

## **LA EUROPA UNIFICADA SEGÚN LEIBNIZ: IRENISMO Y POLÍTICA**

*Lourdes Rensoli Laliga\**  
Universidad Europea de Madrid  
Madrid – España  
lourdes.rensoli@uem.es

Fecha de recepción: 24.02.2006  
Fecha de aceptación: 15.03.2006

### **Resumen**

Prudencia, ponderación, enseñanza. Tres términos propios de la ética y de la teoría acerca de la educación, que podrían parecer más susceptibles de ser analizados a la luz de las circunstancias del presente, y quizás, en este sentido, ajenos a la investigación de Leibniz, cuya huella en la historia del pensamiento europeo en múltiples dominios es de indudable valor, pero cuya pervivencia en nuestros tiempos, como en el caso de otras figuras, no siempre es unánimemente reconocida. A ellos se añade una noción fundamental en ética, política, derecho, teología: justicia.

**Palabras clave:** Ética. Política. Derecho. Teología. Educación. Prudencia. Justicia. Felicidad.

## **A UNIFIED EUROPE ACCORDING TO LEIBNIZ: IRENISM AND POLITICS**

### **Abstract**

Prudence, Weighing, Learning: are qualities, akin to ethics and to the theory of education, which can be approached in the light of today's

---

\* **Lourdes Rensoli Laliga.** Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Profesora de Filosofía en la Universidad Europea de Madrid. Miembro del Consejo de Redacción y responsable de la sección de Hebraica del magazine virtual «Opinatio» <http://www.opinatio.com>. Su página personal es: <http://usuarios.iponet.es/ddt/rensoli.htm>. Líneas de investigación: la filosofía de G. W. Leibniz, el pensamiento judío. Tiene publicados numerosos libros y artículos de Filosofía y algunos poemarios. El presente artículo resume y actualiza ideas desarrolladas en nuestro libro *El problema antropológico en la concepción filosófica de Gottfried Wilhelm Leibniz* (Universidad Politécnica de Valencia, 2002). Esta aclaración nos ha parecido oportuna tras recibir inteligentes observaciones de especialistas que echaban de menos una mayor argumentación de algunos aspectos.

world affaires and, in that sense, even divorced from the scientific investigations of Leibniz. There is no doubt of Leibniz's influence in several branches of the history of European philosophical and political thinking, but his contribution in those fields are not always universally recognized. Leibniz introduces in his philosophical system a concept which in our opinion deserves some scrutiny: the concept of justice, applied to ethics, politics, jurisdiction, and theology.

**Key words** : Prudente. Weighing. Education. Politics. Justice. Theology. Philosophy.

### 1. Introducción

Prudencia, ponderación, enseñanza. Tres términos propios de la ética y de la teoría acerca de la educación, que podrían parecer más susceptibles de ser analizados a la luz de las circunstancias del presente, y quizás, en este sentido, ajenos a la investigación de un sabio (muerto en 1716), cuya huella en la historia del pensamiento europeo, en múltiples dominios, es de indudable valor, pero cuya pervivencia en nuestros tiempos, como en el caso de otras figuras, no siempre es unánimemente reconocida. A ello se añade una noción fundamental de ética, política, derecho, teología: justicia. El problema se complica por cuanto Leibniz no escribió ninguna obra sistematizadora de su ética, su doctrina política, y el nexo entre ambas. Hay sin embargo significativas analogías entre ambas épocas que advierten, por sí mismas, que no resulta tan simple la cuestión, y que Leibniz puede ofrecer lecciones a los casi tres siglos de su muerte. Vistas de modo sucinto, podrían destacarse algunas<sup>1</sup>:

- Las guerras que, pocas décadas antes, habían assolado a Europa. En el caso de Leibniz, las guerras de religión entre católicos y protestantes, además de las expediciones turcas contra Europa. En el recién concluido siglo XX, dos guerras mundiales, los conflictos entre el ámbito democrático y las dictaduras del Este europeo, y en los pocos años transcurridos del XXI, los conflictos con el islamismo, entendiendo por tal los sectores radicales del Islam.
- Los mencionados conflictos con el Islam son dignos de una atención específica: la expansión del Imperio Otomano en el siglo XVII, tras una larga serie de intentos por apoderarse de Europa durante la Edad Media, y el terrorismo que en distintas partes del mundo practica hoy el islamismo<sup>2</sup>. Entonces Europa se mantuvo unida frente a las ofensivas turcas. Hoy existen profundas divisiones frente al fenómeno, muchas generadas por la ani-

- madversión hacia los EE.UU., factor, por supuesto, completamente nuevo<sup>3</sup>.
- La división entre las iglesias cristianas, entonces causa de las guerras entre países europeos y la expansión del *libertinaje* o librepensamiento. Hoy siguen existiendo disensiones entre las iglesias, sobre todo entre la católica y las protestantes, aunque estas últimas han avanzado más en establecer cierta unidad entre ellas. A ello se suma una creciente laicización de la población europea y occidental en general, y la tendencia al relativismo y el escepticismo<sup>4</sup>.
  - La puesta en marcha del proceso de la Unión Europea, concebido en su forma primera por Lipsius, Comenius, el Abbé de Saint Pierre y Leibniz, entre otros, y la necesidad de educar a los ciudadanos para ese cometido.
  - Las lecciones de una revolución reciente —la inglesa— en el siglo XVII, en la que dominó el terror durante un tiempo y la posibilidad de otra a mayor escala, avizorada por Leibniz, que se produciría en el siglo XVIII. En el siglo XX, la revolución rusa se engarza —a través de dos guerras mundiales— con el surgimiento del bloque comunista de los países del Este de Europa. Es significativo que sólo tras su desmoronamiento se pusiera en marcha el proceso de la Unión Europea, con los profundos cambios que todo esto trajo para Occidente.
  - La exploración de nuevas zonas geográficas en el siglo XVII, que trajo como consecuencia la necesidad de una valoración más profunda de éstas<sup>5</sup>, y el peso actual de las migraciones a Europa —y a los EE.UU., entonces colonia de Inglaterra— de ciudadanos de otros países y culturas, lo que plantea no sólo el problema de la comprensión y el diálogo, sino de la opción entre sociedades multiculturales o multiétnicas. También debe destacarse la importancia de estos países en la política internacional. En tiempos de Leibniz, se trataba de ganar dichos territorios para Europa, mediante la evangelización o las alianzas que fuese posible concertar, según el caso<sup>6</sup>.

Podrían destacarse muchas más, como también inmensas diferencias, pero la reflexión sobre estos temas posee una innegable similitud, tal vez hasta continuidad, que legitima el retorno sobre el pensamiento de Leibniz —quien trató todas las cuestiones mencionadas y muchas más con extraordinaria lucidez—, con vistas a extraer conclusiones aprovechables en las circunstancias del presente.

## **2. La prudencia y la ponderación según Leibniz**

Entre 1669 y 1672, Leibniz expone sus definiciones de estos conceptos, que en líneas generales, y como ocurre en la mayoría de los casos, mantendrá durante

toda su vida, siempre enriqueciendo su contenido a partir del diálogo con otras figuras y la revalorización de su propio pensamiento. De este modo, la prudencia es la juiciosidad en torno a lo que es bueno o malo<sup>7</sup>. La juiciosidad es a su vez la virtud de juzgar o penetrar en el interior, y de descomponer en partes un problema planteado<sup>8</sup>. Pero también define la prudencia como el arte de vivir, o el arte de procurarse la felicidad, mientras que el arte «está compuesto de ciencia y de destreza»<sup>9</sup>. La destreza es, a su vez, la prontitud y la rapidez de obrar cuando así se desea<sup>10</sup>. De ahí extrae una conclusión que mantendrá intacta hasta su vejez: la *sabiduría* es la ciencia de la felicidad<sup>11</sup>. De modo que el arte no sólo exige la ciencia, es decir, el conocimiento verdadero<sup>12</sup>, sino también los medios para ponerla en práctica y la capacidad para emplearlos sin dilación. Todo ello dirigido a encauzar la libertad humana de modo que se haga efectivamente posible que cada ser humano aspire a lograr su propia felicidad y a participar de algún modo en la consecución de la de toda la humanidad.

Para establecer adecuadamente la relación entre estas nociones, hay que comenzar por preguntarse si la juiciosidad equivale a la *ponderación*. En efecto, resulta innegable la existencia de una relación entre ambas, pero para que exista ponderación no basta con la operación analítica. Es necesario además sopesar elementos diferentes, a veces contrapuestos, para determinar el grado de verdad existente en cada uno, operación descrita por Leibniz en lo que denomina *la balanza*<sup>13</sup>. Es en ese escrito donde Leibniz expresa su concepción acerca de la ponderación. De modo que, para penetrar en el interior de las cosas, acto propio de la juiciosidad, deben conjugarse análisis y ponderación. Igualmente, Leibniz propondrá soluciones, casi todas provisionales, para los casos indecisos, en los que se hace muy difícil, a veces imposible, según los elementos disponibles, encontrar la que podría considerarse verdadera, y por lo mismo, la más justa.

