

¿A qué distancia está Dios? Reflexiones sobre la teología de Leibniz

How far away is God? Reflections on Leibniz's Theology

JOSÉ J. ESCANDELL
jjescandell@gmail.com

Resumen: La posición de Leibniz sobre Dios es próxima al panteísmo, porque el mejor de los mundos posibles es una perfección asintótica con la de Dios, y porque Dios crea por necesidad moral. Por su parte, el católico puede pensar que, por la fe, alcanza un conocimiento superior de Dios. Pero el tomismo defiende que la existencia de Dios solo es conocida tras un conocimiento laborioso del mundo; además, la esencia de Dios resulta siempre misteriosa. Estas diferencias pueden ayudar a explicar la defectuosa concepción leibniziana de la creación y de la existencia del mal en el mundo.

Palabras clave: Leibniz, Dios, tomismo, misterio

***Abstract:** Leibniz's position on God is close to pantheism, because the best of all possible worlds is an asymptotic perfection with that of God, and because God creates out of moral necessity. On the other hand, Catholics may think that, by faith, they attain a superior knowledge of God. But Thomism defends that the existence of God is only known after a laborious knowledge of the world; moreover, the essence of God is always mysterious. These differences may help explain Leibniz's flawed conception of creation and the existence of evil in the world.*

Keywords: Leibniz, God, Thomism, mystery

Artículo recibido el 2 de mayo de 2022 y aceptado para su publicación el 15 de junio de 2022.

<https://doi.org/10.63534/2938-3994.170.2025.Escandell>

José Luis Gutiérrez García,
in memoriam

De acuerdo con el título, habrá que atender primero a los rasgos decisivos y ahora relevantes de la teoría leibniziana sobre Dios; y después dedicaré algún tiempo a reflexionar sobre esas enseñanzas, o alrededor de ellas, teniendo como concepto de referencia el de la “distancia” que pueda haber entre Dios y los hombres.

I. Teología de Leibniz

Los historiadores de la filosofía nos han acostumbrado a esquematizar el pensamiento moderno, el que transcurre a partir del siglo XVI, en dos líneas o corrientes enfrentadas: el empirismo y el racionalismo. Leibniz es considerado como el último gran racionalista original, situado como está en la frontera de la ilustración. Naturalmente, los esquemas históricos incluyen siempre una cierta simplificación. Cuando se entra en detalles se encuentra uno con que hay empiristas con rasgos racionalistas, como es el caso de Thomas Hobbes o, más claramente, el de George Berkeley, cuyo inmanentismo para el conocimiento sensorial le hace ser un espiritualista. O, en sentido opuesto, también hay racionalistas con detalles empiristas, como en el propio Descartes, tan pegado a la investigación empírica como fuente primaria de la ciencia.

El racionalista Leibniz también tenía un profundo espíritu científico y siempre reconoció el alto valor de la investigación empírica. Él mismo la practicó. Por ejemplo, trabajó en geología, química e ingeniería en las minas de sal del Hartz. Por no hablar del descubrimiento del cálculo diferencial o del impulso que dio a la lógica matemática. Hasta propuso la construcción de una máquina calculadora. Leibniz de todo sabía y todo le interesaba. A diferencia del revolucionario Descartes, crítico y receloso ante la filosofía y los demás conocimientos heredados, el filósofo alemán destaca, por el contrario, por un constante espíritu conciliador. Su proyecto intelectual –que terminó en el fracaso– consistió en crear un marco filosófico capaz de sustentar y promover una definitiva *philosophia perennis*. Una filosofía

que permanecería para siempre en la medida misma en que sus cimientos pretendían ser garantía plena de que todo problema y toda disputa podrían ser solventados mediante procedimientos rigurosos, seguros y eficaces. Su permanente búsqueda de la paz definitiva entre los filósofos se prolongaba asimismo a los ámbitos político, jurídico, científico y hasta religioso. En todas partes quiso que hubiera paz definitiva y garantizada. Pero es patente que el instrumental que para tal fin elaboró y empleó –a saber, su propio sistema filosófico– no podía tener el efecto que se le pedía. Este fracaso tuvo una cruel manifestación en el propio entierro de Leibniz, el 14 de diciembre de 1716 en Hannover, al que solamente asistió su secretario personal. En esos tiempos ya fermentaban en Europa las ideas que, incubadas en Gran Bretaña, acabarían desencadenando unas pocas décadas después la sangrienta revolución.

El conciliador Leibniz fue racionalista no solo porque consideraba la razón humana como norma última de la verdad, sino también y sobre todo por la idea que se hizo de Dios. Henry L. C. Maret, en su célebre *Ensayo sobre el panteísmo en las sociedades modernas*, de 1840, sugiere que el empirismo tiene afinidad con el deísmo, mientras que la teología conforme con el racionalismo es el panteísmo. Y la sugerencia es verosímil, desde luego. En el caso de los empiristas, como su desmesurado aprecio de la experiencia les lleva naturalmente a centrar su atención en el mundo, es comprensible que pongan a Dios –cuando admiten su existencia– fuera y lejos del mundo, como hace el deísmo, cuyo Dios es como el relojero o el arquitecto, que diseña y construye el mundo, pero que, una vez lo ha creado, abandona su obra a su suerte. En el caso de los racionalistas, habrá que reconocer que no son panteístas Descartes, Malebranche ni el propio Leibniz. El único racionalista panteísta es Spinoza, que contagiara de ello a los posteriores idealistas románticos, especialmente a Hegel. Es cierto que el panteísmo no es común entre los primeros racionalistas clásicos, pero también lo es que el panteísmo puede considerarse el destino ideal de este estilo de pensamiento.

