁹¹, vuelto a los sentidos, encuentra sin ruptura un nuevo motivo de desprecio, de desaprobación, de ira, y tanto más se atormenta cuanto menos puede cambiar y aguantar el torrente de las cosas que lo disgusta. Pero el dolor se trueca de algún modo en placer y los condenados se alegran de tener por qué ser torturados. Así como entre los hombres también los infelices a la vez que envidian a los felices no tratan de obtener otro beneficio que indignarse con un dolor menos contenido, más libre, dirigido hacia cierta armonía o apariencia de razón, a saber, que los que ellos consideran necios sean dueños de las cosas. Pues en los envidiosos e indignados y descontentos de este tipo, el placer está mezclado con el dolor de un modo sorprendente, pues como se complacen y deleitan con la opinión que poseen de su sabiduría, sufren con dolor tanto más furioso cuando el poder que consideran que les es debido les falta o pertenece a otros que les parecen indignos de él. [112] Aquí tienes pues explicadas aquellas asombrosas paradojas según las cuales nadie sino el que quiere, yo no diré sólo que no se ha condenado sino que no sigue estando condenado, si no se condena a sí mismo; los condenados jamás son absolutamente condenados sino que siempre se van a condenar; son condenados por esa obstinación, esa perversión del apetito, esa aversión a Dios, de modo que nada los alegra más que tener de qué dolerse, nada buscan más que motivos para encolerizarse. ¡Este es el grado supremo, voluntario, incorregible, desesperado, eterno, de la rabia de la razón! En efecto, son condenados por aquellas quejas que antes les atribuimos, esos reproches a la naturaleza, a la armonía universal, a Dios como autor de su miseria de modo que les impide poder ni querer.

T. ¡Dios inmortal! ¡Cómo has cambiado tus paradojas en eudojas!⁹² Reconozco que *los santos padres* no rechazan este tipo de explicación. Y la piadosa antigüedad, mediante una fábula sencilla pero lúcida, ha comprendido la índole de los condenados más o menos de esta manera⁹³. Un eremita, ignoro cual, embriagado por la profundidad de sus contemplaciones

comenzó a lamentarse gravemente por la cantidad de criaturas que van a la perdición. Dirige, pues, sus oraciones a Dios, declara la sinceridad de su deseo, y dice: “¡Oh Padre! ¿Puedes contemplar con frialdad la pérdida de tantos hijos tuyos? [114] ¡Ah! ¡Perdona a esos miserables demonios que arrastran consigo tantas almas al infierno!” Al que vocifera de ese modo el Omnipotente le responde tranquilo, con ese rostro que serena el cielo y las tempestades: “Veo, hijo mío, la simplicidad de tu corazón, comprendo plenamente la exuberancia de tu afecto e incluso alejo de mí todo obstáculo: haz que algunos de ellos vengan a pedir perdón”. El eremita, en adoración, dijo: “¡Bendito seas, Padre de toda misericordia, inagotable fuente de gracia! y ahora, con tu permiso, voy a encontrar al que causa su propia miseria y la de los demás, e incluso ignora la felicidad de este día”, Llegado ante el príncipe de los demonios, huésped habitual para él, lo encuentra, se precipita sobre él y le dice: “¡Oh infeliz de ti, oh día afortunado en que se abre la puerta de la salvación que estaba cerrada para ti casi desde el origen del mundo! ¡Vé ahora y quéjate de la crueldad de Dios ante quien fue eficaz la imprecación de un miserable eremita en favor de los rebeldes de tantos siglos!”. El, aparentando indignarse, simulando amenazar: “Y ¿quién te ha constituido en representante de nosotros? ¿Quién te ha determinado a una misericordia tan necia? Has de saber, necio, que no necesitamos ni que tú intercedas, ni que Dios nos perdone”. *Eremita*: ¡Oh testarudez, oh ceguera! Te ruego que calles y toleres que yo hable contigo. *Belcebú*: Me vas a dar, sin duda, una lección. *Eremita*: Qué pequeño es el sacrificio de los instantes que gastarás en oír aun hombrecito que desea lo mejor para todos. *Belcebú*: ¿Qué quieres, pues? *Eremita*: Has de saber que discutí con Dios acerca de tu salvación. *Belcebú*: ¿Tú? ¿Con Dios? ¡Oh adorno del cielo, oh infamia del mundo, oh indignidad del universo! ¿y este es el que gobierna las cosas, el que pide que los ángeles tiemblen ante una autoridad que se prostituye ante estos gusanos terrenales? ¡Estallo de ira y de rabia! *Eremita*: Ah, deja de maldecir en este límite de la reconciliación en que ya nos hallamos. *Belcebú*: Estoy fuera de mí. *Eremita*: Volverás en ti cuando adviertas con cuánta dulzura de padre espera cordialmente el retorno del hijo. [116] *Belcebú*: ¿y es posible que quiera la reconciliación quien nos ha alterado con tantas injurias? ¿es posible que se arrepienta el que tanto nos ultrajó? ¿que reconozca su error y se someta el que quiere ser considerado como omnisciente y omnipotente? y tú, ¿eh?, ¿a qué precio crees que haremos la paz? *Eremita*: Mi única súplica ha de ser la que extinga la ira, entierre los odios y hunda como si fuera en un mar profundo el recuerdo mismo de lo pasado. *Belcebú*: Con esta condición ve a responder que estoy preparado para amigarme. *Eremita*: ¿En serio? *Belcebú*: No lo dudas. *Eremita*: No te burles. *Belcebú*: Vé solamente y presenta el caso. *Eremita*: ¡Oh qué dicha, oh día sereno, los hombres liberados, Dios bendito! *Dios*: ¿Qué me traes con tales saltos de alegría? *Eremita*: El caso concluido, ¡oh! Padre, ahora el reino, el poder, la salvación, la fuerza, el honor y la gloria de nuestro Dios y de su Cristo, pues se ha convertido el que nos acusaba todos los días, el que rugía noche y día pidiendo nuestra muerte. *Dios*. ¿Qué? ¿Agregaste también la condición del perdón? *Eremita*: La aprobó. *Dios*: Trata de no engañarte. *Eremita*: Vuelvo para transmitirle lo que tiene que cumplir. *Dios*: Pero, cuidado, precisemos de antemano la fórmula. *Eremita*: Yo la escribiré. *Dios*: Notifica a quienes quieren ser perdonados que han de emplear ante mi trono estas palabras solemnes: “Yo confieso con la boca, reconozco de corazón que por mi malicia fui la causa de mi condena, y que ésta habría sido eterna si tu inefable conmiseración no hubiera disipado mi insensatez; ahora, tranquilizada mi mente después de percibir la diferencia entre la luz y las tinieblas prefiero padecer todos los males más terribles que volver por una desgracia renovada a aquel estado en que la naturaleza de las cosas no puede producir nada más ignominioso”. [118] *Eremita*: Tengo la fórmula, y ahora iré, mejor, volaré. *Belcebú*: ¿Tienes alas? *Eremita*: El amor me aligera. Esta es la fórmula del pedido de perdón. *Belcebú*: Si me permites la leeré. Pero ¿cuándo se aplicará la condición? *Eremita*: Cuando tú quieras. *Belcebú*: Como si yo pudiera vacilar. *Eremita*: Bueno, vamos al trono de Dios. *Belcebú*: ¿Qué? ¿Tienes suficiente sentido común? ¿Yo tengo que ir a él o él venir a mí? *Eremita*: No juegues con un asunto tan importante. *Belcebú*: Irá el que tiene que pedir perdón. *Eremita*: Entonces vamos. *Belcebú*: Insensato. *Eremita*: ¿No tienes tú que pedir perdón? *Belcebú*: ¿Es esto lo que prometiste? *Eremita*: ¿Quién pensará otra cosa aun soñando? *Belcebú*: ¿Soy yo el que ha ofendido? ¿Yo me convertiré en el suplicante de ese tirano? ¡Oh hermoso intercesor! ¡Peste de hombre! ¡Modelo de prevaricador! *Eremita*: Pero ¿qué haces?