Estas definiciones y los procedimientos que ellas implican fueron elaborados específicamente para los campos de la moral, el derecho y la política, por lo que se hace evidente su importancia decisiva para definir los objetivos de Leibniz en los ámbitos del diálogo ecuménico entre las iglesias, del irenismo, con respecto a las distintas religiones, y de la política de los Estados que deberían integrar la Europa unificada, en este último caso a tres niveles: en el interior de cada uno, de cada uno en relación con los restantes, y de todos ellos para con los pueblos no europeos. Todos ellos implican a su vez la educación de los ciudadanos desde nuevas perspectivas, y el envío de misiones a los territorios no europeos no sólo encargadas de evangelizar, sino de instruir a sus habitantes

en la forma superior de la moral, asentada en el cristianismo, y en los progresos del conocimiento, según el nivel de cada cual.

Había entonces muchos elementos a ponderar en todos estos ámbitos: países y culturas, corrientes religiosas cristianas cuyas ideas van desde el fundamentalismo hasta los albores de la teología liberal, ciencias muy poco desarrolladas con respecto a otras, ideas expansionistas dentro de la propia Europa, cubiertas con un ropaje religioso, de las que también se ocupó Leibniz, a veces con la paciencia ya perdida<sup>14</sup>. Resultaba imposible predecir cuándo se dispondría de un acervo de conocimientos suficiente para tomar decisiones óptimamente fundamentadas, cuya justicia no dejase lugar a dudas razonables. Pero, como siempre sucede, no se podía esperar a tenerlo para comenzar a actuar en favor de la unidad y de la paz, en Europa y en el mundo. Las graves exigencias de todos estos procesos y la falta de medios para hacer más obligarían en muchos casos a Leibniz a contentarse con ir tan lejos como fuera posible. Toda vez que los príncipes habrían de desempeñar un papel central en la consecución de estos fines, su realización se veía lejana<sup>15</sup>. Si peligrosas para Europa eran las pretensiones de conquista del imperio Otomano, también lo eran para Alemania y otros países protestantes las aspiraciones de Luis XIV a restituir la *Cristiandad unida*<sup>16</sup>. En ambos casos, conversiones por la fuerza, guerras de conquista bajo el ropaje de la religión. Islam contra cristianismo. Catolicismo contra protestantismo.

Como muchos contemporáneos, Leibniz concibe el sentido de la vida humana desde una perspectiva eudemonista, esencialmente unida a su optimismo metafísico, pero no por ello ingenua. La felicidad es posible pero nada fácil de lograr. Sabía muy bien que la sola fuerza de las ideas no hace ni mucho menos que se abran paso por sí mismas, que en muchos casos se ha de elegir entre la propia dicha y el bien común<sup>17</sup>, aunque no sea esto lo deseable, que la desgracia viene por caminos a veces inesperados, incluyendo la enfermedad y las muertes, y que no existen estados definitivos: la *appetitus* es inherente a la sustancia, o, como la concebirá desde 1695, a la mónada, y apetecer es querer disfrutar<sup>18</sup>, lo que significa sentir el bien presente<sup>19</sup>, es decir pensar con voluntad, o sea, un pensar práctico<sup>20</sup>. La felicidad, a la que concurren todos los esfuerzos humanos, es un progreso del bien hacia el infinito<sup>21</sup>, pero es también un estado de placer sin dolor<sup>22</sup>, que no se reduce al placer físico, aunque pueda incluirlo. Como resulta muy difícil que se produzca un estado algo duradero de placer sin dolor, habrá que pensar en esta última definición como una tendencia y no como un resultado.

En su máxima expresión, la felicidad es la búsqueda del bien<sup>23</sup>, propio y común, que en el caso del hombre justo se conjugan. Pues la justicia es un conato permanente hacia la felicidad común sin violar la felicidad propia<sup>24</sup>, es la prudencia al hacer el bien a otros, o al no hacerles mal<sup>25</sup>, de donde se desprende que, quien desea y procura la justicia adquirirá el hábito de amar a los demás (o sea, el hábito de desear el bien ajeno por sí mismo, el hábito de deleitarse con el bien ajeno) hasta el límite que lo permita la prudencia (es decir, hasta el límite en que no se convierta en causa de un dolor mayor)<sup>26</sup>. Téngase en cuenta que, como ya se ha dicho, sucede que la felicidad propia y la ajena entran en contradicción, pues la posesión legítima de ciertos bienes que podría colmar las propias aspiraciones no se alcanza porque la obtiene otro, igualmente o mejor capacitado. O puede ocurrir que el bien común exija el sacrificio de alguno o de algunos.

Hasta ahora, Leibniz ha coincidido con Aristóteles, tanto en lo referente a las virtudes intelectuales como a las éticas. Sin embargo, cuando define la justicia se aparta de la definición aristotélica, según la cual ésta se dirige a producir o preservar la felicidad o sus elementos para la comunidad política<sup>27</sup>, de modo que el individuo constituye sólo una parte de la totalidad, a la que debe subordinarse, pues no es él, sino la comunidad, el objeto. Debe recordarse además que la idea de la justicia, como condición de la felicidad, es platónica. Ahora bien, al menos en el plano individual, debería tomarse como una condición necesaria, pero no suficiente. A quien ha experimentado una espantosa catástrofe en su vida por causa de otro, podrá consolarlo el hecho de que se haga justicia, pero no tiene por qué hacerlo feliz. Al criminal podrá ayudarlo a reconocer y expiar su crimen, pero muchos criminales sufren la pena establecida por la ley, incluso la de muerte, sin arrepentirse, y se cierran con ello la posibilidad de la felicidad eterna. Este y otros casos analizados por Leibniz<sup>28</sup> muestran que la relación entre justicia y felicidad dista mucho de ser lineal y que debe ser estudiada en cada caso individual.

Leibniz señala que la justicia universal es, no solamente una virtud, sino la virtud moral entera<sup>29</sup>. Esta justicia universal supone para él conjugar el bien común y el bien propio<sup>30</sup>, lo que el hombre prudente intentará lograr hasta donde resulte posible. La definición leibniziana —caridad del sabio— propone, a nivel universal, un *ordo caritas*, existente en el principio, roto por el pecado, y la historia de la redención es la de su restitución. Abarca a todo el género humano, pero no garantiza la felicidad de todos sus miembros. La función a la larga positiva del mal que muchos hombres cometen no elimina la culpa de los autores ni excluye la conde-

nación de estos. La paradoja de un *ordo caritatis* en el que el castigo y el sufrimiento de algunos no parece tener fin, podría tener una solución en la doctrina cabalística de la redención, que Leibniz pondera<sup>31</sup> sin aceptarla explícitamente. Además, lo que en Dios forma parte de su esencia infinita (en la que se unen omnisciencia y amor, entre otros atributos), en el individuo constituye un binomio cuyos términos se condicionan —en el verdadero sabio<sup>32</sup>— o se limitan mutuamente, en el caso de los demás, cuya gama de posibilidades es muy amplia. Dado que los sabios no se encuentran a cada paso, la aplicación de la justicia humana puede ser muy problemática, aunque la educación se dirija a remediarlo.

Por otra parte, es necesario preguntarse si los sacrificios de ciertos individuos serían justos. Además, ¿puede el sacrificado considerarse feliz por haber contribuido decisivamente a la felicidad de la mayoría?, ¿también si pierde lo que más anhela o tiene que renunciar a ello?, ¿también si se condena? Esto último sería absurdo *per se*, puesto que la condenación eterna supone la privación total del bien y por ello, de la felicidad; de modo que Judas, de ser condenado por haber vendido a Jesús, no podría alegrarse del supremo bien de la Redención, que este acto habría ayudado a consumir para toda la humanidad<sup>33</sup>. ¿Justicia entonces a costa de la eterna desgracia de algunos, como cree Grua? ¿O es que serán perdonados al final de los tiempos, exactamente como predica el judaísmo y como algunos Padres de la Iglesia y teólogos posteriores pensaron?<sup>34</sup>

Difíciles preguntas y más difíciles aun las respuestas, y más cuando se aplican al sentido de la Creación (rebelión de ciertos ángeles contra el Creador) y de la historia humana, desde el punto de vista escatológico: ¿estuvo justificado o fue necesario de algún modo (para el cristianismo, por supuesto) el pecado de los primeros padres, dado que se califica como *felix culpa*<sup>35</sup>, en la medida en que condujo a la Encarnación del Verbo y a la Redención?<sup>36</sup> ¿Lo fue el asesinato de Abel por Caín?<sup>37</sup> ¿Lo fue la traición de Judas?<sup>38</sup> Leibniz se ve por ello en dificultades para responder adecuadamente, pues no parece justo ni sacrificar la felicidad propia —menos que todas, la eterna— en favor del bien común ni lo opuesto<sup>39</sup>.