Dios juega en los sistemas racionalistas un papel central y, a la vez, distinto y mucho más “mundano”, por así decir, que el que juega en el teísmo aristotélico-tomista. En Descartes, Dios es el garante definitivo de la certeza del *cogito* y, por ello, su puesto en el sistema cartesiano es clave e im-

prescindible. Para el ocasionalismo de Malebranche, Dios es el único enlace posible entre materia y espíritu, entre cuerpo y alma. No hay en las filosofías racionalistas el equilibrio entre Dios y el mundo en el que se sitúa el Motor Inmóvil y la idea de la creación como participación de ser.

Un síntoma significativo –aunque no sea más que un mero síntoma– de la peculiar posición que ocupa Dios en los sistemas racionalistas es el aprecio que todos sienten hacia el “argumento ontológico”. Desde luego, San Anselmo, el creador de dicho argumento, no es un racionalista. Es más bien el empleo racionalista de la conclusión del argumento lo que llama la atención. El Dios al que se llega mediante el argumento ontológico es colocado como *punto de partida* de la filosofía, dado que –según los racionalistas lo entienden–, el punto de partida de la filosofía debe encontrarse en aquello que es el *fundamento* de toda la realidad. Porque Dios es el fundamento debe ser también el punto de partida y el filósofo debe situarse, desde el principio, en la perspectiva de Dios, “Aquello mayor que lo cual no cabe pensar otro”. Claro que también el teísmo no racionalista, como el de Aristóteles, S. Agustín o S. Tomás, pone a Dios como fundamento de toda realidad; pero, a diferencia del teísmo racionalista (y en sintonía, por cierto, con el empirismo), no pone en Él el punto de partida, sino en la experiencia del mundo. Para el racionalismo, Dios es principio del conocimiento porque es fundamento de todo; para los no racionalistas, el principio del conocimiento es anterior al fundamento de todo, el cual solo se descubre al final.

En el caso de Leibniz, su peculiar racionalismo pretendidamente conciliador desemboca en una idea de Dios que se aproxima al panteísmo, sin coincidir con él. Porque Leibniz sostiene que, aun siendo Dios distinto del mundo como lo infinito lo es de lo finito, no obstante, es el mundo existente el mejor de los mundos posibles, y no puede no serlo (LEIBNIZ, 1885, 236-237). Por un lado, Leibniz afirma que Dios crea por decisión libre, no por necesidad absoluta. Pero, por otro lado, afirma también Leibniz que el crear, y el crear el mejor mundo posible, es para Dios una necesidad *moral*. Esta clase de necesidad no es como la necesidad metafísica, que es tal que su contrario es imposible. No obstante, esa necesidad moral no deja de ser una atadura de Dios y un condicionante de su poder. Por otra parte, su concepto de la creación muestra un Dios arquitecto o relojero, parecido en algunos aspectos al dios deísta.

De todos modos, sin entrar ahora en la discusión de la conocida idea de la libertad que Leibniz tiene, bastará para mi propósito en este momento centrar la atención en la idea del “mejor” de los mundos posibles. Pasemos también por alto el examen del planteamiento leibniziano de la creación como un proceso de elección entre una serie infinita de mundos posibles constituidos por realidades *composibles* o compatibles entre sí. El mundo que de hecho Dios ha creado es, según Leibniz, el mejor, el de mayor perfección entre todos, el máximo en perfección, es decir, en riqueza y armonía de sus integrantes. Pero insistamos: ¿cómo es eso? Al margen de lo que se pueda decir sobre la mayor o menor perfección de un “universo posible” en comparación con otro, el problema decisivo está en la condición de máximamente perfecto que tiene el universo efectivo y de hecho existente. En términos absolutos, el máximo perfecto es Dios, el cual es el máximo en el sentido en el que lo pleno y total es superior a lo incompleto y parcial. La idea de un mundo es la idea de un conjunto incompleto y parcial. Lo mismo, por cierto, que un número. Ningún número colma la plenitud de la cantidad; por grande que un número sea, mantiene inexorablemente su parcialidad, por el hecho de que siempre cabe encontrar un número mayor. No hay, pues, un número máximo. Por la misma razón hay que decir: tampoco hay el *mejor* de los mundos posibles, y siempre cabe concebir uno mejor.

Siendo esto así, ¿por qué pretende Leibniz que el mundo creado existente es el mejor de los posibles? No es concebible que el creador del cálculo infinitesimal ignore esto. Hay que pensar que la serie infinita de mundos posibles, pergeñados ingeniosamente por Dios en su propia mente infinita, es como una línea que, creciendo o decreciendo según la respectiva mayor o menor perfección de cada punto –de cada universo posible–, describe una curva que se aproxima a la perfección pura y completa de Dios. Presentado en términos del cálculo infinitesimal, Dios, que es la perfección infinita, es la *asíntota* de la serie de los mundos posibles, el límite al que tiende la función que describe la totalidad de los mundos posibles. Es decir, la distancia que media entre Dios y los mundos posibles tiende a hacerse nula, sin llegar nunca a serlo. El límite matemático está fuera de la función de la cual es límite.