Belcebú: Penetra el veneno en los miembros, bruscamente se enardece el furor en las articulaciones; es preciso que un crimen se sume a otro crimen así expiamos. El furibundo sólo una víctima quiere, el enemigo⁹⁴ inmolido. Es grato arrojar sus restos al viento y, lacerada la carne del que vive, desgarrada en mil partes transformarla en otros tantos testimonios de mi suplicio. Es grato sustraer la carne del ser que vive de la trompeta que convoca a la resurrección⁹⁵. *Eremita:* ¡Dios mío, ayúdame! *Belcebú:* Fauces del pálido Averno, y vosotros lagos del Tenaro⁹⁶... *Eremita:* Desapareció, ahora respiro: ¿adónde irá ese miserable? Sus últimas palabras son un indicio. ¡Oh desesperado! ¡Oh enemigo de Dios, del universo, de sí mismo! [120] Que los malditos se vayan al diablo y se queden con su locura deliberada; pero a ti alabanza, honor y gloria, oh Dios mío, que te has dignado mostrar tan potentemente a tu esclavo tu misericordia y tu justicia y que has suprimido todas aquellas tentaciones de duda que tendían a considerarte o bien injusto o bien impotente. Ahora mi alma reposa y se entibia a la luz de tu belleza en inagotables delicias. Así habló nuestro eremita y yo con él.

F. Has interrumpido con un entremés encantador la severidad de nuestra argumentación o más bien la has rubricado con un epílogo. Pues ahora podemos terminar con seguridad, si no me engaño.

T. Permíteme todavía una pregunta más. Reconozco que has demostrado que los condenados no pueden dejar de quejarse de Dios, del mundo, de cosa alguna, ni pueden dejar de querer hacerlo. Sólo queda este problema: que Dios satisfaga a las otras almas que están en suspenso ante su juicio insondable, y aun más que se satisfaga así mismo; pero aunque a partir de lo conversado me parece ver, como desde lejos, la manera de concluir el asunto, prefiero, sin embargo, escuchar tu resumen.

F. ¿De qué podría alguien quejarse todavía? Pues ni Dios, ni bienaventurado alguno sería bienaventurado, mejor aún, ni siquiera existiría si la serie de las cosas no fuera lo que es.

T. Confieso que nadie puede quejarse, pero algunos podrían asombrarse sólo ante dos interrogantes: primero, ¿por qué el orden del mundo no fue constituido sin la condena de algunos?; segundo, ¿por qué las circunstancias de las cosas han comportado que esta alma más bien que esta otra, en esta masa de carne más bien que en aquella, llegue a ser, o más bien quiera ser, desdichada?

F. La primera pregunta es a la vez muy fácil y muy difícil. [122] Es la más fácil si asientes a mi afirmación de que lo que ha sido hecho es lo mejor y concuerda con la armonía universal, lo que se muestra por el efecto o, como se dice en las escuelas, *a posteriori*, por el hecho mismo de que existe. Pues todo lo que existe es lo mejor o αρμονικότητα (armonikótaton, lo más armonioso) y se prueba mediante una demostración aún no refutada, porque la primera y única causa *eficiente* de las cosas es el espíritu; la causa para que actúe el espíritu, o *fin* de las cosas, es la armonía; el fin del espíritu absolutamente perfecto es la armonía suprema. Pero si, insatisfecho con este argumento, quieres que se descubra aquella armonía misma causante de tantas maravillas y que te sea demostrado *a priori* que ha sido propio de la razón que esta armonía se realice de este modo en el mundo, pides una cosa imposible para el hombre que aún no ha sido admitido en los misterios de la visión de Dios.

T. Ojalá que el orbe pueda persuadirse de esto tan claramente como tú lo has probado: lo que existe, si contemplas la totalidad de las cosas, es lo mejor. Por cierto que si todos creyeran en esto tendríamos menos pecados; si lo recordaran siempre, no tendríamos ninguno. Cada uno amaría al Creador, se le tapanía la boca al ateísmo y obligaríamos acallar a esos insensatos censores de la providencia que habiendo oído unos pocos verbos del poema se lanzan a juzgar de un modo injusto acerca de toda la melodía⁹⁷; ignoran que en esta casi infinidad de cosas y, por así llamarla, repetición de mundos en mundos (pues el continuo es divisible al infinito) es imposible que un mortal aún no purificado comprenda con el espíritu la totalidad del canto; y no reconocen que estas disonancias particulares intercaladas hacen más exquisita la consonancia del universo, así como dos números impares se contienen en uno par, más aún pertenece a la esencia de la armonía que la diversidad discordante sea devuelta a la unidad de

un modo maravilloso y como inesperadamente. Es lo que consideran ley de su arte quienes componen no sólo música sino esas historias escritas para entretener que se llaman novelas. Pero te queda por explicar la segunda pregunta : puesto que las almas son por sí mismas muy semejantes o difieren sólo por el número, como se dice en las escuelas, o por cierto grado y en consecuencia difieren sólo lo debido a las impresiones externas ¿cuál puede ser la razón de la diversidad en esa armonía universal para que esta alma más bien que aquélla esté expuesta a circunstancias que han de depravar su voluntad o (lo que es lo mismo), para que se constituya en este tiempo y lugar ?

F. La respuesta parece difícil pero más por el modo tortuoso que exige su indagación que por la naturaleza del asunto. Pues tocamos el espinosísimo asunto del *principio de individuación*, o sea de la discriminación de las diferencias sólo por el número⁹⁸. Sean dos huevos tan semejantes que ni siquiera un ángel (en la hipótesis de la semejanza suprema) pudiera observar la diferencia, y sin embargo, ¿quién negaría que difieren? Por lo menos en lo siguiente: que uno es esto (*hoc*), el otro esto (*hoc*) o sea la *hecceidad*⁹⁹ o porque son uno y otro, o sea por el *número*. Pero ¿qué queremos cuando numeramos, o sea cuando decimos *esto* (pues *numerar* es repetir esto), qué es *esto*, o bien la determinación? ¿Qué es sino la percepción del tiempo y del lugar o sea del movimiento de una cosa dada con respecto a nosotros, o con respecto a una cosa ya determinada o bien nuestro propio movimiento (por ejemplo el movimiento de la mano o el dedo con que señalamos) o el movimiento de una cosa ya determinada, como el de un bastón apuntando a la cosa que hay que mostrar? [126] Estos son por lo tanto los principios de individuación que te asombraban fuera de la cosa misma: pues (a partir de la hipótesis de la máxima semejanza) ningún ángel o, para decirlo con audacia, ni siquiera Dios, puede asignar otra distinción entre aquellos huevos que ésta: ahora éste se halla en el lugar A, aquel en el lugar E. Por lo cual, para que puedas continuar distinguiéndolos por aquello en que consiste la *caracterización* (es decir, una determinación permanente) es necesario que (supuesto que no se los pueda pintar, prender una marca o imprimir un signo por el cual dejen de ser muy semejantes) o bien los vuelvas a poner en un lugar inmóvil donde también ellos reposen, o bien que hagas que el lugar, el recipiente que los contiene, si es móvil, sea sin embargo irrompible y que estén fijados en él de manera tal que conserven siempre la misma situación respecto de las partes del recipiente que ya; poseen ciertas marcas impresas seguras; o bien, por último, si has de dejarlos en completa libertad será necesario que durante todo el tiempo de su trayectoria, en todos los lugares que atraviesen, sigas a cada uno con los ojos o con las manos o con otro tipo de contacto.