Ante todo, se trata de proceder por grados, pues no todos los bienes que se anhelan comparten un mismo nivel. Existen bienes por los que se puede competir, es decir, convertirse en rival de otro o de otros, cuya desdicha no se desea necesariamente, sino que se realiza un esfuerzo contrario al esfuerzo de otro<sup>40</sup> para ganar algo, que podría ser una causa de felicidad privada, como un matrimonio deseado con cierta persona que también otros pretenden, o un destino que garantice el futuro, por el que se compite con varios aspirantes<sup>41</sup>; pero,

asimismo, puede ser la aceptación de un proyecto, la puesta en práctica de una teoría, la dirección de una institución importante, tendientes todos a la consecución y acrecentamiento del bien común. El bien ajeno, pero de forma diferente, puede ser nuestro propio bien, pero como medio, no como fin<sup>42</sup>, pues amar significa obtener felicidad con la de otro u otros<sup>43</sup>. Por todo eso, la justicia ha de definirse como un tipo de prudencia, pues sólo así es posible establecer los límites que diferencian la felicidad del sabio, que ama a todos pero castiga las faltas, y que sería capaz —si no queda otro remedio— de renunciar a ciertos bienes que le traerían una gran felicidad, en favor del bien común o de alguien con mayores méritos, y de alegrarse con ello. El regodeo —para Leibniz, patológico— en el dolor<sup>44</sup> se diferencia de la actitud anterior de forma abismal, al igual que el egoísmo. Se trata de encontrar el justo medio entre el bien propio y el bien común, para lo cual es necesario analizar los términos de cada cuestión cuanto resulte posible<sup>45</sup>. Un principio fundamental para ello es el del *lugar del otro*<sup>46</sup>, de enorme valor jurídico, moral y político. Presupone la igualdad de todos los hombres, de modo que puedan considerarse mutuamente como *prójimos*. Significa pasar por sobre diferencias y enemistades para comprender los móviles y las razones del adversario, de modo que el proceder ante éste sea un acto de justicia, en la medida en que estará precedido por la caridad y la comprensión. Aun en las más graves decisiones habrá de este modo una posibilidad de diálogo (*hasta donde resulte posible*), que no sustituirá a las decisiones mismas ni a las acciones.

Esta concepción acerca de la felicidad basada en el amor y la justicia como una forma de prudencia permite entender mejor lo que es la armonía, concepto clave para los temas que constituyen los objetivos del presente trabajo: La felicidad es mayor cuando la armonía es mayor. La armonía es mayor cuando la diversidad es mayor, y se reduce sin embargo a la identidad<sup>47</sup>. Se trata entonces de la unidad en la diversidad: armonía es la diversidad compensada con la identidad. Es decir, armónico es lo uniformemente desemejante. La variedad agrada, pero reducida a la unidad, proporcionada y bien dispuesta<sup>48</sup>, única forma para Leibniz de que la diversidad no genere oposición, contradicción, enemistad y pugna, en el caso humano, odio y guerra. Se trata de lograr plasmar en la sociedad y en la vida de los hombres un ideal de justicia que conjugue los esfuerzos, lime las asperezas, castigue las malas acciones e induzca las buenas, elimine las guerras y respete la diversidad, aunque procure eliminar los aspectos de ésta contrarios al respeto a la persona humana, y que pudieran generar graves conflictos<sup>49</sup>. En otras palabras, la Ciudad de Dios sobre la tierra, capaz

de lograr el máximo de felicidad, individual y común, porque supone la unidad de la multiplicidad, no sólo como totalidad, como sistema, sino también en sus diferentes ámbitos particulares (religión, gobierno, conocimiento, educación, etc.). Es decir, el máximo de armonía, y por lo tanto, la justicia universal. Los países cristianos, es decir, la Europa unificada, será el preámbulo de la cosmopolítica leibniziana<sup>50</sup>.

### **3. La Europa unificada para Leibniz: ¿problema político o problema moral?**

Que en la Europa de Leibniz no imperaba la armonía era más que evidente. Las diferencias solían considerarse, entonces, contradicciones y hasta signos de enemistad; peligro que cualquiera de las modalidades del llamado *pensamiento único* ha hecho resurgir muchas veces. La certeza del carácter único de la verdad propia del racionalismo tenía como contrapartida la del forzoso error de cuanto no coincidiera con ella. Frente a esta posición «dura» del racionalismo, que engendraría innumerables conflictos políticos y religiosos, Leibniz intentaría encontrar una solución conveniente para todos desde la perspectiva de una racionalidad «blanda»<sup>51</sup>, que no sólo admitía dos géneros de verdades, sino que sería capaz de unificar los campos y de conciliar los puntos de vista más diversos, cuyo instrumento era precisamente la ponderación de las posiciones en juego, de modo que cada una fuese analizada hasta encontrar sus elementos medulares y los posibles puntos de compatibilidad con las restantes. Todo esto sin caer en el relativismo ni aceptar la equivalencia de puntos de vista opuestos. Tolerancia controlada, cuyos límites establece el bien común.

Los conflictos entre los países europeos se habían recrudecido desde la Reforma, sin olvidar los enfrentamientos con el Islam, que pasaba a la ofensiva con el imperio otomano. Ello obligaba a su vez a tener en cuenta las posibles alianzas entre los recién explorados, o al menos, poco conocidos, territorios extraeuropeos y Europa o el adversario turco. Dentro de Europa, resaltaban, además, las permanentes medidas discriminatorias y las persecuciones contra los judíos, de modo que sus derechos quedaban muy restringidos y eran violados a menudo, y el carecer de un país propio los obligaba en muchos casos a emigrar repetidamente, sin poder considerar ningún lugar como seguro, aunque en los países islámicos su situación fuera por lo general más satisfactoria. El elemento común a todos los conflictos, si exceptuamos los dinásticos, en los que también Leibniz tomó parte activa, era su justificación religiosa. No en balde Nicolás de Cusa había titulado una de sus obras fundamentales *La paz de la fe*. Encontrar el fundamento común entre las religiones —*una religio in rituum varietate*—, a través de la

ponderación de todas ellas, podía poner fin a las guerras y enemistades, algo que seguiría de cerca J. A. Comenius, víctima de la guerra de los 30 años, y que en su escrito *El ángel de la paz* llamaría a los soberanos europeos a auspiciar un intenso trabajo ecuménico, dirigido por sabios de las tres Religiones del Libro, para limar asperezas y lograr un entendimiento pacífico, con vistas al trabajo por el bien común. En el siglo anterior, Lipsius había situado como guías de la vida civil la prudencia y la virtud<sup>52</sup>, inseparables, pues prudencia sin virtud puede devenir hipócrita malicia, y virtud sin prudencia, ingenua temeridad o pasividad. De modo que a los príncipes corresponde velar por el cumplimiento de la justicia como virtud fundamental del Estado mediante la conjugación de ley natural y leyes civiles<sup>53</sup>.

Leibniz aprovechó las reflexiones de Lipsius: no se trataba sólo de paz. Leibniz sabía bien que también podía existir paz en una situación tan represiva que nadie se atreviera a rebelarse, ni siquiera a protestar<sup>54</sup>, de modo que, con la eliminación de la libertad, la felicidad dejaría de ser posible, salvo como engaño, o la paz perpetua como *paz de los sepulcros* a la que se referiría Kant y que ha hecho correr ríos de tinta hasta hoy<sup>55</sup>. El objetivo final no debía ser por lo tanto la paz, sino, al modo de Lipsius, la justicia, gracias a la cual la paz se lograría, como consecuencia<sup>56</sup>. La justicia a su vez requiere encontrar las verdades fundamentales para la humanidad que subyacen en todas las doctrinas religiosas y filosóficas<sup>57</sup>. Paz civil y religiosa tienen como fuente común la justicia<sup>58</sup> (inseparable de la verdad) la cual, según se ha visto, constituye toda la virtud moral y es a la par la virtud política fundamental. Ambos planos —político y moral— marchan así unidos, de modo que para lograrlas, resulta necesario poner en juego los elementos morales antes presentados. Pero es necesario aún examinar si exigen una Europa unificada como la mejor de las opciones. De acuerdo con esto, cabe preguntarse también qué contexto exige la justicia, qué condiciones requiere para ser aplicada y cuáles engendra o ayuda a mantener.