Una genialidad de un matemático para salir de un atolladero, aunque tanto el concepto de Dios como el del mundo resulten seriamente alterados. Decir que Dios y el mundo están a una distancia infinitesimal es tanto como decir que a Leibniz le salva del panteísmo un infinitésimo. En este sentido, Dios queda rebajado y el universo queda resaltado.

No es este el mejor de los mundos posibles, porque es imposible. Mas por si ello fuera poco, hay otro grave problema en relación con esa idea. Leibniz había puesto en circulación la tesis de que este es el mejor de los mundos posibles como consecuencia de su manera de entender el principio de razón suficiente. Pensaba Leibniz que la decisión divina de crear era solidaria, solo con necesidad moral –pero con necesidad, al fin y al cabo–, de la inclinación de Dios por el mejor mundo posible. Dado que Dios ha de amar el bien, la creación no puede ser, según nuestro filósofo, más que del mundo más bueno de los posibles. Sin embargo, con ello queda por otro lado en un punto desconcertante la existencia del mal. En la idea del mejor de los mundos posibles ha de incluirse asimismo la dosis de males que llevará inseparablemente aparejado ese mundo, al igual, aunque cada cual a su manera, que todo otro mundo entre los infinitos posibles. Al afirmarse la excelencia del mundo existente quedaría, pues, asimismo asegurado que el mal que en él se da es, no solamente soportable, sino también perfectamente admisible.

Es bien conocida la triple división que Leibniz hace del mal (LEIBNIZ, 1885, 115): mal metafísico, mal físico y mal moral. Ese curioso concepto del mal metafísico sirve al filósofo alemán para convalidar la existencia del mal, dándolo como algo inevitable por estar inseparablemente unido a la existencia de lo finito. El mal metafísico equivale a la finitud. Naturalmente, la pretensión de que la finitud sea maldad es inaceptable para el teísmo clásico, que, de acuerdo con San Agustín, concibe el mal solamente como la ausencia de un bien debido. De este modo, siendo así que a la criatura no se le debe la infinitud, tampoco es para ella un mal el ser finita, sino más bien la positiva condición de la posibilidad de su propia existencia. Justamente, es su finitud su único título para ser creada por Dios, y eso no puede ser malo.

Más aún, la afirmación de la maldad metafísica de los seres del mundo pone en crisis que el mundo pueda en verdad tener algún grado de perfec-

ción. Hay una palmaria deformación del concepto del mal en la filosofía leibniziana, aun antes de entrar en el examen del mal moral. El mal no es demasiado malo. En ese sentido, la *Teodicea* de Leibniz, publicada en 1710, causa perplejidad, no ciertamente por la medida de los tonos que Leibniz emplea, sino porque, para exculpar a Dios de la presencia del mal en el mundo, primero disminuye la maldad del mal y, segundo, subordina a Dios a las leyes de la lógica. Para Leibniz, el mal en el mundo es como la sombra en el cuadro: un elemento positivo para la armonía y belleza del conjunto.

Por todas estas razones es fácil entender lo que, sobre la teología leibniziana ha dicho la prof. Socorro Fernández: "... en Leibniz, a pesar de su intento por mantener la trascendencia, elimina definitivamente la desproporción radical del ser infinito con la criatura" (FERNÁNDEZ, 1996, 217). Porque, ¿cómo habría de ser una concepción adecuada de la trascendencia divina? Esta pregunta nos lleva a la segunda parte de estas consideraciones: ¿a qué distancia está Dios?

II. El ocultamiento de Dios

Los teístas clásicos podemos ser víctimas de un *error primordial* en nuestra teología por razón del modo como la abordamos, un error que repercute gravemente en la concepción de Dios resultante. Podemos creer que Dios puede ser conocido, aunque con dificultad y limitaciones, de manera suficiente y satisfactoria, al menos para nuestro manejo en este mundo. Por supuesto que se repetirá que el conocimiento de Dios no puede ser exhaustivo para el hombre viador y que queda reservada para la otra vida la visión de Dios "cara a cara" y sin velos. Ello no impedirá que, consideradas las cosas "de tejas abajo" y en el marco de "este valle de lágrimas", se pueda sentir el teísta suficientemente saciado con las doctrinas de la teología filosófica y, sobre todo, de la teología de la fe. Puede suceder que incluso las considere prescindibles.

En esto, el teísta clásico coincide con el racionalista, que se estima contento porque puede saber de Dios tanto como de las interioridades del átomo, de los secretos del cosmos o de las leyes de la biología. No piensa que haya una limitación esencial, sino solamente una limitación circunstancial, en el conocimiento que el hombre pueda tener del Ser Supremo.

El caso de la teología leibniziana permite apreciar cómo esta mentalidad puede desembocar en una idea de Dios desfigurada y deslucida. Porque el dios que no puede no crear sino el mejor de los mundos posibles es muy poco Dios, un Dios que es muy poca cosa.

El católico es particularmente asequible a este error primordial. Porque al católico le es muy fácil llegar a pensar que, gracias a la fe, tiene un conocimiento de Dios suficiente y satisfactorio. En la doctrina de que Jesucristo es “Dios con nosotros” (Mt. I, 23; vid. Is. VII, 14 y VIII, 8.10), en el sentido de que Dios se hace presente en el mundo por su Encarnación como hombre verdadero, el cristiano encuentra el punto de apoyo suficiente para afirmarse, también frente a otras religiones, como el mejor conocedor del verdadero Dios. Acostumbrado a verse como hijo y amigo de Dios, el católico puede creer que tiene acceso a un conocimiento superior de Dios que está al abrigo –por la fe– de cualquier dificultad esencial. Dios está a la mano, cercano, próximo, a la vista. Hasta el dios de la filosofía queda ridículo y fuera de lugar ante el Dios hecho carne en el pesebre o clavado en la cruz. Sin embargo, ese Dios cristiano puede ser demasiado humano.