T. Dices cosas asombrosas que, me parece, los escolásticos no han conocido ni en sueños pero con las cuales, sin embargo, nadie podría discrepar porque están extraídas de la práctica de la vida y porque los hombres no razonan de otro modo para distinguir las cosas similares. Pero ¿qué conclusión sacas de allí con respecto a las almas?

F. ¿Qué? Nada, sino que también las almas o, como prefiero decir, los espíritus están como individuados, es decir llegan a ser *éstos* por el lugar y el tiempo. Una vez afirmado este punto, toda la dificultad se desvanece. Pues preguntar por qué esta alma y no otra se presenta primero en estos lugares y en estas circunstancias temporales (de donde se origina toda la serie de la vida, de la muerte, de la salvación o de la condenación) [128] y por consiguiente por qué pasa de unas circunstancias a otras, al comportarlo así la serie de las cosas exteriores a ella, es preguntar por qué esta alma es esta alma. Imagina que en *este* mismo cuerpo (es decir en el cuerpo que está en el mismo lugar y en el mismo tiempo) ha comenzado a existir otra alma en el mismo lugar y en el mismo tiempo en que ha comenzado a existir la primera; aquella alma a la que tú llamas otra no será otra sino *ésta*. Si alguien se indignara por no haber sido hijo de una reina y, a la inversa, porque su madre no hubiera dado a luz aun rey, se indignaría por no ser él mismo, o más bien se indignaría de nada pues todo permanecería igual y él mismo, hijo de rey, no soñaría que es ahora hijo de un campesino. Del mismo modo he aludido alguna vez a quienes se indignan porque Dios no hubiera eliminado instantáneamente del mundo a Adán y Eva una vez que pecaron (para que la mancha no se propagara a su posteridad) y no los hubiera reemplazado por otros mejores. Pues, como lo hice notar, si Dios hubiese hecho esto, una vez suprimido el pecado habría debido producirse una serie completamente diferente de cosas, de

circunstancias, de hombres, de matrimonios, de personas, y, por ello, al ser suprimido o extinguido el pecado, nosotros mismos no estaríamos en el mundo. Por lo tanto no tienen por qué indignarse de que Adán y Eva hayan pecado, mucho menos porque Dios haya soportado el pecado, puesto que más bien deben imputar su existencia a la cuenta de esta tolerancia de los pecados. Ya ves hasta qué punto los hombres se atormentan con problemas vanos, como si un noble a medias se encolerizara con el padre por haberse casado con una mujer de condición más baja (aunque los hombres no estén exentos de pasiones similares, incluso más insensatas) sin pensar que si se hubiera casado con otra, no hubiera venido él al mundo sino otro hombre. [130]

T. No me queda nada por preguntar, ni de qué quejarme, ni qué objetar. El único motivo de mi admiración es la inesperada claridad con que has explicado todo el problema. Recomendaría muchas de tus conclusiones a los teólogos si no temiera que los hombres sospecharan que tramamos algo entre nosotros.

F. Que sean otros, más bien, quienes juzguen acerca de ello, siempre que sean probos e inteligentes, que presten atención, que acepten el sentido de las palabras que he expuesto, que no aleguen otro, que no le imputen al autor consecuencias retorcidas en que no pensó ni siquiera en sueños, que odien los sofismas hirientes, signos de perturbación espiritual, que se inflamen de un celo suficiente para vindicar la gloria divina e ilustrar los espíritus.

T. ¡Estoy de acuerdo! Pero aún si te equivocaras bastaría solamente con que la calumnia y la envidia no nos inculcaran que es herético poder triunfar por medio del razonamiento y que el que habla así, el que así cree, el que así muere, vaya a ser condenado y no deba ser considerado como hijo de nuestra común madre, la Iglesia, o lo que es lo mismo, como hermano nuestro.

F. Tengo plena confianza y lleno de esa esperanza me someto a lo universal en la Iglesia¹⁰⁰, a las sentencias tradicionales en que concuerdan la república cristiana de la antigüedad y de nuestro siglo, finalmente a cualquier hombre que razone mejor que yo. Que se me acuse, no puedo impedirlo; ruego que no se prejuzgue acerca de mí; pues si me oyen, o más bien, si me leen con atención espero que todos reconozcan que todo ha sido expuesto con la mayor simplicidad posible una vez suprimida la impostura de las palabras que habitualmente perturban más que las cosas mismas al género humano. Nada he enunciado que todos en conjunto no tengan que reconocer necesariamente. [132] Ahora no dije nada acerca de Cristo, de los auxilios del Espíritu Santo y del concurso extraordinario de la gracia divina, cosas todas que dependen de la revelación divina pues hemos convenido entre nosotros que yo como catecúmeno te expondría a ti la teología del filósofo antes de que tú, ala inversa, me iniciaras en los misterios revelados de la sabiduría cristiana. De este modo, Teófilo, he de aliviar el trabajo de probar las cosas que confieso reconozco y aclarar más la armonía de la razón y la fe, para que sea más evidente la locura de todos los que, o bien hinchados de saber rechazan la fe o bien envanecidos por la revelación odian la filosofía porque pone al desnudo su orgullosa ignorancia.

T. Alabo tu modestia. Reconozco haber cosechado frutos de esta conversación y me alegra que me hayas dado con qué taparles la boca a quienes, debido a una suprema desvergüenza no se conmueven ni por el respeto a la Sagrada Escritura ni por el consenso, la autoridad y los ejemplos de los santos padres, y están llenos de no sé qué razones cuya frivolidad tú mostraste con claridad meridiana. Vendrá el tiempo (así lo auguro e imploro) en que tendré en ti un instrumento mejor preparado para cosas más grandes, de modo que una vez introducidos también en las profundidades de la fe, todas las tinieblas y espectros de las dificultades más vanas, que perturban las almas y las seducen y extravían, sean espantadas como con un exorcismo. Adiós.

NOTAS

1. Alusión a los trabajos sobre la existencia de Dios y la inmortalidad del alma que Leibniz ha redactado en Mainz, especialmente el escrito alemán *Sobre la omnipotencia* (1671) [A VI, i, 537-46].

2. Parecida invocación en el *Diálogo entre un teólogo y un misósofo* (Sección IV, 1). Sobre el crucial concepto de “recta razón” como “encadenamiento de verdades” ver *Historia y Elogio* (Sección III, 1), la introducción a la sección VII, Teodicea, Prefacio [GP VI, 49, 84, 226]. [Grua 567], [C, 496], y K. Bärthlein, “Zur Lehre von der 'recta ratio'”, *Kant Studien*, 56, 2 (1966).

3. La originalidad de Leibniz consiste en tratar de conciliar el poder divino (Hobbes) y su sabiduría (santo Tomás) mediante la bondad, Belaval, EL, 38-9. Contra Bayle dirá, pues, que “la sabiduría de Dios es más fuerte que su amor por los hombres. La bondad debe ser moderada por la sabiduría” (ca.1706) [Grua, 491].