#### **4. Las utopías contemporáneas sobre la unidad humana**

En los albores de la modernidad, proliferaron las utopías en Europa. Aun quienes no diseñaron un modelo de sociedad superior, buscaron establecer al menos sus bases, como ocurrió con el mencionado Cusa y en parte, con Comenius. Si se atiende a los principios religiosos, tan decisivos en la época, puede decirse que, entre los siglos XVI y XVII, se produjeron tres tipos de obras de corte utópico: el primero reúne las sociedades cristianas, en las que ningún ciudadano

profesa otra religión y en las que la vida se rige por alguna versión del principio benedictino *Ora et labora*. El caso más representativo es la *Christianopolis*, de V. Andreae, utopía luterana. En el segundo se agrupan las que admiten la diversidad religiosa, inclusive étnica, como la *Utopía*, de Moro. En el tercero, las que sustituyen la fuerza cohesionante de la religión por el poder represivo temporal (*Histoire des Sévarambes*<sup>59</sup>) y las tendientes al escepticismo. Entre las últimas, pueden citarse las *Histoires comiques* de Cyrano de Bergerac<sup>60</sup>.

Uno de los principios fundamentales de Leibniz fue no despreciar saber alguno, lo que implicaba intentar extraer lo valioso de cualquier doctrina y conciliar los puntos de vista opuestos. En el caso de las utopías, modelos de sociedades en definitiva, Leibniz apreció lo que cada una era capaz de aportar a las necesidades de Europa. Pues su proyecto perseguía, junto con la justicia y gracias a ella, aumentar el bien común, revertido en satisfacción de dichas necesidades: control pero con tolerancia; desarrollo de las ciencias pero también del espíritu; reunión de las iglesias pero respeto a las restantes religiones; educación para el cumplimiento del deber pero unido a la búsqueda de la felicidad; unión de los países europeos pero intercambios con China y contribución al progreso de los países menos civilizados. Todo esto coordinado por las Academias<sup>61</sup>.

Todas las utopías son parciales. Ninguna reúne todos los requisitos a los que aspira Leibniz, si bien algunas contienen elementos muy valiosos. Además, se refieren a una ciudad o país que ha logrado alcanzar un estado superior al resto, del cual a veces han de defenderse. En Utopía existe una vida patriarcal, imposible de sostener en la modernidad, pero, a cambio, hay orden —a costa de reglamentar todos los aspectos de la vida— y tolerancia para con las religiones basadas en el amor y la fraternidad, mientras que avanzan hacia el cristianismo por evolución natural. *Christianopolis* desarrolla el cultivo de las ciencias y la educación y prosperidad ciudadanas, pero a cambio de no permitir en su territorio ninguna otra religión ni confesión cristiana ni concederles valor alguno<sup>62</sup>, como tampoco a las controversias religiosas<sup>63</sup>. Se trata, en suma, de una sociedad basada en una uniformidad que no deja lugar a la libertad humana, si bien exalta los valores cristianos de generosidad y compasión. En el país de los sevarambos, un poder tiránico obliga a los hombres a renunciar a la propiedad privada (en otras utopías ocurre lo mismo de forma pacífica) y se evitan así los males derivados del egoísmo y la ambición. Leibniz está en contra de la supresión de la propiedad privada, lo que traería males mayores («it is not permitted to deprive the rich of their goods to accomodate the poor»<sup>64</sup>). También admite

la necesidad de la represión en casos extremos, sean puntuales o por períodos limitados, pero en modo alguno como forma estable de gobierno<sup>65</sup>. Como Bacon, Campanella, constituye las ciencias en pilares de la ciudad ideal, unidas a una religión simple y bondadosa, imitación de la vida de los primeros cristianos, mientras que Bacon añade la tolerancia hacia el judaísmo y hacia los extranjeros que lleguen en son de paz. No por gusto Cyrano de Bergerac, también defensor de las ciencias modernas, rendirá homenaje al primero en sus *Histoires comiques*.

Leibniz consideraba que todo en el universo tiende hacia la perfección, que es un proceso y no un estado, que en el ámbito humano debe conducirse sabiamente. Por eso todas las utopías le parecen parciales: describen estados definitivos, no hay otros superiores, la historia se detiene, si bien con numerosas ventajas para los hombres. Pero no puede haber en ellos felicidad, que supone un continuo progreso hacia formas superiores de conocimiento y de vida, cosa imposible de lograr sin libertad ni justicia<sup>66</sup>. Por eso cree que se trataría de mundos muy inferiores al nuestro<sup>67</sup>. Eliminar radicalmente el mal moral, o siquiera reducirlo al mínimo, si fuese posible, daría como resultado un mundo con menor riqueza y capacidad evolutiva que aquel en el que vivimos, pues muchas veces el mal se convierte en una vía hacia el bien. Pero Leibniz sabía también que los sueños utópicos no están muy lejos de las más audaces hipótesis científicas: admitir la teoría sobre la pluralidad de mundos, al menos como posibilidad, obliga a admitir las utopías como reflexiones sobre los caminos posibles hacia la realización de la Ciudad de Dios sobre la tierra, vale decir para Leibniz, una teopolítica que culmina en cosmopolítica. Y el ejercicio de la prudencia no sólo obliga a ponderar todas las opciones existentes y posibles, sino a buscar soluciones políticas acordes con esta posición.

Una cualidad similar a la prudencia es posible en un individuo movido por fines egoístas, pero en ese caso, las pasiones derivadas del egoísmo tornan esa prudencia, que podría considerarse perversa por cuanto deja de estar en función del bien<sup>68</sup>, en puro espíritu calculador y termina volviéndose contra sí misma. No hay que olvidar que no hemos nacido para nosotros mismos, sino para los demás<sup>69</sup>, de modo que, claudicar implica convertirse en un monstruo, en una amenaza para el resto de los hombres<sup>70</sup>, algo especialmente grave en un político. Prudencia y ponderación poseen un doble carácter: moral y político, y por este camino transitarán las virtudes en general. La cosmopolítica leibniziana exige príncipes ilustrados y en general, hombres justos —sabios capaces de ejercer la caridad<sup>71</sup>— para ser instaurada o construida, pues los ciudadanos

justos, que al menos han de ser hombres prudentes, serán formados mediante la educación<sup>72</sup>.

### **5. Ecumenismo e irenismo: premisas y dificultades**

Desde el inicio de la Reforma, la Iglesia romana había acusado a Luther de romper la unidad de la Iglesia. Esto no era cierto, pues ya en el siglo XII había tenido lugar el primer cisma, al separarse la Iglesia oriental de la occidental y tomar el nombre de Iglesia Ortodoxa, predominante en Grecia y más tarde en la mayoría de los países eslavos. En Polonia, sin embargo, siempre amenazada por los países cercanos, en especial Rusia, no había conseguido casi nada, y poco la Reforma. Los países fieles a Roma lo habían logrado a costa de la violencia contra los protestantes de todo sello. La tolerancia hacia otras concepciones religiosas nunca había sido el lado fuerte de la Iglesia romana: los judíos europeos sufrían periódicamente todo tipo de discriminaciones y de medidas represivas, tendientes a las conversiones forzosas, y con menor intensidad, ocurría otro tanto con los musulmanes. Esto sin olvidar las persecuciones contra los herejes y presuntos hechiceros. Durante los siglos XVI y XVII los monarcas europeos fieles a Roma habían intentado —a veces logrado— eliminar de sus territorios a las comunidades protestantes, e inclusive atacar los países que habían abrazado alguna rama de la Reforma, so pretexto de defender la verdadera fe.

Una Europa unida no podía lograrse con todas estas disensiones, de consecuencias crueles y políticamente nocivas por lo general. Pero tampoco era deseable —salvo para Roma— un retorno incondicional de las iglesias existentes a la romana, tal y como se presentaba después del Concilio de Trento, y el caso de España estaba bien a la vista. Leibniz a menudo expresa, sea en forma de críticas o de ironías, su oposición a una concepción de la religión tan represiva para con las ciencias, el pensamiento creador y para con otras religiones, estimuladora además de todo tipo de visionarios místicos, a los que no dejaba de acusar y condenar<sup>73</sup>, si lo creía necesario. Pero recuperar la unidad de los primeros tiempos del cristianismo resultaba importante, si se trataba de *unidad en la diversidad*, siguiendo a los calixtinos; es decir, unidad en lo esencial de la doctrina que admitiera la diversidad de ritos y de interpretaciones. La solución para el problema estaba en el principio irénico de N. de Cusa, aplicado no sólo a diferentes religiones, sino también a las Iglesias cristianas: *una religio in rituum varietate*. Leibniz había señalado que la causa del cisma no era la discrepancia doctrinal, sino la falta de caridad<sup>74</sup>. En ésta subyace el egoísmo.