J. Ratzinger parece apuntar en esa dirección cuando, en una conferencia pronunciada el 7 de mayo de 1996 con el título *Situación actual de la fe y la teología*, denunciaba la alianza del relativismo teológico con la afirmación de la trascendencia total de Dios dentro de la “teología pluralista”, y la presentaba como aplicación de la distinción kantiana entre fenómeno y noumeno. Por la fe, el creyente puede considerarse *au-dessus de la mêlée*, dispensado de cualquier forma de fundamentación o justificación argumental, porque el conocimiento de lo nouménico está fuera del plano de lo mundano y fenoménico. Si ello fuera así, tendrían razón quienes, por otra parte, piensan que la actitud del ateo es mucho más heroica que la del creyente: una vida en la oscuridad, la desorientación y la soledad, sin puntos de referencia ni asideros que, para el creyente, son objetos que la fe pone plácidamente a su disposición sin esfuerzo ninguno. El creyente que emplee el fácil atajo de esa fe asentada en sí misma para eludir una detenida reflexión sobre el Dios en el que cree, cae en el error primordial de presumir de que tiene a su disposición un conocimiento suficiente y satisfactorio de Dios.

No es así, desde luego, para el teísmo aristotélico-tomista. Y ello en dos órdenes: en el existencial y en el esencial, es decir, en relación con el conoci-

miento de la existencia de Dios y en el orden del conocimiento de su esencia o naturaleza. Por lo que se refiere al conocimiento de la existencia de Dios, Santo Tomás tiene una nítida posición perfectamente establecida en la segunda cuestión de la primera parte de la *Summa theologiae*: en primer lugar, no es de recibo el argumento ontológico, gracias al cual podría ponerse en el principio de la filosofía lo que es principio de toda realidad. Ya me he referido a este asunto antes. Frente a todo racionalismo, frente a todo panteísmo, Santo Tomás de Aquino se encierra en la vía de la no evidencia primera de la existencia de Dios y remite su desarrollo exclusivamente a una filosofía de la experiencia ontológica del mundo físico. Brevemente: la existencia de Dios solo puede ser conocida *a posteriori*, es decir, tras haberse uno abismado en el conocimiento sapiencial del mundo en el que vivimos.

Es que, además, resulta que el acceso a Dios posibilitado por las vías *a posteriori* tiene como rendimiento un nombre. Quiero decir: al concluir mediante las cinco vías que existe el Motor Inmóvil, la Causa Eficiente Incausada, el Ser Necesario Por Sí, el Máximo Ser, el Ordenador Supremo, no se ha conseguido más que, por así decirlo, el “carnet de identidad” de Dios; pero no se ha conseguido –y esto es lo decisivo–, ponerlo ante la vista, hacerlo patente, desvelarlo y presentarlo. Sucede en todas las pruebas *a posteriori* de la existencia de Dios que el tránsito de los efectos a la causa solamente dicen quién es el Autor de todo lo real finito, pero no lo muestran. Sucede aquí como quien, por cálculos, llega a descubrir que existe un planeta, pero no dispone de un telescopio que, debidamente dirigido merced a esos mismos cálculos, le haga visible, le ponga ante la vista, el planeta hasta entonces desconocido. Tras las pruebas *a posteriori* de la existencia de Dios, Dios sigue oculto a la mirada del hombre.

De todos modos, una vez admitida la existencia de Dios viene luego la compleja y ardua tarea de determinar su esencia o naturaleza, en la medida de lo posible. En este orden de cosas, sin embargo, el punto de partida no permite hacerse muchas ilusiones sobre los resultados que se puedan finalmente obtener. Porque si las conclusiones de las pruebas de la existencia de Dios ofrecen un concepto de Dios, el posterior aprovechamiento de esos conceptos desemboca en la necesidad de afirmar una pluralidad de propiedades del ser divino sobre la base indiscutible de la simplicidad de su esencia. La teología esencial no deja de ser problemática, porque se en-

frenta al contraste entre los atributos divinos. ¿Cómo es posible que Dios sea simple si es a la vez eterno e infinito, bueno y sabio? Más aún cuando se trata de asuntos prácticos: ¿cómo habrá de conciliarse la libertad con la sabiduría y con la inmutabilidad de Dios? ¿Cómo armonizar la libertad del hombre con la omnipotencia de Dios? ¿Cómo entender la coexistencia de la omnipotencia divina con la realidad del mal? Etcétera.