4. Todas las definiciones precedentes ya han sido formuladas antes de 1673 (para algunas, ver antes la *Demostración*) y constituyen trabajos iniciales de su proyecto de enciclopedia y característica (ver Introducción a la Sección III). La última frase glosa la carta de san Pablo a Timoteo (2, 3-4). Leibniz distingue “almas” como principios de vida (*animae*) de “almas” como principios de reflexión (*mentes*) (E). En lo sucesivo por *mens* se traduce “espíritu”.

5. Alusión probable a san Agustín, a santo Tomás y, ciertamente, a Arnauld.

6. Sobre la asimilación casi completa que practica Leibniz entre belleza y armonía, ver Y. Belaval, “L'harmonie”, en EL, 86-105.

7. “¡Oh! Demasiado felices si conocen su felicidad”, Virgilio, *Georgicas*, II 458. Leibniz cita, según una edición en que se invierte, como en el texto, la posición de “bona” y “sua”. Ver *Teodicea*, § 250; [GP VI, 266.]

8. En una correspondencia anterior a 1673 Leibniz ha reconocido su deuda con Descartes en este punto, [A II, i, 111]. También deben tenerse en cuenta las diferencias que los separan. Véase el inédito de Leibniz, “Reflexio”, que he publicado en *Diálogos* 32 (Puerto Rico, 1978).

9. Alusión a los calvinistas, ante todo al propio Calvino (*Institutio* 11, II, 6) ya su seguidor Teodoro Beza. En 1586 se realizó la reunión de Montbéliard, cuyas actas fueron publicadas al año siguiente por Johannes Valentinus Andreii. (1586-1654) . Beza respondió en 1588 con una

obra editada en dos tomos en Ginebra. A ella se refiere Leibniz en este pasaje. (Para la crítica de Bayle a Beza, ver *Teodicea*, § 238; [GP VI, 259]) Es posible que Leibniz haya leído tempranamente las actas del coloquio de Montbéliard y que lo haya impresionado la intolerancia en que transcurrieron los debates (ver noticia preliminar a la Sección I, *Vida de Leibniz*, y Sección VI, 2, *Para una balanza del derecho*, nota 9). También es posible que Leibniz haya conocido la obra de Andreä después de aquellas lecturas casi infantiles, cuando se vincula con los rosacruces. De Quincey (*Writings*, XIII) cuenta que Andreä era “un teólogo alemán que a principios del siglo XVII describió la imaginaria comunidad de la Rosa-Cruz -que otros luego fundaron-, a imitación de lo prefigurado por él”, citado por Jorge Luis Borges, “Tlon, Uqbar, Orbis Tertius”. La utopía de Andreä se halla en *Lesbare und lesenswerthe Bemerkungen über das Land Ukbar in Klein-Asien* (1641).

10. En 1705 propone esta fórmula: “Dios quiere pura y seriamente que todos sean salvos (véase la carta a Timoteo en la nota 4), que todos disfruten de la gracia; pero no lo quiere con el grado sumo de la voluntad, esto es, para emplear un modo humano de hablar, con tendencia (*conatus*) suma”, [Grua, 255].

11. Ver Sección X, 2, *Vindicación*, § 25.

12. En 1687 este tipo de consideraciones dará origen a la “ley de la continuidad”, *Carta sobre un principio general*, [GP III, 51-5] y [GM VI, 129 y sgts]. Acerca de que el bien menor tiene apariencia de mal, ver Sección V, 3, *Discurso de metafísica*, § 3, *Teodicea*, § 8; [GP VI, 107] y Sección X, 2, *Vindicación*, § 67. Albert Heinekamp ha mostrado que en escritos juveniles (por ejemplo, en la conversación con Eckhard, [GP I, 212 y sgts.]) Leibniz afirma una oposición real entre bueno y malo, entre dolor y placer, mientras que en escritos posteriores cobra primacía el principio leibniziano de continuidad, según el cual no hay entre ellos diferencia esencial, sino de grado, y la oposición real es sustituida por la oposición lógica; de este modo, Leibniz queda permanentemente expuesto a confundir privación y negación; ver A. Heinekamp, “Zu den Begriffen realitas, perfectio und bonum metaphysicum”, SLS I (1968), pp. 216-7. Este pasaje de *La profesión de fe* muestra que ya en 1673 Leibniz introduce gradaciones entre esos conceptos polares.

13. Romanos 9, 21; Sabiduría 15, 7.

14. Posición calvinista. Según Andreä (ver nota 9), Beza sostiene que “Dios es autor del pecado”, [A VI, i, 543] y [Grua, 308, nota 144].

15. Después de la polémica de Erasmo y Lutero, tempranamente leída por Leibniz (ver *Vida de Leibniz*, Sección I, 4; *Teodicea*, Prefacio, [GP VI, 38] ya Basnage, [GP III, 143]), ha quedado planteado el problema de que no hay mérito y culpa, recompensa y pena, si no hay libre arbitrio.

16. Generalmente Leibniz llama a Dios “causa primera” (esto es causa eficiente en el orden progresivo de la creación) y “última razón” (esto es causa final, en el orden regresivo de la explicación). Ver *Advertencias* al art. 13, *in fine*. Como todos los clásicos del siglo diecisiete, Leibniz identifica “causa” y “razón”, mejor, supone que la primera es una especie de la segunda. Ver Benson Mates, “Leibniz and the Phaedo”, SLS XII (1973). Sobre la raíz de esta asimilación en Descartes, véase E. Pucciarelli, “La causalidad en Descartes”, en *Escritos en honor de Descartes* (La Plata, 1938) : 193-206.

17. El “principio de razón” aparece por primera vez en la *Profesión de la naturaleza contra los ateos* de 1668, en [A VI, i, 490]. Ver O. Saame, *Der Satz vom Grund bei Leibniz*, Mainz, 1961. A la nómina de antecedentes que Saame menciona en su comentario debe añadirse el comienzo de la *Demostración* para los fundamentos de los dos tipos de ciencias.

18. Ver *Demostración y Signos y cálculo lógico* (Sección III, 6), nota 6.

19. En otra ocasión, Leibniz llama al principio de razón suficiente “el gran principio del porqué”, carta a Hartsoecker (1712) [GP III, 530].

20. Las etimologías que fragua Leibniz son fantasiosas. “Cura” y “curiositas” tienen la misma raíz, pero no sabemos si ambas derivan de “cur”. También ignoramos si “quarere” proviene de “quis quaeve” (B). Ver también H. Aarsleff, “The Studyano Use of Etymology in Leibniz”, SLS, III (Wiesbaden, 1969) .

21. Ver nota 18.

22. Para la diferencia entre cualidades primarias y secundarias, según el criterio de la distinción, [NE 11,8, 9]; [A VI, vi, 130]. Ver también *Meditaciones y Sobre el modo de distinguir* .

23. Ver nota 18. En su *Conversación con Stensen* (1677) se lee: “Digo que la existencia de Dios no se puede demostrar sin este principio. que nada es sin razón”, [Grua, 268]; *Teodicea*, § 44 [GP VI, 127].

24. “Miseria” y “condenación” son, en este escrito, sinónimos (B).

25. Mateo 27,3

26. Sobre la ignorancia respecto de Dios, *Teodicea*, Prefacio, [GP VI, 28 y 43]. Para el problema en Lutero, ver [Grua, 506]. La desesperación hace que se desdeñe la misericordia de Dios, santo Tomás, *Summa Theol.*, II, IIa., 14, 2.

27. En el inédito *Du franc arbitre* se lee: “...nunca dejamos de actuar cuando queremos ya la vez podemos”. En los [NE II, 21, 5] habla del “célebre axioma: del querer y del poder unidos se sigue la acción” [A VI, vi, 175] Ver más adelante *Vindicación*, § 27.

