

Leibniz a Magnus Wedderkopf

Título original: Leibniz an Magnus Wedderkopf.

Fecha: Mayo de 1671.

Manuscrito: L Br 983, Bl. 2-3.

Edición utilizada: AA II, I, n. 60, 185-187.

Otras ediciones: AA (1926), II, 1, n. 60, 117-118.

Ediciones anteriores en castellano: No hay.

Traductor de la presente edición y notas: RUBÉN PEREDA.

Contexto y relevancia del texto: La carta (en realidad una minuta o boceto, pues no se utilizan las habituales fórmulas de cortesía al comienzo y al final) de Leibniz a Magnus Wedderkopf¹, que siempre se ha considerado de gran relevancia en la historia de la génesis del pensamiento leibniziano, responde a una pregunta clave en el pensamiento de Leibniz: el problema del mal y la omnipotencia de Dios en la creación. A través del principio de razón suficiente, Leibniz propone una solución última en la armonía universal, que guía la elección divina. Se trata de un primer esbozo de lo que habrá de convertirse en eje de su pensamiento metafísico: la creación del mundo entendida como la combinación de diferentes factores que la mente perfectísima de Dios tiene presentes para lograr el mejor mundo posible.

* * *

LEIBNIZ A MAGNUS WEDDERKOPF

El destino es el decreto de Dios, es decir, la necesidad de los sucesos. AA II, 1, 186
Fatales son aquellas cosas que han de suceder necesariamente. Encrucijada difícil, pues o bien Dios no proporciona su decreto sobre todas las cosas, o si lo hace, es el autor de absolutamente todo. Si, en efecto, decide sobre todo y las cosas están en contradicción con su mandato, enton-

¹ Magnus Wedderkopf (1637-1721), profesor de jurisprudencia en Kiel y autor de diversos tratados jurídicos.

ces no será omnipotente. Y si, en cambio, no decide sobre todo, parece seguirse que no es omnisciente. En efecto, parece imposible que el omnisciente suspenda su juicio sobre cosa alguna. El hecho de que nosotros con frecuencia suspendamos los juicios es consecuencia de la ignorancia. De aquí se sigue que Dios nunca puede actuar de modo puramente permisivo. También se sigue que ningún decreto de Dios es, en verdad, no absoluto. Nosotros ciertamente suspendemos nuestros juicios por las condiciones y las alternativas, ya que tenemos muy poco estudiadas las circunstancias de las cosas. ¿Que son cosas duras de soportar? Lo reconozco. ¿Qué sucede, pues? Que Pilatos es condenado. ¿Por qué? Porque carece de fe. Y carece de ella porque careció voluntariamente de reflexión. Y eso sucedió por no entender la necesidad del asunto (de prestar atención a la utilidad). Y si no lo entendió fue porque le faltaron las causas de la comprensión. Es necesario, pues, que todo se resuelva en alguna razón, y no se puede parar hasta llegar a la primera razón, o habrá de admitirse que algo puede existir sin razón suficiente de existir, admitido lo cual, parece la demostración de la existencia de Dios y de muchos teoremas filosóficos. ¿Cuál es, entonces, la última razón de la voluntad divina? El intelecto divino. Dios, en efecto, quiere lo que comprende que es tanto lo mejor como lo más armónico y lo quiere escoger de entre el número infinito de todos los posibles. Entonces, ¿cuál es la última razón del intelecto divino? La armonía de las cosas. ¿Y de la armonía de las cosas? Nada. Por ejemplo, que haya la misma proporción entre 2 y 4 que entre 4 y 8, de eso no se puede dar ninguna razón, ni siquiera por la voluntad divina. Esto depende de la misma esencia o idea de las cosas. Pues las esencias de las cosas son como los números, y contienen la misma posibilidad de los entes, que Dios no produce, sino que lo que produce es la existencia: especialmente porque estas mismas posibilidades o ideas de las cosas coinciden con Dios mismo. Sin embargo, siendo Dios la mente perfectísima, es imposible que Él mismo no se vea afectado por la armonía perfectísima, y en consecuencia, que sea llevado necesariamente a lo mejor por la misma idealidad de las cosas. Esto en nada recorta la libertad. En efecto, la mayor libertad es obligarse por la recta razón a lo mejor, y el que desee una libertad distinta es un inconsciente. De aquí se sigue que sea óptimo lo que es, fuera o vaya a ser hecho, y en consecuencia es necesario, pero, como señalé, con una necesidad que no arrebatada nada a la libertad, ya que tampoco quita nada ni a la voluntad ni al uso de la razón. Querer lo que ya se ha querido no está en la potestad de nadie, por más que lo esté poder lo que quiso. Es más, nadie elige para sí esta libertad de querer lo que ya quiso, sino más bien la de preferir lo

mejor. ¿Por qué entonces atribuimos a Dios lo que ni para nosotros mismos queremos? A partir de aquí es claro que una voluntad absoluta, que no dependa de la bondad de las cosas, es monstruosa; y por el contrario, ninguna voluntad permisiva hay en quien es omnisciente, excepto en cuanto que Dios se conforma a la idealidad u optimidad de las cosas. Por tanto, no puede considerarse nada como absolutamente malo, pues de lo contrario Dios, o no sería el más sabio para percibirlo, o no sería el más poderoso para eliminarlo. No dudo en absoluto que ésta fue la doctrina de Agustín². Los pecados son males, no de modo absoluto, no para el mundo, ni para Dios —que, en tal caso, no los permitiría— sino para el que peca. Dios odia los pecados, no porque no pueda soportar su presencia, sino para que nosotros los rechacemos, pues en caso contrario los eliminaría, puesto que castiga. Los pecados son buenos, esto es, armónicos, tomados conjuntamente con la pena o expiación. En efecto, no hay armonía más que a partir de los contrarios. Pero a ti te digo: no querría que fueran eliminados. Tampoco las cosas más rectas son entendidas por cualquiera³.

* * *

² Hace referencia a la doctrina agustiniana de la permisión divina del mal, cuestión clave en las controversias entre libertad y gracia.

³ [Nota de Leibniz] Esto lo corregí más tarde, en efecto, o bien los pecados suceden infaliblemente, o bien son necesarios.