Sin generosidad y caridad no habrá una actitud dispuesta a buscar una verdad esencial, más allá de la disparidad de interpretaciones, que permita la reunión de las iglesias.

Están además las restantes religiones, cuyos fieles merecerían también la condición de ciudadanos, de la que a veces disfrutaban en sus países de origen, pero no en Europa, lo que ocurría especialmente con los judíos. No sólo en el cristianismo se alcanza la salvación, si bien Leibniz lo considera la religión superior<sup>75</sup>, debido a que sólo éste ha conseguido unir plenamente metafísica y moral, de modo que su fe está basada en la razón<sup>76</sup>. Su predecesor, el judaísmo, avanzó siempre hacia esto, pero el proceso habría culminado en la vida y predicación de Jesucristo, según las iglesias cristianas, idea compartida por Leibniz<sup>77</sup>. No ha de rechazarse el Islam, aunque resulte inferior al judaísmo y al cristianismo, porque es un tipo de religión natural, monoteísta, que parece tener —según Leibniz— muchos valores y principios asimilados de las dos religiones precedentes<sup>78</sup>, aunque Leibniz no parece haberse formado una opinión definitiva acerca de éste, sobre todo por no disponer de sus textos fundamentales. Y a las tres religiones del Libro se incorpora, según numerosos misioneros en China, el confucianismo, opinión compartida por Leibniz y expresada por él varias veces<sup>79</sup>. Pues lo considera deudor de los patriarcas hebreos<sup>80</sup> y por conservar y poner en prácticas sus doctrinas, poseedor de una valiosa teología natural<sup>81</sup>.

Desde el punto de vista político, el irenismo tiene otros fundamentos para Leibniz. La religión cristiana, además de ser la más elevada, es también la mayoritaria en Europa, aunque esté fragmentada en confesiones diversas. El judaísmo le sigue. Ambas tomaron parte en la formación y desarrollo de Europa. No pasaba eso con el Islam, de influencia mucho menor, desigual y más tardía. Pero su importancia, como enemigo de la cristiandad en la Edad Media, como atacante con pretensiones de conquista en la modernidad, no podía ser menospreciada.

Pese al parentesco entre las tres religiones del Libro, no puede desconocerse su mutua enemistad, muy explicable por las actitudes históricas asumidas, pero generadora de innumerables problemas. El judaísmo en particular no era causante sino objeto de represiones<sup>82</sup>. La proclamación de Zabbetai Zevi como Mesías había sido un movimiento religioso, criticado además con fuerza por autoridades judías de la época<sup>83</sup>, no precisamente una rebelión contra los príncipes europeos, aunque fuera vista con temor y atacada en algunos lugares, siempre dirigida a reivindicar los derechos del pueblo judío, entre ellos a poseer un Estado. Nunca fue visto con suspicacia por Leibniz, quien en cambio no duda ante la necesidad de derrotar al

invasor islámico de Europa, pero no deja por eso de informarse sobre las características de una religión muy considerada por Comenius (*Consultaio Catholica*) con la que en el futuro tal vez podría establecerse un diálogo<sup>84</sup>.

Por lo pronto, había dos hilos políticos: las posibles alianzas de los países no europeos con los islámicos, y las guerras internas en Europa. China poseía una rica tradición de reflexión acerca de la armonía, de carácter sincrético, aunque en tiempos de Leibniz se atribuyera exclusivamente al confucianismo. La idea de la unidad de múltiples elementos diversos como la base del equilibrio y la prosperidad en la vida humana, en la naturaleza y en el imperio, en consonancia las tres formas entre sí, se complementa con la noción de justicia como *lo medio*, el evitar extremos y corregir las inclinaciones hacia estos en la vida individual y en el Estado, que garantiza el orden concordante con el llamado *mandato del Cielo*, que en el hombre se manifiesta como razón. El cumplimiento de estos principios ha de ser garantizado por el Emperador, lo que explica que entre los deberes de éste se halle el de conocer profundamente los libros sagrados, las artes y velar por el correcto orden de los sacrificios, según la época del año, la casta social y la condición de cada hombre. El atribuir a estas concepciones un carácter racionalista que no tenían —pues la importancia de la racionalidad humana se complementaba con aspectos del universo expresables tan sólo metafóricamente— hizo que Leibniz las sobrevalorara y considerara equivalentes a las suyas propias.

Pero China no sólo merecía ser estudiada a causa de su acervo filosófico y de su teología natural, sino de su condición de potencia. Esa es una de las razones por las que Leibniz propone el envío de misiones protestantes a China y a otros países, con lo que podría atenderse a ambas cuestiones a la vez. Dichas misiones tendrían distintos cometidos: evangelizar, educar y civilizar en el caso de los países más primitivos; aprender, enseñar y dialogar —todo esto sobre conocimiento y política— en casos como el de China. Todo ello, además de evangelizar. Pues si el confucianismo, tal y como los misioneros partidarios del llamado acomodacionismo y Leibniz lo veían, se había derivado de las enseñanzas de los patriarcas bíblicos, ¿estaría al nivel de las grandes religiones monoteístas?

Leibniz no está en condiciones de ofrecer una respuesta concluyente, pero resulta fácil inferir esta posibilidad, que deja bien sentada, hasta llegar a pedir intercambios de misioneros entre Europa y China. La posibilidad de salvación de los paganos había sido ya defendida, y Leibniz conocía y valoraba importantes obras sobre el tema<sup>85</sup> entre las de la época, las de La Mothe Le Vayer<sup>86</sup>, quien trataba el paganismo griego y parte del romano de la época anterior a

Cristo y a algunos contemporáneos de éste y a Confucio, pero no cerraba la puerta para que, en oposición a la tesis de algunos protestantes como Calvino, fueran incluidos pueblos que en la actualidad profesaran otra religión. En cualquier caso, la cuestión de la salvación de los paganos es posible para Leibniz a partir de dos argumentos: la bondad divina y una actitud de perfecto amor a Dios por parte del pagano virtuoso. En el caso de otras religiones monoteístas, habría que precisar más, pues no sería posible tildar de paganos a los judíos. Las mencionadas razones, unidas a la posesión de las llamadas *semillas del Verbo*, justificarían su salvación. En el del Islam, Leibniz no se pronuncia de forma tajante, probablemente por no tener ideas concluyentes sobre dicha religión, como ya se ha observado. Si bien lo deseable sería reunir a todos algún día en una iglesia cristiana como la que Leibniz aspira a recuperar, no hay motivos, salvo nada menos que la seguridad de Europa, para relegarlos, perseguirlos o condenarlos, sin contar con que su conversión requeriría de los esfuerzos mancomunados de todos los cristianos, cosa que no parecía factible en mucho tiempo, como muestran los trabajos de Leibniz para la reconciliación de las iglesias, con pocos resultados.

El problema principal vuelve a ser la desunión de las confesiones cristianas. La Iglesia romana sólo aceptaba la unión como reintegración de todas las demás iglesias a su autoridad, previo arrepentimiento de sus herejías y rebeliones por parte de éstas, obstáculo con el que tropezó Leibniz a lo largo de toda su vida y que impidió que las negociaciones ecuménicas fueran más lejos. Pese a las opiniones de ciertos teólogos católicos, que podrían haber ayudado a zanjar las cuestiones más espinosas<sup>87</sup>, lo que concordaba con la idea, elaborada por Leibniz en 1677-78 acerca de la razón como supremo juez de las controversias<sup>88</sup>. Cuando la autoridad se antepone a la razón, las controversias persisten y aun se complican por razones prácticas. La recta razón es la prudencia en el obrar<sup>89</sup>, y sin ellas no hay justicia, lo que excluye en este proceso el empleo de una coerción basada en la autoridad y exige la aplicación consecuente del principio del *lugar del otro*, como un paso decisivo en la ponderación de las dificultades de la reunión, paso fundamental para lograr una Europa unida.

Leibniz ponderaba la posibilidad de una iglesia cristiana unificada con ramas relativamente autónomas para mantener sus ritos y ciertas opiniones teológicas<sup>90</sup>, en las que no sólo se insertarían protestantes y ortodoxos, sino cualquier teólogo que, dentro del espíritu del cristianismo, hiciera sus propias interpretaciones y reflexiones sobre los principios, las que deberían someterse a discusión en el

seno de la Iglesia, pero sin anteponer la autoridad ni amenazar con la excomunión o las prohibiciones, salvo en casos extremos.