28. ¿Lo son todas las pasiones como creían los estoicos? En mi disertación *Leibniz y el escepticismo* analizo las fluctuantes opiniones de Leibniz sobre este punto.

29. Implícitamente Leibniz suscribe una forma de innatismo. A comienzos de la década siguiente dirá: “El espíritu no se determina por algo externo sino por sí mismo” [Grua, 298]. Y más detalladamente, “Se objeta contra nuestra libertad que la razón para querer procede de las cosas externas, a saber: del temperamento del cuerpo y de la impresión del objeto. Respondo: también concurren las disposiciones internas del propio espíritu. Pues en el espíritu existen disposiciones primitivas que no proceden de las cosas externas”, *Sobre las disposiciones internas* (1689) [Grua, 327]. A fines de siglo Leibniz llegará a dominar el concepto de “mónada”, punto metafísico totalmente espontáneo. Véase la Sección IX, *Dinámica y Metafísica*.

30. La rehabilitación que ha emprendido Leibniz de la llamada “prueba ontológica” de la existencia de Dios no debe hacer olvidar su notoria preferencia, como en este pasaje, por los argumentos parcialmente racionales, parcialmente empíricos. Ya ha dicho que sin el recurso al principio de razón la existencia de Dios es indemostrable (ver nota 23).

31. “Serie” es un término importado a la metafísica desde la matemática. No se trata de, un orden temporal sino del que Dios concibe. Nótese que si en la serie se cambia un número será posible cambiar la razón de la serie y, por lo tanto, la razón última es decir, Dios (B). Así se explica la aclaración que ha formulado Leibniz a De Volder: “No digo que la serie sea una sucesión sino que la sucesión es una serie” (1704) GP II, 263. Ver también, más adelante, *Sobre la originación* y *Del destino* (nota 1) donde se emplea el concepto de “kette” ya utilizado en *Sobre la omnipotencia*, [A VI, i, 543-5]. Belaval, a su vez, muestra que fueron los estoicos los primeros en jugar con las palabras “destino” (*eimarméne*) y “encadenamiento” (*eírmos*), derivando la primera de la segunda, y remite a Cicerón, *De divinatione*, 1, 55, 125, discutido por : Agustín, *La ciudad de Dios*, V, 8. Saame cita, además, a Cicerón, *De natura deorl* I, 4, 9.

32. “Dios no es la causa del mal, o sea, del pecado. Esto debe entenderse así: que mal de ningún modo puede imputarse a la voluntad divina, aunque la realidad *física* no puede, como todos los demás seres, no depender de Dios”, *Sobre la libertad* (1683-6) [Grua, 308]. Leibniz no alude aquí a los escolásticos medievales sino más bien a quienes imparten enseñanza en las escuelas de su tiempo. En unas notas a Stahl, escritas en la adolescencia, bosqueja esta posición: “*Causa física* es la que influye; *causa moral* es la que tiene intención (*intendit*) . Toda causa moral es

física, no a la inversa. Me parece, pues, dudoso aquel dicho corriente: Dios influye en pecado; Dios no tiene intención de pecado, por lo tanto, no es causa moral del pecado” (1664) [A VI, i, 27]. Véase nota 16.

33. “...ha de decirse que la substancia en acto del pecado procede de Dios, pero no su deformidad”, santo Tomás, *Quaestiones Disputatae, De Potentia*, qu. 3, art. 6, 21.

34. Se anuncia la crítica al maniqueísmo que aparecerá poco después. Los maniqueos “duplican” superfluamente la divinidad, [Grua. 457].

35. Esta crítica al voluntarismo cartesiano, esto es, la atribución de las verdades eternas al decreto libre y revocable de la voluntad divina, aparece a menudo en los escritos juveniles de Leibniz. Por ejemplo: “Me parece completamente inconveniente el famoso dicho: la voluntad divina ha hecho que el triángulo tenga sus tres ángulos iguales a dos rectos o que el círculo sea la figura con mayor capacidad de las que tienen un perímetro igual”, carta a Molanus (1677) [A II, i, 306]. Leibniz alude a la carta de Descartes a Arnauld del 29 de julio de 1648, [AT V, 223]; antes la ha comentado a Fabri, [A II, i, 298]; ver [Grua, 4, nota 3]. El ejemplo del círculo retornará para ilustrar un problema similar en el *Diálogo sobre la conexión* (ver la sección siguiente).

36 “Blituri” es onomatopeya del sonido de la lira. Se encuentra en Diógenes Laercio 7, 57, en Sexto Empírico, [AM VIII, 133], y en Malebranche, *Entretiens sur la Métaphysique*, II, 1 (B). Leibniz, que cita a Clemente de Alejandria (*Teodicea*, DP § 76; GP VI, 95), atribuye el ejemplo a los escolásticos como caso de “nombre sin noción” o de “lo que es nombrable pero no pensable”, [C, 512]. Ver, también, *Advertencias*, a los arts. 71, 74.

37. Imposible, no en el sentido, corriente en Leibniz, de contradictorias o absurdas, sino en el sentido de no posibles. “Sin Dios no sólo no habría ninguna razón de la existencia; y menos aún de tal o cual existencia de las cosas”, *Teodicea*, § 187; [GP VI, 228]. Ver, más adelante, *De la felicidad*. Belaval resume bien la doctrina de Leibniz en este punto: “Dios no ha creado las ideas que subsisten eternamente en su entendimiento: debido a su existencia eterna, pues, esas ideas están en él eternamente. La voluntad divina sólo interviene para crear, es decir, para producir ciertas cosas exteriores a ella, cuya idea posee. También interviene para considerar las diversas propiedades de la esencia. Aquí se anuncia el tema que después Leibniz desarrollará, de la visión beatífica que debe unir dos características aparentemente contradictorias, la eternidad de la intuición y el progreso al infinito (sin el cual, por definición, le faltaría la beatitud al infinito) de la visión renovada. Por otra parte, como Dios no ha creado las verdades eternas, éstas son comunes a su entendimiento y al nuestro: de ello resulta que los principios de la justicia deben ser los mismos en el Cielo y en la Tierra”, comentario citado, nota 45. En otras ocasiones Leibniz va más lejos y considera que la razón de las cosas no depende absolutamente de la existencia de Dios. Así cuando supone que si Dios no existiera y fuera posible que siguiéramos existiendo, no dejaríamos por eso de ser capaces de alcanzar la verdad, *Advertencias*, al art. 13 (Sección VIII, 1).

38. En la época de Leibniz se llamaba “proporción” a la comparación entre dos cantidades y “proporcionalidad” a la relación entre dos o más proporciones, especialmente en la aritmética, la geometría y la música. Leibniz emplea “proporción” para comparar los dos tipos de conocimiento necesario y contingente, en *Origen de las Verdades contingentes* (ca. 1690) [C, 1].

39. Véase la nota 6.

40. Se trata de una idea de origen estoico que ya se halla en Cleantes, *Stoicorum veterum fragmenta* (ed. von Arnim, Leipzig, 1905) I, 121 N° 537.

41. Ver *Demostración*

42. “Razonar es, pues, sumar y restar”, Hobbes, *De corpore*, I, I, Z. *Leviathan*, 5. Leibniz ha hecho suya esta equivalencia entre pensar y calcular desde la *Disertación sobre el arte combinatorio* (1666) [A VI, i, 194]. Tönnies vio en este pasaje de la *Disertación* la prueba de que Leibniz había tomado de Hobbes la idea del cálculo lógico. Couturat ha probado concluyentemente que Leibniz maneja entonces una lógica sólo moderadamente nominalista. LLL, Apéndice II.