Garrigou-Lagrange tiene la respuesta del teólogo: "... ya el filósofo, con la sola razón, puede probar con certeza la existencia de Dios y de sus principales atributos. Pero subsiste una gran oscuridad sobre *la conciliación de esos atributos*, en particular sobre la conciliación de la inmutabilidad absoluta y de la soberana libertad; de la infinita justicia y de la misericordia infinita; de la omnipotente bondad y de la permisión divina de los mayores males de orden físico y moral. De ahí el deseo natural, condicional e ineficaz, de ver *la esencia misma de la Causa primera*, porque solamente esa visión inmediata mostraría la íntima conciliación de estos atributos, de los cuales la esencia de Dios es el principio, y que están contenidos formalmente en su eminencia" (GARRIGOU, 1950b, 310). Y en otro lugar: "Nosotros, en este mundo, somos como un hombre que conoce los siete colores de que resulta la luz blanca, sin haber visto nunca esta blanca luz. Pero en el Cielo veremos la Luz increada, y mediante tal visión, veremos cómo las perfecciones divinas más distintas se concilian en ella y constituyen una sola cosa" (GARRIGOU, 1950b, 330-331). En otro texto, argumentando solamente en cuanto filósofo, señala: "... la aplicación necesaria y rigurosa de las nociones y de los principios primeros de la razón nos lleva a admitir la existencia de una causa primera absolutamente simple que posee formalmente las diversas perfecciones absolutas de ser, inteligencia, bondad, libertad, etc., que ella ha comunicado a los seres creados. Por lo tanto, no puede haber auténtica contradicción, sino solamente misterio, en la conciliación e identificación en Dios de esas diversas perfecciones" (GARRIGOU, 1950, 524).

La teología filosófica desemboca en el misterio. Paradójicamente, desvela el misterio de que Dios está oculto. El misterio es un ocultamiento parcial. No se trata ahora del misterio en el sentido que a este término le da G. Marcel, sino de algo de otra índole. Dios es misterio porque de Dios conoce el hombre su existencia y sus atributos entitativos y operativos y, sin mengua de ese conocimiento, advierte en él su misma parcialidad, tanto porque

los conceptos y juicios de que se compone no son del todo adecuados, y también porque, al mismo tiempo, no puede captar la unidad de todos ellos en la perfecta simplicidad de Dios. El misterio (filosófico) de Dios no es la noche en la que todo se confunde envuelto en la oscuridad, sino un atardecer en el que las luces se mezclan con las sombras. Naturalmente, semejante situación es insoportable para el racionalismo, para el cual solamente se puede vivir a la luz de la razón humana. El racionalismo es la concepción de la razón que niega la posibilidad del misterio de Dios. Pero la razón racionalista no es excesivamente exigente, sino excesivamente corta. Satisfecha con la luz de la razón humana, se niega a aceptar que pueda haberla mayor y más luminosa. No le mueve la verdad, sino ella misma y su poder. Ante la realidad deslumbrante de Dios, se engríe y lo reduce “a su propia imagen”, sin querer aceptar que su libertad está en reconocerse imagen y semejanza de Dios. Elude entonces reconocer el misterio divino y prefiere considerarlo como una antinomia.

Ya la teología filosófica realista, sin entrar todavía en la teología de la fe, permite descubrir lo misterioso de Dios. Se trata, en todo caso, de descubrir, respetar y apreciar la distancia adecuada que media entre Dios y el mundo, porque es el mundo el medio a través del cual puede la razón humana “palpar” el rostro de Dios. Hay una especie de circularidad no viciosa que liga a Dios y al mundo: es el mundo el camino para *conocer* a Dios y es Dios el “camino” –valga ahora esa expresión– para el *existir* del mundo. También los atributos internos de Dios, sus propiedades entitativas, nos son manifiestas a partir de los rastros que ellas han dejado en las realidades creadas. De modo que no es posible un conocimiento de Dios como algo completamente distinto del mundo, que es lo que vienen a defender las doctrinas teológicas equivocistas tan influyentes a partir de la de K. Barth. Entre Dios y el mundo existe analogía, no equivocidad. Recordando a Cayetano cuando dice que “la realidad divina es prioritaria respecto del ente y todas sus diferencias, pues se sitúa por encima del ente, de lo uno, etc.”¹, añade Garrigou-Lagrange: “La deidad contiene formalmente el ser, la unidad, la bondad, pero ella les es superior, y es por esa razón por la que

¹ “Res divina prior est ente et omnibus differentiis eius: est enim super ens et super unum, etc.”, Cayetano, *Comm. In Summ. Theol.*, I, q. 39, a. 1, citado por Garrigou 1950, 347.

pueden ser idénticas en su eminencia sin destruirse” (GARRIGOU, 1950, 347). Dicho a la inversa, en forma negativa: Dios y el mundo no constituyen sendas divisiones del ser; no es verdad que el ente se divida en la clase del ser infinito y la de los seres finitos.

Correlativamente a la excepcional posición ocupada por Dios en el ser, ocurre además su penetrante y abarcante presencia en los seres mundanos. Dios es omnipresente, como explica Á. L. González, “no como el contenido en el espacio, sino como Causa de todas las cosas: *todo* Dios está en todas partes y en todas las cosas, *per essentiam, per potentiam et per praesentiam*, del modo más íntimo” (GONZÁLEZ, 1985, 219). El mundo está empapado de Dios. Por ser el creador de todo cuanto no es Él, Dios permanece presente en todo lo creado sin que, por otra parte, lo creado deje de ser distinto de Dios. Porque el ser que lo creado recibe no pasa a ser propiedad y derecho, sino que lo creado, por serlo, mantiene esencial y permanentemente su incapacidad para ser por sí mismo. Se trata, pues, de una presencia aún más intensa –y por razones muy diferentes– la que Dios tiene a lo creado que la incómoda mediación a la que Malebranche obliga a Dios con su teoría del ocasionalismo. La posición de Malebranche no exagera el papel de Dios en el mundo, sino que lo tergiversa y lo contrae. En el caso de Leibniz, la relación entre Dios y el mundo se limita a ser la que hay entre dos realidades distintas de las cuales una es inferior a la otra.