Esto ayuda a entender, entre otras razones, que Leibniz no esté del todo conforme con el proyecto para la unificación europea del abate Castel de Saint Pierre, con la Iglesia romana como suprema autoridad espiritual (lo que da motivos para temer una paz sin libertad) y un sistema federativo como forma de gobierno. Leibniz aspira a un imperio regido por un monarca absoluto que, con justicia —caridad del sabio— y prudencia, rija y coordine la diversidad europea y sepa mantener la armonía solucionando los conflictos con el menor uso posible de la fuerza y el mayor de la discusión y la persuasión. También aquí hay utopía. ¿Es humanamente posible que exista un príncipe con poderes absolutos capaz de no utilizarlos para su propio engrandecimiento, o que, de no ceder a su beneficio personal, se deje arrastrar por opiniones religiosas o políticas devenidas en fanatismo? Es casi imposible hallar un ejemplo así en la historia, aunque se persista en la idealización de grandes figuras del pasado, como también hace Leibniz<sup>91</sup>, y se tenga más o menos cercano en el tiempo un monarca de tantas luces como el emperador Rodolfo II.

Leibniz no desconoce esa realidad. Hábil político, siempre soñó con los pies en la tierra, y sus escritos sobre la guerra, los problemas fronterizos y la administración de los *Länder* lo demuestran. Acepta que la represión y hasta la guerra pueden ser necesarias en favor del bien común, cuando éste peligra, sea por desorden interno o por agresiones externas; pero en condiciones no extremas, ese bien común no puede basarse en la homogeneidad de ningún tipo ni sacrificar el bien particular. Es por eso por lo que, en su *prima facie* desconcertante escrito *De insula utopica*<sup>92</sup>, admitirá esa justicia vinculada al terror que rechaza para los países más evolucionados, no sólo se refiere a Europa, pues al menos China estaría incluida entre éstos. Se trata de impedir a quienes poseen nociones morales imperfectas que sigan adelante con costumbres que amenazan la vida o la integridad del resto de los hombres, como los sacrificios humanos, la antropofagia o el incesto. No son justas por cuanto atentan contra la integridad de inocentes, y no han de ser toleradas. Podrá ser admirable el valor con el que las víctimas afrontan estos actos<sup>93</sup>, pero quienes poseen normas más elevadas de vida tienen el deber de impedirlos con la menor violencia posible, situándose siempre previamente en el lugar del otro, supremo principio moral que les permite entender por qué actos tan repudiables pueden considerarse normales o convenientes por parte de quienes viven y piensan de forma muy primitiva. Esto, sin olvidar la obligación de educar en normas más elevadas a

dichos pueblos, de cuya capacidad para evolucionar no duda<sup>94</sup>. Si Europa posee la verdadera fe, y con ella la moral más elevada, las ciencias más desarrolladas y los sistemas políticos superiores, debe constituirse en guía de la humanidad, según Leibniz, y ello sería la condición para establecer una cosmopolítica que llevara a esta humanidad unida a la evolución constante, es decir, hacia la felicidad<sup>95</sup>. Los principios éticos, asumidos y practicados por los individuos, constituyen la base del ideal político leibniziano.

Estas tareas eran (son) urgentes para el bien de Europa, y a la larga, de toda la humanidad. Pero acometerlas exigía esfuerzos ingentes. La sola fundación de una Academia de Ciencias, cuyo papel en este proceso era decisivo, costó a Leibniz muchos años de negociaciones y postergaciones, y al final las intrigas se la arrebataron de las manos. La transformación de Europa de acuerdo con el ideal leibniziano de justicia<sup>96</sup> exigía una actitud moral y una objetividad de pensamiento poco frecuentes, sobre todo en el caso de los príncipes, aunque no estuviese plenamente desarrollada, pues la caridad y la sabiduría crecen o disminuyen según el interés que se ponga en ello.

En nuestros días son mayormente los intereses económicos y políticos los que rigen el proceso de unificación de Europa. La sola mención de los principios morales que deben presidirlo, y más aun, de sus raíces religiosas y culturales, hundidas en la tradición, según creían los precursores como Comenius y Leibniz, parece indeseable a los ojos de muchos, o es sustituida por ideologías, reacciones viscerales y consignas («all will be just, if they succeed»<sup>97</sup>), sin faltar omisiones y distorsiones, lo que coincide con la explosión de los nacionalismos y fundamentalismos y el renacimiento de antiguas ambiciones, enemistades y divisiones, entre países y zonas más amplias, o el surgimiento de algunas que Leibniz no pudo conocer, por cuanto faltaba algún tiempo para que las trece colonias inglesas se convirtieran en una gran potencia. Por más que algunos abominen de las lecciones de la historia, figuras como Leibniz esperan a que sus aportes sean actualizados y justamente aplicados.

#### Notas

---

<sup>1</sup> La comparación que más abunda sin embargo es la que establecen entre nuestra época y la Edad Media autores como N. Berdiáev (*Una nueva Edad Media. Reflexiones sobre los destinos de Rusia y Europa*. Barcelona, 1932), B.W. Tuchman (*Un lointain miroir: le XIVème siècle de calamités*. Paris, 1979), U. Eco («La nueva edad media». En: U. Eco y otros: *La nueva edad media*. Madrid, 1984) y A. Minc (*Le nouveau moyen âge*. Paris, 1993). Obsér-

vese empero que la idea de la Europa unificada en su forma moderna comenzó a elaborarse en el siglo XVI y que el Irenismo constituye una excepción en la Edad Media, como en el caso de R. Llull (*Le livre du gentil et des trois sages*, ed. A. Llinarés. Paris, 1966). Hasta entonces, Europa nunca se había visto amenazada en su propio territorio, como sí ocurrió en los inicios de la modernidad, y, si bien el primer cisma cristiano había tenido lugar en el siglo XII, con la separación de la Iglesia Oriental, llamada desde entonces Ortodoxa, no se habían producido guerras entre los países europeos como consecuencia de esto.

- <sup>2</sup> Un importante matiz diferencial entre ambas épocas consiste en el renacimiento del antijudaísmo en Europa y en el sector islámico, que hoy ocupa un espacio en Occidente (en otros casos, su recrudescimiento), aunque en los países occidentales no existen leyes discriminatorias desde el final de la 2ª guerra mundial. Esto, sin olvidar la existencia de Israel. Cf. J. Carmichael: *The Satanizing of the Jews*. New York, 1993; G. Perédnik: *La Judeofobia: cómo y cuándo nace, dónde y por qué pervive*. Barcelona, 2001. Sobre el Islamismo, cf. R. Stolz: *Kommt der Islam? Die Fundamentalisten vor den Toren Europas*. München, 1997.
- <sup>3</sup> A. Glucksmann analiza éste y otros factores en *Ouest contre Ouest*. Plon:Paris, 2003.
- <sup>4</sup> En nuestros tiempos, la invasión del relativismo moral en sus distintas modalidades ha llegado a proponer la sustitución de la tolerancia y la consiguiente convivencia de distintas formas de pensamiento en sociedades en las que prima una tendencia general, por un *multiculturalismo*, en el que todas serían equivalentes, lo que ignora la incompatibilidad entre algunas de ellas, admite unilateralmente para Occidente prácticas ajenas a éste y llegaría a hacer peligrar la democracia. Cf. G. Sartori: *La sociedad multiétnica*. Madrid, 2001.
- <sup>5</sup> Leibniz se refiere con frecuencia a este problema, sobre todo en los N.E. y la Teodicea, y son especialmente notables sus escritos sobre China.
- <sup>6</sup> Más adelante será necesario referirse a la evangelización, terreno en el que el bloque protestante se hallaba en desventaja, y de las diferencias entre los territorios poco desarrollados, como gran parte de Iberoamérica, y los muy desarrollados, como China.
- <sup>7</sup> D.N., p. 56. Los textos a los que se hace referencia aparecen en la edición en inglés de P. Riley (véase la bibliografía más utilizada, al final).
- <sup>8</sup> D.N., p. 56.
- <sup>9</sup> D.N., p. 63.
- <sup>10</sup> D.N., p. 63.
- <sup>11</sup> D.N., p. 63. Cfr.: N.E. IV, VIII, 5, p. 372.
- <sup>12</sup> D.N., p. 65.
- <sup>13</sup> Cf. *Ad stateram iuris de gradibus probationum et probabilitatum (1676?)*: AA, VI, 4 A, pp. 440-441.
- <sup>14</sup> Cf. *Mars christianissimus*. En: De Salas (2001), pp. 247-274 (también en Riley).
- <sup>15</sup> «Ces princes assez autorisés non seulement par leur mérite mais encore pour le bonheur, c'est-à-dire par la Providence, sont fort rares. J'en ai familièrement connu d'infiniment éclaires, mais ils n'étaient ni assez puissants, ni assez dégagés....» (A,VI,4, p.693).