43 El silogismo hipotético o condicional opera según dos reglas: (1) Si el antecedente es verdadero también el consecuente es verdadero; (2) Si el consecuente no es verdadero tampoco el antecedente será verdadero. Leibniz tiene en vista la segunda regla; muy a menudo emplea la conversión del silogismo mediante la contraposición, [C 91, 254, 370 y 422] ; [A VI, i, 122, 187, 196]. El empleo de la contraposición en este pasaje puede haberle sido sugerido, Belaval lo cree así, por el *De fato* de Cicerón, obra que inspira, sin duda, los pasajes posteriores de *La profesión de fe* sobre el sofisma perezoso. Ese mismo comentarista cree que el empleo de proposiciones negativas parece preparar la prueba de que Dios quiere la no existencia de los pecados.

44. “Pues es fatal que ocurran escándalos”, Mateo 18, 7. “Es imposible que no ocurran escándalos, sin embargo, ¡ay de aquél por quien vengan!”, Lucas 17, 1. Leibniz emplea la fórmula “oportet scandala evenire” que parece calcada sobre la de Mateo: “necesse est enim ut veniant scandala”. La diferencia es mínima y Leibniz la salva en otro texto: “Cuando se dice 'oportet', es decir, 'necesse est'. ..”, *Sobre la libertad* (ca. 1677) [Grua, 273]. También en carta a Smith, [Grua, 888]; ver *Vindicación*, § 39.

45. Dos son los laberintos en que, a juicio de Leibniz, el hombre se pierde: uno es el de la composición del continuo mediante indivisibles, el otro es el de la relación entre lo libre y lo necesario. El primero preocupa a los filósofos, el segundo al género humano, *Teodicea*, Prefacio, GP VI, 29; Discurso preliminar, § 25, GP VI, 65.

46. Valerius Cordus, seudónimo de Eberwein (1515-1544) , médico y botánico. Leibniz conoce su *Dispensatorium pharmacorum*, [C 453]. Johannes Zwelfer (1618-1668) trabajó como médico y farmacéutico en Viena. Autor de *Pharmacopeia regia* de 1653, objetada por L. Schroecker en 1673. Urbanus Regius o Rhegius (1489-1541) escribió un centenar de obras, entre ellas, una en que recogió, a instancias del Príncipe Ernst von Braunschweig, las frases duras, que sólo sirven para sembrar la división, y las exactas, apropiadas a la piedad y la concordia (B).

47. Esta idea reaparecerá en los escritos de la madurez y vejez. *De la felicidad* [Grua, 588]; *Nuevo sistema*, § 5 y *Monadología*, § 89.

48. Esta definición se remonta a Aristóteles, *Primeros analíticos*, I, 13, 32 a 18-20 Sobre la terminología leibniziana, véanse los trabajos de Funke y Schepers, citados en la bibliografía.

49. Según Darapti las premisas son universales y afirmativas y la conclusión es particular y afirmativa.

dA	Todos los cuerpos son substancias
rA	Todos los cuerpos también son cosas
ptI	Algunas cosas son substancias.

Según Felapton la premisa mayor es general y negativa, la menor es general y afirmativa, la conclusión es particular y negativa.

fE	Ningún ateo es grato a Dios
IA	Todos los ateos son hombres
ptOn	Algunos hombres no son gratos a Dios.

Leibniz aclara gráficamente estos dos silogismos en *Sobre la comprobación de la forma lógica*, [C 296]. Ver *Sobre el arte combinatorio*, [A VI, i, 182]. Couturat ha mostrado que Leibniz se equivocaba al creer que de premisas universales se puede deducir una conclusión particular y de dos premisas afirmativas una conclusión negativa.

50. La necesidad hipotética es la que se sigue de una premisa o hipótesis, no la que se sigue de sí misma [Grua, 270]. La expresión “necesidad hipotética”, opuesta a “necesidad absoluta”, se encuentra en Teodoro Beza, ver la nota 9. Santo Tomás ya distingue entre “necesidad absoluta” y “necesidad condicional o supositiva”, *Summa Theol.*, I, 19, 8 ad 1 et 3. Otros nombres de Leibniz para los dos tipos de necesidad: “absoluta” equivale a “lógica”, “metafísica”, “matemática”, “geométrica”; “hipotética” equivale a “moral”, “física”, etc.

51. Es reduplicativa la proposición que consta de signos reduplicantes como “en tanto”, “en cuanto”, “en la medida en que” (*in quantum, aatenus, prout, qua ratione*). Se llama reduplicación a aquella parte de la proposición que tiene antepuesta la partícula reduplicativa,

por ejemplo, “en cuanto animal”, J. Jungius, *Logica Hamiburgensis* (reimp. 1957), capítulo XI, citado por I. Angelelli, “En torno a la interpretación de *Analíticos Primeros*, I, 38”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, V, 1 (marzo 1979); ver, también, el interesante texto de Pedro Fonseca en *Institutionum Dialecticarum libri octo*, III, 22 (Lugduni, 1597), citado por M. Mugnai, “Bemerkungen zu Leibniz's Theorie der Relationen”, *SL* 10, 1 (1978): 18. La reduplicación, señala Belaval, puede referirse al sujeto (“Una ley en cuanto ley difiere de una regla de sabiduría”), o al predicado (“Los príncipes electores eligen al emperador en cuanto emperador”), C. A. Crucius, *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis* (1747). Los complicados problemas que derivan a las diversas caracterizaciones propuestas por Leibniz de sustitutividad, identidad y reduplicación han atraído recientemente a muchos estudiosos. Para el estado actual del problema, véase Hans Burkhardt, “Anmerkungen zur Logik, Ontologie und Semantik bei Leibniz”, *SL* VI (1974).

52. John Barclay (1582-1621). La novela alegórica *Argenis* es su obra más famosa e inspiró a Fénelon su *Télémaque*. Leibniz releía esta novela en su lecho de muerte, Guhrauer, *G. W. Leibniz, Eine Biographie*, II, 330 (E.).

53. Alusión a Descartes, quien en *Los principios de la filosofía*, III, 47, conjeturó que la materia asumiría sucesivamente todas las formas de que es capaz. Ya afines de 1676 Leibniz le escribió a Fabri: “.. .que la materia reciba sucesivamente todas las formas, o lo que es lo mismo, que alguna vez existan todos los posibles, de donde se seguiría que no podemos imaginar nada de modo tan extravagante y maravilloso que no exista alguna vez en el mundo” [A II, i, 299]. Esa “herejía” excluye la finalidad de la creación, carta a Philippi (1680) [GP IV, 283]. Así se renueva un viejo error; *Discurso de metafísica*, § 20 y *Vindicación*, § 22 .

54. Aquí se esboza la distinción que Leibniz trazará ulteriormente entre lo que ocurre “ciertamente” y “necesariamente”, *Discurso de metafísica*, § 13 y *Teodicea*, § 36 [GP VI, 123]. Ver nota 50.

55. *Discurso de metafísica*, § 4 y *Vindicación*, § 106. La idea de que toda actividad del hombre es inútil porque todo ocurre como debe ocurrir fue llamada *argós lógon* por Crisipo, *Stoicorum veterum fragmenta* (ed. von Arnim) , II, 277, NQ 956; Cicerón, *De fato*, XII.