No pretendo, en las reflexiones que siguen, presentarles a ustedes la doctrina completa de la teología filosófica. Me limitaré, en correspondencia con la relación resumida que he hecho del pensamiento teológico de Leibniz, tan solamente a dos aspectos de la teoría filosófica sobre Dios. Uno es el que viene ocupándonos, que es el concepto de la creación; el otro –que ya ahora anuncio– es el del sentido del mal en el mundo. Aún queda por decir, sin embargo, respecto de la idea de la creación, alguna observación relevante.

La teología leibniziana presenta la creación como un acto en el cual Dios, merced a su poder infinito, pone en la realidad los seres que previamente ha diseñado en el interior de su Mente. Viene, por tanto, a ser la creación la exteriorización de los contenidos de la mente divina. Crear es dar comienzo a la presencia exterior, respecto de Dios, de los seres que no son Dios. Dicho con una imagen vulgar: para Dios crear es como sacar del

garaje el coche que en su interior ha terminado de construir. Ello es de tal modo que acaba uno preguntándose qué ganan Dios y el mundo cambiando de su compenetración a su mutua exterioridad, porque, al fin y al cabo, todo lo que hay en la realidad es exactamente lo mismo que todo lo que hay previamente, en el modelo del mejor de los mundos posibles, elaborado en el interior de la mente divina. No cambia el contenido esencial de las cosas cuando pasan de la mente divina a la realidad exterior. Por otra parte, la creación es entonces, asimismo, un comienzo, algo así como el banderazo de salida de una carrera o como la apertura de las compuertas de una presa.

La teología de Leibniz desatiende, en estos dos puntos, la radical y específica forma en que lo creado es causado por el Creador. Lo creado no tiene ninguna realidad en la mente divina y la creación no se limita a ser un comienzo. Es un delicado y grave error ligar las ideas de creación y comienzo radical de las cosas como si fueran equivalentes. Si la creación es un comienzo, entonces lo que los seres creados adquieren al comenzar a existir es, precisamente, una independencia respecto de Dios, pues lo que subsigue al comienzo, la continuación de la existencia, ya no depende de Dios. Lo correcto, sin embargo, es pensar que el ser finito es creado en cuanto que su ser es comunicado por Dios permanentemente, dado que la criatura –por definición– mantiene permanentemente su incapacidad para tener una existencia autosuficiente. Dicho a la inversa: si la criatura, después de comenzar a ser, existe con independencia de Dios, entonces es que se ha hecho Dios, lo cual es imposible.

Leibniz se esfuerza, en su teología, por dejar a Dios en buen lugar. El precio que paga para ello es desactivar las tensiones internas de nuestro conocimiento de Dios, sustituyéndolas por la seguridad y claridad de unas soluciones que implican la deformación de la realidad. No está dispuesto a convivir con el misterio resultante de las tensiones dramáticas en las que ha de vivir nuestro espíritu cuando afrontamos limpia y sinceramente el conocimiento racional de Dios.

III. Sobre el mal en el mundo

El otro punto de la teología filosófica que les propongo tomar en este momento en consideración es el de la presencia del mal en el mundo, asun-

to al que tanta atención prestó Leibniz. No me propongo abarcar la totalidad de los puntos esenciales de esta delicada cuestión, sino solamente ofrecer algunas consideraciones parciales que ilustren la idea central de que la teología filosófica estriba en una exploración del misterio de Dios porque desemboca inevitablemente en el misterio.

El mal padecido tiene una enorme “poder de absorción”, como dice Pie Régamey: “El sufrimiento acapara; no hay nada más que él. Se parece a esos torbellinos que se forman en los ríos en gran crecida. Arrastrado por ellos se hunde uno” (RÉGAMEY, 1961, 20-21). Cuando acontece el mal, todo lo demás se borra y desaparece. Al mismo tiempo, tiende también el mal a hacerse insoportable, como exigiendo con toda la fuerza y determinación el que se le suprima. El mal padecido quiere invadirlo todo, penetrarlo todo, ocuparlo todo, y más cuanto mayor es el mal. Cabe poner ejemplos de cosas nimias, como también de males de tan amplio alcance y gravedad que los males nimios ni parecen males. Es nimio que duela una espina clavada en el dedo. Pero cuando se tiene una espina clavada en un dedo, ya no hay más que el dedo con la espina y ni se siente el resto de nuestro cuerpo ni el mundo alrededor. Todo desaparece absorbido, invadido, inundado por ese mínimo dolor.

Hay otros males que hacen temblar y dejan el dolor de la espina clavada en un dedo en una insignificancia. “El sufrimiento de un niño, lo mismo que el de un inocente, nos parece un escándalo absoluto” (VERGELY, 2006, 7). Por eso decía el poeta Gabriel Celaya que “cuando hay en la tierra tantas personas que sufren, ser feliz da vergüenza” (BENITO, 1993): es una indecencia, es una inmoralidad porque el mal desplaza del todo al bien. El mal es acaparador, es invasivo, es totalitario.