- <sup>16</sup> Es harto conocido que la amenaza constituida por Luis XIV dio lugar, en la juventud de Leibniz, a su *proyecto egipcio*, con el doble propósito de llevar a dicho monarca a enfrascarse en otros empeños y combatir al enemigo islámico. Cf. P. Ritter: *Leibniz' ägyptischer Plan*. Darmstadt, 1930.
- <sup>17</sup> Sobre la noción de bien común: P. Riley: «Leibniz and the Idea of the Common Good». *Actas*, pp. 357-364. Sobre los términos de la cuestión: M. del Sol de Mora: «Leibniz: bien individual-bien común». *Actas*, pp. 351-356.
- <sup>18</sup> D.N., p. 120.
- <sup>19</sup> D.N., p. 121.
- <sup>20</sup> D.N., p. 121.
- <sup>21</sup> D.N., p. 119.
- <sup>22</sup> D.N., p. 63.
- <sup>23</sup> Cf. A. Heinekamp: «Das Glück als höchstes Gut in Leibniz' Philosophie». Firenze, 1989.
- <sup>24</sup> D.N., p. 57.
- <sup>25</sup> Cf. De Salas, p. 135.
- <sup>26</sup> D.N., p. 80.
- <sup>27</sup> Cf. Aristóteles: E.N., V, 1,1129 b, p. 238. Hay otras influencias que no podemos analizar aquí, como las de Cicerón y de algunos Padres de la Iglesia.
- <sup>28</sup> Cf. D.N., pp. 30 ss.
- <sup>29</sup> N.E., IV, VIII, 12, p. 373. Cf. Aristóteles: E.N., V, 1, 1130, p. 239.
- <sup>30</sup> No concordamos con la opinión de Grua, quien interpreta a Leibniz en términos aristotélicos, pues considera que la justicia universal leibniziana sacrifica al individuo, aunque se producen en efecto, casos extremos, cuya solución se desconoce y hace necesario apelar a otros medios para poner al menos un fin provisional a la disputa, como señala Leibniz en el opúsculo *De casibus perplexibus*. A.A., VI, I, pp. 233-256.
- <sup>31</sup> *Discours* (2000), 67. *Discours* (2002), p. 102.
- <sup>32</sup> Leibniz formula su ideal del sabio en la obra de 1679 *Conversation du Marquis de Pianesse et du Pere Emery*.... A.A. VI, 4, C, p. 2245-2283.
- <sup>33</sup> No entramos aquí en la discusión acerca del posible perdón de Judas, citado como ejemplo de máximo pecador.
- <sup>34</sup> Leibniz examina la idea del perdón al final de los tiempos, sustentada inclusive por correspondencias suyos, y la de los castigos eternos, que ciertos autores consideran contrarios a la justicia divina y cómo estos serían posibles. Cfr.: Fichant, pp. 95-97.
- <sup>35</sup> Cf. Théod., I, 10, p. 109.
- <sup>36</sup> Cf. Théod., II, 369, 412; La cause de Dieu, 90.

- <sup>37</sup> Un argumento que complica esta dificultad es que en Génesis 4, 15, se dice que el Creador puso una señal en Caín para que no fuese muerto por cualquiera que lo hallase, de modo que el maldito por fratricidio encuentra la misericordia divina, que detiene la justicia humana.
- <sup>38</sup> Cf. Mateo 26, , 24; Leibniz se refiere a esto en D.M., 30, y llega a decir que no hay explicación para hecho así *en este mundo*.
- <sup>39</sup> Cf. D.N., pp. 31, 57,
- <sup>40</sup> D.N., p. 64.
- <sup>41</sup> Leibniz escribe sobre esto: «Luchamos contra otro no a causa de nuestra mutua aversión, sino a causa de nuestra utilidad». D.N., p. 65. Esta definición no sería válida en las guerras religiosas y raciales, y en general, en los conflictos de civilizaciones, tanto en la época de Leibniz como en nuestros días.
- <sup>42</sup> D.N., p. 78.
- <sup>43</sup> D.N., pp. 78-81. Sobre esto: T. Ausín y L. Peña en: «Derecho y bien común en Leibniz (Una apología de la fraternidad)». *Actas*, pp. 320-339.
- <sup>44</sup> Leibniz rechaza, o al menos ve con grandes reservas, las ideas sobre la mortificación y su sentido místico, propias del catolicismo, en lo que coincide con la mayoría de los protestantes. Cf. N.E. IV, XIX, 16, pp. 437-438.
- <sup>45</sup> Es bueno recordar que el pensamiento chino, en especial el confucianismo, fascinó a Leibniz, entre otros aspectos, por la doctrina de la armonía y del justo medio, aunque, a su juicio, imperfectas, lo que plasma en el *Discours* (2002), pp.67, 91,38.
- <sup>46</sup> Cf. *La place d'autrui*. A.A., IV, III, pp. 903-904.
- <sup>47</sup> D.N., p. 111.
- <sup>48</sup> D.N., p. 122.
- <sup>49</sup> En *Teodicea*, 256-258 y en los N.E., Leibniz se admira ante ciertas capacidades de algunos pueblos poco desarrollados, como la salud y la resistencia al dolor, y propone intentar lograrlas para los europeos, pero deja siempre bien sentado que el fin último consiste en ganarlos para el cristianismo, sin «respetar» aquellas costumbres que atentan contra la moral más elevada. No estamos de acuerdo por ello con la idea de Leibniz como precursor del multiculturalismo expuesta por C. Roldán en «Las raíces del multiculturalismo en la crítica leibniziana al proyecto de paz perpetua». En: J. Arana y J.A. Nicolás (eds.): *Saber y conciencia*. Granada, 1995, pp. 369-394. Dicha doctrina identifica lo que Leibniz diferencia cuidadosamente (justicia y derecho) y considera que lo que es justo en una sociedad puede no serlo en otra. Leibniz observa a ese respecto: «if we wanted to stop merely at the *ius strictum*, the American cannibals would have a right to eat their prisoners». Riley, p. 63. Su doctrina nos parece más bien precursora de lo que Sartori llama *sociedad multiétnica*.
- <sup>50</sup> Cf. A. Robinet: «La ciudad leibniziana de las artes y las ciencias (Teopolítica, Geopolítica y Cosmopolítica)». *Actas*, pp. 365-377.
- <sup>51</sup> Sobre esta cuestión, defendida por M. Dascal y Q. Racionero en varios congresos, véase el

Prefacio inédito a la edición que ambos preparan de textos de Leibniz sobre controversias. Agradezco al Prof. Racionero el haberme permitido consultarlo.

- <sup>52</sup> Cf. Lipsius, p. 9.
- <sup>53</sup> Cf. Riley, pp. 85 ss.
- <sup>54</sup> Cf. Robinet (2001), pp. 32 ss.
- <sup>55</sup> La historia mostró con creces que esto era posible a través de las dictaduras comunistas y de otros sellos, y con el problemático pacifismo desde Gandhi hasta los actuales enfrentamientos y/o connivencias con el terrorismo islámico.
- <sup>56</sup> Al referirse en 1715 al proyecto para la paz perpetua europea del Abbé Castel de Saint Pierre, Leibniz lo elogia pero en ningún momento lo estima posible fuera de Europa, cuyos valores morales hacen posible la implantación de Tribunales cuyos pronunciamientos sean respetados. Las críticas de Leibniz se dirigen a la necesidad de que todas las partes sean escuchadas y tomadas en cuenta. Se trata de ajustar la ley al derecho, lograr la justicia, de lo que surgirá una paz duradera. Cf. Riley, pp. 50, 178-184; Wollgast, pp. 753-758; Robinet (2001), pp. 55-58.
- <sup>57</sup> Cf. Wenchao Li: «*La verité est plus repandue qu'on en pense*. Leibniz' Abhandlung über die chinesische Philosophie im Kontext der europäische China-Rezeption». L.u.E., I, pp. 436-442; Wollgast, pp. 173-178.
- <sup>58</sup> Cf. Robinet (2001), pp. 171 ss.
- <sup>59</sup> Obra de Denys Varaisse D'Allais (¿1635-1685?), fue publicada primero en inglés en Londres, 1675, bajo el título de *The History of Sevarites*, y después en francés en Paris, 1677.
- <sup>60</sup> Incluimos las obras de Cyrano entre las utopías aunque no se proponen mostrar una sociedad mejor como algo posible, aun en los casos en los que lo parece, sino precisamente que dicha sociedad ni existe ni existirá, al menos mientras el hombre siga siendo lo que es. Cfr. Wollgast, p. 285.
- <sup>61</sup> Cf. L. Rensoli: «Las ciencias y las instituciones científicas según Leibniz». *Actas*, pp. 279-296.
- <sup>62</sup> Cf. Andreae, pp. 192-193, 199, 229. Se trata del exclusivismo religioso del ala más radical de la Reforma.
- <sup>63</sup> Cf. Andreae, p. 202.
- <sup>64</sup> Riley, p. 64.
- <sup>65</sup> Cf. Robinet (2001), pp. 19, 25.
- <sup>66</sup> Cf. NE, II, XXI, 51, 54.
- <sup>67</sup> Cf. Théod., I, 10, p. 109.
- <sup>68</sup> Cf. De Salas, pp. 126, 370.
- <sup>69</sup> Cf.: Discours sur la générosité. FC-1.