56. Para la caracterización leibniziana de “bien”, “indiferente” y “mal”, *Teodicea*, § 25; [GP VI, 117]. Que exista un progreso en el agrado es una tesis que Leibniz va a abandonar afines de siglo, ver *Sobre la originación*, textos complementarios.

57. Ver *Advertencias*, al art. 6 ya los arts. 31, 35 y 36. Ver, también, esta concisa prueba: “Crear algo o no creerlo no está en nuestro poder. Demostración: pues crear es ser consciente de nuestras razones que nos convencen de aquello que debe ser creído, por definición 2 (esto es, crear es ser consciente de las razones que nos convencen), la conciencia no está en nuestro poder, por proposición 1 (esto es, la conciencia no está en poder nuestro) , por lo tanto. ni creer ni no creer están en poder nuestro”, [Grua, 181].

58. Dice el inédito *Du franc arbitre*: “Pues si esa libertad (la de querer lo que quisiéramos querer) fuera posible, eso iría hasta el infinito”.. [Bodemann, LB. 5]; [NE, II, 21, 22]; [A VI, vi, 181].

59. “Se llama agente libre al que puede actuar o no actuar dados todos los requisitos para actuar”, Molina, *Concordia*, ad Iam. 14, 13, disp. 2. Suárez, *Disputaciones metafísicas*, disputación 19.

60. “La definición nominal consiste en la enumeración de las notas, o sea, de los requisitos suficientes para distinguir una cosa de todas las demás”, ver, más adelante, *Sobre la síntesis y el análisis universales* (Sección III, 7). Ver, también, *Meditaciones y Discurso de metafísica*, § 24.

61. Esta es la fórmula que Leibniz ha de repetir a lo largo de su obra. *Discurso de metafísica*, § 32; *Advertencias*, al art. 39 y *Nuevo Sistema*, § 14. Ver, también, *Teodicea*, § 301, GP VI, 296, y Aristóteles, *Ética nicomaquea*, III, 3, 1111a y 1110a.

62. “Aristóteles ya ha notado que en la libertad hay dos cosas, a saber: la espontaneidad y la elección”, *Teodicea*, § 34, GP VI, 122. Aristóteles, *Ética nicomaquea*. III, 4, 1111 b.

63. El teólogo suscribe al parecer una teoría aristotélica del conocimiento que no se encuentra en las obras de Aristóteles, pero que Leibniz, siguiendo a la mayoría, le atribuye; ver *Discurso de metafísica*, § 27.

64. Posible juego de palabras: el que “pre-dice” anuncia el “destino” (*fatum*) . “*Fatum* deriva de *fati*, es decir, pronunciar, discernir; y, en el buen sentido, significa el decreto de la providencia”, a Clarke, § 13; GP VII, 391 y *Teodicea*, § 22:8; GP VI, 254.

65. *Vindicación*, § 104.

66. “Veo lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor”, Ovidio, *Metamorfosis*, 7, 20. Descartes ilustra a menudo sus ideas sobre la libertad con este verso y lo interpreta en el sentido que critica Leibniz, ver [A TI, 365; III, 380; IV, 172 y 607].

67. Las palabras de Medea, “significan que el bien honesto es superado por el bien agradable que produce más impresión en las almas cuando se encuentran agitadas por las pasiones”, *Teodicea*, §154 [GP VI, 201].

68 “La libertad debe ser explicada de modo tal que tenga su raíz en la naturaleza del espíritu, porque sólo los espíritus son libres”, *Contra la indiferencia* (ca. 1697) , [Grua, 384].

69. Contra Bayle, quien parece hacer consistir el libre arbitrio en la facultad de cometer pecado, Leibniz modela esta réplica: “sin embargo, en otros pasajes reconoce que Dios y los santos son libres sin poseer esa facultad”, *Teodicea*, § 120 [GP VI, 174].

70. Ver *Advertencias*, a los arts. 31, 35, 36. También esta fórmula: “Dios le da a los hombres la atención y la atención hace todo”; o ésta: “uno de los pecados más grandes es distraer deliberadamente el espíritu de la atención necesaria”, ver *Diálogo entre un político y un sacerdote* (Sección IV, 2) , notas 9 y 16.

71. *Exodo*, 4, 21 y 7, 3; *Isaías*, 63, 17; *II Esdras*, 9, 17; *Jeremías*, 7, 26; 17,23 y 19, 15; *Juan*, 12, 40 y *Mateo*, 13, 13. Ver *Resumen de la Teodicea*.

72. Ver *Wilhelm Pacidius*.

73. El cuarto día después de la luna nueva anuncia algo aciago, según una difundida superstición de la época.

74. Alusión a Virgilio, *Eneida*, XII, 803 (E) .

75. *Wilhelm Pacidius*, nota 4 (ver Sección I, 1). Leibniz se refiere a una suerte determinada por Dios. También alude a Salomón, *Proverbios*, 16, 33.

76. “El que ha de ser condenado” traduce la expresión “damnandus”. Nos hemos resistido a traducirla por “condenando”, a semejanza de “educando” o “doctorando” -palabras pedantes aunque familiares en español-, pues podría sugerir, de un modo macabro, cierta idea de “promoción”.

77. La expresión “con vida y mirando” (versión libre de *vivus et videns*) en Cicerón, *Pro Sestio*, 59 (E).

78. La regla se encuentra en los *Digestos* (libro L, título XVII, regla 174) : “Qui potest facere, ut possit conditioni parere, jam posse videtur. Quod quis, si velit, habere non potest, id repudiare non potest”.

79. *Discurso de metafísica*, § 30.

80. Este principio ya fue enunciado en la *Teoría del movimiento abstracto*, [GP IV, 230]. Ver, más adelante, *Principios metafísicos de la matemática*.

81. “Como percepción o sentimiento de la armonía el placer implica variedad y movimiento hacia la variedad ya que, bajo el influjo de Hobbes, Leibniz hace del placer un movimiento. Lo mismo, pues, que estar en un lugar es atravesarlo, así el placer procede de muchos pensamientos, o sea, del tránsito a la perfección' (*Elementa*, ed. Jagodinsky, 130). El progreso, pues, debe entenderse, (1) como puro cambio surgido de la espontaneidad de la substancia, (2) como incremento de perfección, es decir, de conocimiento en las almas dotadas de inteligencia “ (E).

82. Alusión a *Génesis*, 3, 4 y sgts. (E) .

83. “Nada se puede agregar al ser perfecto: no podemos transformar su esencia como transformamos la del número nueve haciendo intervenir números que exceden la colección de nueve unidades, por ejemplo $9 = 36 / 4$ ” (B) Para la distinción entre propiedad” y “esencia” de los números, véase Belaval, *Leibniz critique de Descartes* (Paris, 1960), 252 y sgts.

84. Sobre la desconfianza de Leibniz ante el misticismo, ver *Discurso de metafísica*, § 4 (Sección V, 3); acerca de su esfuerzo por definir una mística auténtica, ver *Sobre la verdadera teología mística* (Sección VII, 2) y María Eugenia Valentié, “Sobre el 'misticismo' de Leibniz”, *Notas y Estudios de Filosofía* (Tucumán, 1952).

85. Aquí comienza, junto al primer manuscrito, un segundo manuscrito titulado *Fragmento del coloquio entre Teófilo y Epistemón. Sobre la justicia de Dios acerca de la predestinación y otras cosas que se refieren a este argumento*. Antes de finalizar el texto aparecerá este Teófilo que ocupa el lugar del teólogo.