Sucede, por eso mismo, que el mal se constituye agresivamente frente a todo esfuerzo de comprensión. El mal mismo expulsa la reflexión, en un doble sentido. En uno, porque nadie, cuando se encuentra sumido en un sufrimiento intenso, puede soportar que se le consuele con razones, o buscarlas él mismo. Cuando se sufre, se oscurece la razón, si no se la pierde de manera temporal o, a veces, definitiva. En esos momentos vive el propio espíritu en un estado afectivo tal que las razones resultan irritantes y provocan incluso un incremento del dolor, como la sal en la herida. Ahora bien, el único camino de supervivencia al dolor pasa por la recuperación

de la razón y del equilibrio afectivo. El mal es una invitación a romper la existencia: en el colmo, a considerarse autorizado a blasfemar (aunque no se crea en Dios), a odiar al enemigo o a dejarse caer en la inmoralidad y el desánimo.

En otro sentido, el mal expulsa la reflexión en cuanto que, aun al considerarlo sin estarlo padeciendo, no parece suficiente intentar entenderlo. Se diría que es cómodo, o cobarde, o degenerado, afrontarlo serenamente para explicar su naturaleza y sus causas. La invasión totalitaria del mal tiende a hacer mala la teoría del mal.

H. U. von Balthasar, en el ensayo *Dios y el sufrimiento*, señala que la pregunta por el sufrimiento en el mundo “es como una herida mortal que permanece abierta y para la que no existe remedio” (BALTHASAR, 2022, 7), una pregunta tal que supera toda respuesta (BALTHASAR, 2022, 8). Yo no estoy de acuerdo con eso. Cuando Benedicto XVI visitó el campo de concentración de Auschwitz, en 2006, dijo: “Tomar la palabra en este lugar de horror, de acumulación de crímenes contra Dios y contra el hombre que no tiene parangón en la historia, es casi imposible; y es particularmente difícil y deprimente para un cristiano, para un Papa que proviene de Alemania. En un lugar como este se queda uno sin palabras; en el fondo sólo se puede guardar un silencio de estupor, un silencio que es un grito interior dirigido a Dios: ¿Por qué, Señor, callaste? ¿Por qué toleraste todo esto?” (BENEDICTO, XVI 2006). El propio Von Balthasar sugiere un modo alternativo de situarse ante el dolor cuando se pregunta si es peor Auschwitz que el gulag (BALTHASAR, 2022, 13). ¿Es peor el gulag –añado yo– que el horror de la institucionalización del aborto humano provocado en el mundo entero? Habrá que guardar silencio exterior, y gritar en el interior, ante los grandes horrores presentes en la historia de la Humanidad, pero con nobleza. El espanto por el desgarramiento en el mal genera un espacio de silencio y de grito interior, pero no puede estar en el silencio espantoso el punto final. Porque el mal no puede ser absoluto y total. El mal tiene su debilidad, por así decirlo, en su insuperable condición de parásito del bien, como el defecto lo es de lo defectuoso, como el agujero lo es de una pared: precisamente por eso resulta doloroso e insoportable.

La mirada del sufriente –aunque sea ateo– se dirige a Dios, a quien considera responsable de su padecimiento. Necesita un responsable. Es enton-

ces cuando Leibniz ofrece en respuesta su teoría de la existencia del mejor de los mundos posibles. Es comprensible el sarcasmo con que Voltaire y Schopenhauer se han referido a esa doctrina leibniziana. Parece una respuesta fría, si no cruel, al sufriente. Ahora bien, Leibniz acertaba en situar a Dios fuera del enfrentamiento entre el bien y el mal. La teología filosófica tomista sostiene, con toda razón y coherencia, que Dios está “más allá del mal” (que no del bien). Dice de nuevo Garrigou-Lagrange: “El Amor de Dios es absolutamente puro. ¿Cómo podría suceder que se manchara por el pecado, el cual consiste precisamente en separarse de Dios? ¿Cómo podría separarse de sí mismo, cómo podría actuar contra la ley que se identifica con su propia esencia?” (GARRIGOU, 1950, 429).

Dios es, ante todo, amor de Sí mismo, porque es Amor del Bien Infinito, y no tiene sentido hablar de la bondad moral de Dios, porque sus actos no se miden por su relación con fines distintos de Dios mismo, como explica Millán-Puelles: “La bondad moral es solamente una bondad limitada, no es la bondad sin más. Por tanto, en este sentido *no es* la bondad absoluta. [...] ... el valor de la bondad moral, aun siendo ésta una bondad limitada, es el propio de un fin en sí a diferencia del correspondiente al medio en tanto que medio y en ello estriba el sentido en el que este valor es un valor absoluto. Se trata, por consiguiente, de un valor que hace que la bondad a la cual pertenece, sin ser la cabal bondad, esté constituida, sin embargo, como una cierta participación en ella, pues la bondad irrestricta es también, indudablemente, un fin en sí, mas no de una manera limitada, no sólo en un cierto aspecto”. Y prosigue: “Es, pues, la bondad moral lo realmente subordinado, y Dios lo subordinante. Mas lo que así queda demostrado no es la libertad de la manera en que Dios quiere la bondad moral, sino que, tanto si es libre como si es necesaria, la volición divina de la bondad moral no puede hacer que ésta sea lo subordinante y Dios lo subordinado. Por lo demás, aunque es verdad que no cabe que Dios no quiera la bondad moral, la necesidad así expresada es, sin embargo, radicalmente hipotética: presupone el amor de Dios al ser humano, y este amor no es necesario, sino libre (por ser Dios el único ser del que sin hipótesis alguna es verdad que no puede no ser querido por Dios)”. Para concluir: “De este modo nos encontramos con que, en resolución, los mandatos morales son exigencias del libre amor de Dios al ser humano. Libremente, Dios quiere al hombre, mas por el hecho

mismo de quererlo no puede por menos de querer para él la perfección que en tanto que hombre le conviene. Así, pues, Dios requiere efectivamente al ser humano porque realmente le quiere, y los mandatos morales son todos ellos manifestaciones de ese exigente amor” (MILLÁN-PUELLES, 2016, 347-348).