- <sup>70</sup> *Ibíd.*
- <sup>71</sup> Cf. Leibniz: «Memoire pour les personnes éclairées et de bonne intention», 24-25. FC-1. También en Riley, p. 109. C. Roldán: «El ideal del sabio en la construcción de la Europa moderna». *Actas*, pp. 378-388.
- <sup>72</sup> Cf. N.E., IV, XX, 2-3, pp. 438-439; IV, XXI, 1, p. 453.
- <sup>73</sup> Cf. N.E., IV, XIX, 15, p. 436; IV, XX, 11, p. 443.
- <sup>74</sup> Cf. Carta a Pellisson de octubre de 1690. A.A., I, VI, pp. 115-121.
- <sup>75</sup> Cf. Théod., Préface, pp. 25 ss.
- <sup>76</sup> Cf. N.E., IV, XVII, 23, p. 426.
- <sup>77</sup> Cf. Théod., Préface, pp. 26-27.
- <sup>78</sup> Cf. Carta a La Croze de diciembre de 1706. Dutens V, pp. 479-484. D. Berlioz: «Les fondements métaphysiques de la concorde religieuse». L.u.E., II, pp. 35-42.
- <sup>79</sup> Cf. L. Rensoli: «Introducción al Discours, pp. 61-75, 86-105; Cook-Rosemont: Introd.
- <sup>80</sup> Cf. Discours, 24a, 32, 37.
- <sup>81</sup> Cf. Discours, 3, 31.
- <sup>82</sup> Como excepción puede consignarse el hecho de que en 1657 los judíos fueron reconocidos como ciudadanos de la República Holandesa.
- <sup>83</sup> Jacob Sasportas, que fue rabino en las comunidades de Londres, Hamburgo y Liorna, fungió como tal en Amsterdam a fines del siglo XVII, y adoptó una postura fuertemente crítica hacia el movimiento mesiánico de Sabetai Zevi, que repercutió sobre todo en las comunidades sefardíes en sus años de mayor auge (1665-66).
- <sup>84</sup> Sobre Leibniz y el Islam se extienden Cook y Rosemont en su Introducción.
- <sup>85</sup> Cf. N.E., IV, XVIII, 9, p. 429.
- <sup>86</sup> Vayer, Première Partie. Leibniz se refiere a esta obra en N.E., IV, XVIII, 9, p. 432. También considera al autor en Théod., II, 253-254, a propósito de los papeles que toca al hombre desempeñar en la vida. Cfr.: Waldhoff:
- <sup>87</sup> El jesuita Gretser proponía, para la solución de las controversias religiosas sin solución, la creación de nuevos artículos de fe, aceptables toda vez que la Iglesia contaría con la asistencia del Espíritu Santo.
- <sup>88</sup> Cf. *De iudice controversiarum*. A.A., VI, IV-C, pp. 2155-2163.
- <sup>89</sup> Cf. De Salas, p. 126.
- <sup>90</sup> Cf. Carta a Pellisson de octubre de 1690, ed. cit.
- <sup>91</sup> Cf. N.E., IV, VI, 20, p. 334.
- <sup>92</sup> Cf. A.A., IV, I, pp. 408-410.

- <sup>93</sup> Cf. Théod., II, 257, 260; N.E., I, II, 9, p. 86.
- <sup>94</sup> Cf. N.E., III, VI, 36, pp. 281-282; IV, III, 20, p. 334.
- <sup>95</sup> Cf. Rensoli, pp. 106-111.
- <sup>96</sup> Cf. Riley, pp. 59-61 donde se discuten los grados de extensión y aplicación de la justicia; A. Robinet: «La ciudad leibniziana de las artes y las ciencias (Teopolítica, geopolítica y cosmopolítica)». *Actas*, pp. 365- 377.
- <sup>97</sup> Riley, p. 47.

#### Bibliografía más utilizada y abreviaturas

- A.A.(Akademische Ausgabe): G. W. Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Darmstadt, 1923 ss., Leipzig, 1938, Berlin, 1950 ss.
- Actas: *Actas del Congreso Internacional Ciencia, tecnología y bien común: la actualidad de Leibniz*. UPV. Valencia, 2002.
- Andreae: J.V. Andreae: *Christianopolis*. Ed. de E. García Estébanez. Madrid, 1996.
- Aristóteles: *Ética Nicomáquea. Ética eudemia*. Introducción por E. Lledó Iñigo. Trad. y notas por J. Pallí Bonet. Madrid, 1985. La *Ética Nicomáquea* se citará como E.N.
- Cook-Rosemont: G. W. Leibniz: *Writings on China*, translated, with an Introduction, Notes and Commentaries by D. Cook & H. Rosemont. Chicago and La Salle: Open Court, 1994.
- De Salas (2001): G. W. Leibniz: *Escritos de filosofía jurídica y política*. Madrid, 2001.
- Discours (2000): G. W. Leibniz: *Discurso sobre la teología natural de los chinos*. Traducción, introducción y notas por L. Rensoli Laliga. Buenos Aires, 2000.
- Discours (2002): G. W. Leibniz: *Discours sur la théologie naturelle des chinois*, hrsg. und mit Anmerkungen versehen von Wenchao Li und Hans Poser. Frankfurt am Main, 2002.
- DM: G. W. Leibniz: *Discours de métaphysique. Monadologie*. Ed. établie, présentée et annotée par M. Fichant. Gallimard:Paris, 2004.
- DN: G. W. Leibniz: *Los elementos del derecho natural*. Estudio preliminar, trad. y notas de T. Guillén Vera. Tecnos. Madrid, 1991.
- Dutens: G. W. Leibniz: *Opera Omnia*, ed. L. Dutens, 6 T. Genevae, 1768.
- Fichant (ed.): G. W. Leibniz: *De l'horizon de la doctrine humaine. Apokatástasis Pánton (La restitution universelle)*. Textes inédits, traduits et annotés par M. Fichant. Paris, 1991.
- Grua-1: G. Grua: *La Justice humaine selon Leibniz*. New York-London, 1985.
- Grua-2: G. Grua: *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*. New York-London, 1985.

- 
- L.u.E. I y II: *Leibniz und Europa. VI Internationaler Leibniz-Kongress. Vorträge, I-II*. Hannover, 1994.
  - Lipsius: J. Lipsio: *Políticas*. Estudio preliminar y notas de L. Peña Echeverría y M. Santos López. Trad. de B. de Mendoza. Madrid, 1997.
  - NE: G. W. Leibniz: *Nuevo Tratado sobre el entendimiento humano*. Trad. de E. Ovejero y Mauri. Introducción de L. Rensoli Laliga. Ed. de Ciencias Sociales. La Habana, 1988.
  - Rensoli: L. Rensoli: «Über das Ideal des philosophischen Lebens bei G.W. Leibniz». *Studia Leibnitiana*, Bd.XXIV/1 (1992), pp. 101-111.
  - Riley: Leibniz: *Political Writings*. Translated and edited with an Introduction and notes by P. Riley. Cambridge University Press, 1988.
  - Robinet (ed.): *Correspondance G. W. Leibniz—Ch. I. Castel de Saint-Pierre*, éditée intégralement selon les manuscrits inédits des bibliothèques d’Hanovre et de Göttingen par A. Robinet. Paris, 1995.
  - Robinet (1994): A. Robinet: *G. W. Leibniz: le meilleur des mondes par la balance de l’Europe*. Paris, 1994.
  - Robinet (2001): A. Robinet: *Justice et terreur. Leibniz et le principe de raison*. Paris, 2001.
  - Théod.: *Essais de Théodicée*, ed. par J. Brunshwig. Paris, 1969.
  - Utopías: Moro, Campanella, Bacon: *Utopías del renacimiento*. Trads. de A. Millares Carlo y A. Mateos. Estudio preliminar de E. Imaz. México, 2000. Contiene: Th. Moro: *Utopía*; T. Campanella: *La ciudad del sol*; F. Bacon: *La nueva Atlántida*. Cada una se citará por el apellido del autor.
  - Vayer: F. de La Mothe Le Vayer: *De la vertu des payens. Oeuvres*, V, I. Dresden, 1757.