86. “El conato es la acción de la que se sigue el movimiento si nada lo impide”, *Tabla de definiciones* (ca. 1702-4), [C, 481]. Leibniz toma la noción de la física de su tiempo y la traslada a la psicología. Ya en 1671 definía a la voluntad como “conato del que piensa” [A VI, i, 482]. Y en carta a Arnauld del mismo año: “el conato de la mente, esto es, la voluntad” [A II, i, 173]. Al año siguiente: “la armonía es la composición de los conatos”(E). La rabia, la ira contra Dios, surgen en quien quiere anular la frustración de su deseo. La sabiduría consiste en admitir racionalmente que este es el mundo mejor. Se advierte que Leibniz procura distinguir la actividad, propia de su paradigma de sabio, de la inacción de los místicos quietistas.

87. Posible alusión a Bayle y, a través de él, al rey Alfonso el Sabio. Ver *Discurso de metafísica*, §3. En 1673 Malebranche aún no ha comenzado a publicar.

88. Formulación temprana del principio de lo mejor. Ver *Discurso de metafísica*, §5; *Nuevo sistema*, § 8; *Resumen de la Teodicea*; *Principios de la naturaleza*, § 10; *Monadología*, § 55.

89. “Es preciso estar siempre contento con el orden del pasado porque está de acuerdo con la voluntad absoluta de Dios que conocemos por los hechos; pero al futuro hay que tratar de transformarlo, en la medida en que depende de nosotros, de acuerdo con la voluntad presunta de Dios o con sus órdenes, sin quejarnos, sin embargo, cuando no tenemos éxito, en la firme creencia de que Dios sabrá encontrar el momento apropiado para introducir los cambios que mejoren las cosas”, carta a Arnauld (1690) [GP II, 136]. Ver *Discurso de metafísica*, §4. Sobre la noción de “presunción”, ver mi estudio “Leibniz et l'art de disputer”, citado en la bibliografía. Ver, también, la noticia preliminar al *Resumen de la Teodicea*. Para la frase final, Mateo, 10, 22; 24, 13.

90. Leibniz procura, pues, que su sabio reúna lo mejor del místico y del sabio estoico. Ver nota 84. Ver, asimismo, los libros de Baruzi y de Grua, la edición de Grua y el ya citado ensayo de M. E. Valentíe.

91. Es el instante de la resurrección. ¿En qué condición resucitarán elementos dispersos que se han sucedido a lo largo de la vida del individuo? San Agustín piensa que el que resucita es el cuerpo en el momento de nacer (*La ciudad de Dios*, 22, 20) San Pablo que es el cuerpo en la edad perfecta, la de Cristo en su plenitud (*Efesios* 4). Leibniz recurre a su doctrina del punto según la cual el cuerpo se forma a partir de una materia plástica, principio organizador e indestructible. Se inspira en los alquimistas, en la Luz de los rabinos. Treinta años más tarde - como consta en su correspondencia con el jesuita Des Bosses- ese punto vital organizador será la mónada dominante de un organismo (B).

92 “Para-doja” es, etimológicamente, una opinión (doxa o doja) opuesta a la opinión habitual. Ver Aristóteles, *Tópicos* 1, 100a, 30 y 100b 21. Las “eudoxas” o “eudojas” son, según un léxico de la época por el que Leibniz tenía estima, “argumentos probables que se demuestran de un modo probable”, Micraelius, *Lexicon* (1653), literalmente, “opiniones buenas”.

93 Leibniz ha anotado al margen que este relato lo tomó del *Espejo*, del franciscano Philippe Bosquier, editado en Colonia en 1623. De acuerdo con esa vieja crónica san Macario quiere hacer las paces entre Dios y el diablo. Dios le dice a Macario: “Si el diablo quiere confesar públicamente su culpa, yo lo perdono”. Macario trasmite el mensaje y el diablo responde: “Al contrario, el crucificado debe arrodillarse ante mí y confesar su culpa por la cual hizo que pasáramos tantos años en el infierno”. Macario lo echó. La crónica concluye tranquilizándonos: “En verdad, el diablo nunca más se le apareció”. Ver, también, *Teodicca*, § 271; [GP VI, 278].

94. Juego de palabras entre *hostia*, “víctima”, y *hostis*, “enemigo”. Pareciera que, además, Leibniz pretende establecer entre ambas palabras un nexo etimológico que no existe.

95. Reminiscencias de Virgilio, *Eneida*, VI, especialmente los versos 118,126 y 495 (B).

96. El mar en el cráter del Averno (así Cuma en la Campania) y la caverna de Taenarum (en Laconia) eran las entradas del infierno. Leibniz se inspira en Séneca, *Fedra*, 1201-3.

97. “Pues querer que pertenezca a la grandeza o magnificencia de Dios el hacer todo lo que es posible, aparte de que esto no es factible por la incompatibilidad de los posibles y el enlace de todas las criaturas, aparte de esto, digo, es querer la grandeza a expensas de la belleza. y es como si imagináramos que una de las perfecciones de Dios fuese ser poeta y quisiéramos que ese poeta perfecto hiciera todos los versos posibles, los buenos y los malos”, carta a Fontenelle, abril de 1703, inédito, publicado por M. Fichant, “L'origine de la négation”, *Etudes Philosophiques*, 1 (1971).

98. Tema clásico de la especulación medieval. Ver, santo Tomás, *Summa Theol.*, I, 3, 2 ob. 3; III, 77, 2 c; 1 *De caelo*, 19 b y *Sobre el ente y la esencia*, 2; Duns Scoto, *quaestiones in Sent.*, 2, dist. 3, qu. 6, 11. Es el tema de la tesis de bachillerato de Leibniz, *Disputación metafísica sobre el principio del individuo* (1663), [A VI, i, 11 y sgts.], donde defiende la posición de Suárez, ver Lawrence B. McCullough, “Leibniz and Traditional Philosophy”, *SL X*, 2: (1978). En este contexto adquiere una importancia capital. Poco tiempo después, cuando Leibniz descubre la dinámica y deba considerar que el espacio y el tiempo no son substancias, ha de juzgar que cada individuo será tal por su inserción en la serie de la historia universal, ver *Verdades primeras* (Sección V, 5), *Discurso de metafísica*, § 9 (Sección V, 3) y *Sobre la naturaleza misma*, § 13 (Sección IX, 4).

99. Con este término Duns Scoto se refiere a veces a la individuación, a veces al principio de la individuación. Nótese que en la metafísica clásica sólo se dan seres individuales (prescindamos metódicamente de los seres incorpóreos). Lo que individualiza a los seres compuestos de materia y forma es, según santo Tomás, la materia; para Duns es la *haecceidad*, a saber, una entidad formal que determina la naturaleza específica de un ser. Es “aquella forma... por la cual el todo compuesto es este ser” (Op. Ox. IV, d. 11, q. 3, n. 46). En sus primeros escritos Leibniz critica esta teoría, en favor de la de Suárez (ver nota anterior). Después la adopta con el nombre de “noción completa” de un individuo. César, Judas, casos sobresalientes de destinos impares, son sus ejemplos favoritos. Pero debe entenderse que todos y cada uno de los hombres son para Leibniz seres únicos.

100. Lo universal o “católico” de la Iglesia es la ley natural, que es común también a las personas que pertenecen a las diversas sectas, *Paralelo entre la razón original o la ley de la naturaleza...* (posterior a 1704), [Grua, 49]. “La comunidad de los santos es católica o general y congrega a la totalidad conjunta de las razas humanas”, *Las sociedades naturales* (*Die*

Natürlichen Geselschaften (ca. 1678), [Grua, 603], traducción de Roberto Torretti en *Diálogos*, VIII, 23 (1972)