Es patente, entonces, que requerir a Dios que se justifique ante el mal, que demuestre su justicia (*teodicea*), es un planteamiento equivocado –blasfemo, en realidad– del problema: Dios no es responsable, porque no se somete a una autoridad superior. Dios es irresponsable. Si seguimos este hilo de consideraciones llegamos, de nuevo, a la misma situación intelectual de perplejidad ante el misterio –aunque aderezado con intensos tonos afectivos– de la coincidencia entre la Bondad de Dios y la maldad en el mundo.

En el capítulo 71 del libro III de la *Summa contra gentiles* explica Santo Tomás de Aquino por qué la providencia divina no suprime el mal por completo. En resumidas cuentas, hay mal en el mundo porque Dios quiere y permite que las cosas creadas actúen según su propio ser. Y por eso mismo, además, considera que es patente la existencia de Dios (¿habría aquí materia para elaborar una nueva *vía para la demostración de su existencia*?): “Si existe el mal, entonces existe Dios, pues el mal no se daría si desapareciese el orden del bien, en cuya privación consiste el mal. Este orden no existiría si Dios no existiera”. El mal es un parásito del bien (y no al contrario), y el mal en el mundo, un defecto que solamente es posible como afección de un bien primordial. Me resulta particularmente grato decir esto mismo en los términos agudos y geniales que G. K. Chesterton pone en boca del personaje Syme en su novela *El hombre que fue Jueves*: “El mal es tan malo que, junto a él, el bien me parece un mero accidente; el bien es tan bueno que, junto a él, hasta el mal resulta explicable” (CHESTERTON, 1998, 195).

La filosofía de Leibniz, situada en las fronteras de la ilustración y de la crisis de la filosofía cristiana, ofrece una teología que “domestica” los problemas porque les encuentra unas soluciones que permiten una existencia burguesa plácida y satisfecha. Como Dios no puede crear más que el mejor de los mundos posibles, el hombre tiene la tranquilidad de saber que nada podrá poner en crisis su vida. Leibniz desactiva la punzante problematidad de la comprensión de la relación entre Dios y el mundo, entre su Bon-

dad y el mal. Reduce a doctrina confortable las relaciones, que realmente son tensas, entre el mundo y Dios.

Hans Jonas, que en su famosa conferencia titulada *El concepto de Dios después de Auschwitz. Una voz judía* quiso presentar el campo de exterminio nazi como la suprema forma del mal, llegó a escribir que “la omnipotencia divina solo puede coexistir con la bondad divina al precio de la absoluta insondabilidad de Dios” (JONAS, 1998, 207). A Jonas esa insondabilidad le parece inadmisibile, y su búsqueda de una “comprensión” de la bondad de Dios ante la existencia del mal y de la miseria en el mundo le lleva a la catastrófica conclusión de que Dios no puede ser omnipotente. El misterio es sacrificado en aras de la comprensión, de una comprensión que reduce el ser de Dios a las exigencias de la mente humana, haciendo de Dios un Dios imposible. Su *solución* se parece a la de la teodicea de Leibniz. Pero Dios es un misterio insondable. Hacia el año 1230, un niño de cinco años andaba por los claustros del monasterio benedictino de Montecasino preguntando: *Quis est Deus?* Santo Tomás de Aquino mantuvo siempre abierta esa pregunta.

Referencias bibliográficas

BALTHASAR, H. U. von (2022). *Dios y el sufrimiento*. Madrid: Ediciones San Juan.

BENEDICTO XVI (2006). *Visita al campo de concentración de Auschwitz. Discurso*, 28 de mayo de 2006.

BENITO DE LUCAS, J. (ed.) (1993). *Once poetas españoles (Promoción de posguerra)*. Madrid: Bruño.

CHESTERTON, G. K. (1998). *El hombre que fue Jueves*. Madrid: Espasa-Calpe.

FERNÁNDEZ, S. (1996). *La omnipotencia del Absoluto en Leibniz*. Pamplona: Newbook Ediciones.

GARRIGOU-LAGRANGE, R. (1950). *Dieu. Son existence et sa nature (Solution thomiste des antinomies agnostiques)*, 2 vols. Paris : Beauchesne.

— (1950b). *La vida eterna y la profundidad del alma*. Madrid: Rialp.

GONZÁLEZ, Á. L. (1985). *Teología natural*. Pamplona: Eunsa.

JONAS, H. (1998). *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Barcelona: Herder.

LEIBNIZ, G. W. (1885). *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, (ed. C. I. GERHARDT, Band VI). Berlin: Beidmannsche Buchhandlung.

MILLÁN-PUELLES, A. (2016). *La libre afirmación de nuestro ser*, en *Obras completas*, vol. IX. Madrid : Rialp.

RÉGAMEY, P. (1961). *La Cruz del cristiano*. Madrid : Rialp.

VERGELY, B. (2006). *Le silence de Dieu face aux malheurs du monde*. Paris : Presses de la Renaissance.

