

La cuestión de los milagros en el pensamiento leibniziano, frente al determinismo absoluto y el voluntarismo teológico

Marcia Martínez García¹

Recibido: 14/10/2019 / Aceptado: 18/11/2020

Resumen: En el presente escrito se pretende, por un lado, poner el pensamiento de Leibniz en relación con aquellas posiciones que pretendió conciliar desde una perspectiva superadora, esto es, el determinismo absoluto y el voluntarismo teológico –lo cual servirá para exponer su propio sistema de nociones modales de una forma clara y concisa– y, por otro lado, atender a las dificultades que entraña el tratar de mantener una posición tradicional en teología desde una posición racionalista; algunas de las cuales, consideramos, pueden ilustrarse desde una nueva perspectiva al atender a la defensa leibniziana de los *milagros*.

Palabras clave: Leibniz, milagros, determinismo absoluto, voluntarismo teológico.

[es] The question of miracles in Leibnizian thought, between absolute determinism and theological voluntarism

Abstract: In the present text it is intended, on the one hand, to put Leibniz's thinking in relation to those positions that he tried to reconcile from an overcoming perspective, that is, absolute determinism and theological voluntarism –which will serve to expose his own system of modal notions in a clear and concise way– and, on the other hand, to attend to the difficulties involved in trying to maintain a traditional standpoint in theology from a rationalist position; some of which, we consider, can be illustrated from a new perspective by attending to the Leibnizian defence of *miracles*.

Keywords: Leibniz, miracles, absolute determinism, theological voluntarism.

Sumario: Introducción. Epistemología racionalista y fe cristiana en el pensamiento de Leibniz. La defensa del milagro frente al determinismo absoluto en los escritos tempranos. La defensa matizada del milagro frente al voluntarismo en los escritos tardíos. Conclusión. Bibliografía.

Cómo citar: Martínez García, M. (2020). La cuestión de los milagros en el pensamiento leibniziano, frente al determinismo absoluto y el voluntarismo teológico, en *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas* 14, 9-16.

Introducción

Lo que a continuación se expone pretende servir, ante todo, para alcanzar dos objetivos: el primero, el de permitir poner en relación el pensamiento de Leibniz con aquellas posiciones filosóficas que este pretendió conciliar desde una perspectiva superadora, el determinismo propio de la posición racionalista y el voluntarismo teológico cristiano; y el segundo, el de exponer las dificultades que entraña un intento de conciliación de tal envergadura y complejidad, mostrando lo complicado que llegó a resultar, para Leibniz, el tratar de mantener una postura tradicional en teología desde un posicionamiento epistemológicamente racionalista. Estas dificultades no han dejado de destacarse, (dada la importancia del pensamiento

leibniziano en nuestra tradición filosófica), pero en esta ocasión pretendemos ilustrarlas desde una perspectiva diferente, mediante la atención a la defensa leibniziana de los *milagros*.

La estructura a seguir para alcanzar dichos objetivos será la siguiente: dedicaremos el primer apartado a mostrar la importancia de los ideales racionalistas y cristianos en el pensamiento de Leibniz y a exponer, someramente, su sistema de categorías modales. En el segundo apartado entraremos a tratar la cuestión de los milagros tal y como es abordada en sus escritos tempranos en contraposición a los «innovadores recientes»² (defensores de un *determinismo absoluto*). En el tercero, retomaremos esta cuestión a través de la disputa con los defensores newtonianos del *voluntarismo teológico*. Esta disposición tiene la ventaja de

¹ Marcia Martínez García es Investigadora Predoctoral (FPU) en el Departamento de Lógica y Filosofía Teórica de la Universidad Complutense de Madrid
ORCID: orcid.org/0000-0003-0054-8378
Email: marcia01@ucm.es

² Estos «innovadores» serán principalmente Hobbes y Spinoza, pero nos centraremos especialmente en Spinoza, puesto que la contrastación con su sistema nos permitirá comprender más adecuadamente el tipo de defensa de los milagros llevada a cabo por Leibniz en este período.

permitirnos atender a la evolución del propio pensamiento de Leibniz sobre dicha cuestión, ya que hace que haya de ser abordada a través de sus primeros y sus últimos escritos filosóficos: *Discurso de Metafísica* (1686) y la disputa mantenida con Newton/Clarke durante los dos últimos años de su vida (1715-1716)³. Por último, añadiremos unas breves observaciones a modo de conclusión.

Epistemología racionalista y fe cristiana en el pensamiento de Leibniz

Si pretendemos llegar a comprender el pensamiento leibniziano no podemos más que partir del peso que la epistemología racionalista, y sus dogmas, juegan en él; puesto que sin entender que Leibniz asume la idea o utopía moderna según la cual el camino que ha de conducir de lo oscuro y confuso a lo claro y distinto ha de ser siempre transitable, difícilmente podremos hacernos cargo de su proyecto filosófico. Leibniz fue un ferviente racionalista, pero también fue, y no en menor medida, un ferviente cristiano; es por ello por lo que si no atendemos a las intersecciones que entre ambos credos se producen no podremos comprender adecuadamente las dificultades a las que hubo de enfrentarse y trató de superar, las posturas que no podía dar por válidas en su conjunto, pero tampoco podía descartar del todo, en suma, las ideas que debía tratar de armonizar.

En tanto racionalista asumía la potencia de la razón para dotar de inteligibilidad al mundo, creía firmemente en el progreso la ciencia y las disciplinas con métodos bien asentados y esperaba que, en ámbitos como la Metafísica, fuese posible producir un nivel de progreso semejante⁴. Leibniz, como es de sobra conocido, no fue solo un filósofo sino también un científico e inventor con un conocimiento admirable en las más diversas disciplinas científicas de su época (época, además, profundamente fértil en avances científicos de distinta índole). Por tanto, resulta lógico que su filosofía esté profundamente influenciada por su confianza en el poder de la razón. Esta influencia se hace notar de forma evidente en uno de los principios básicos, sino el principio por excelencia (que asume como axioma⁵), esto es, su *principio de razón suficiente*. Este principio, según el cual «nada existe sin razón», resulta básico para hacer posible una inteligibilidad prácticamente ilimitada del mun-

do, tal y como el ideal científico moderno reclama, puesto que el modelo de conocimiento deductivo demanda de una lógica causal fuerte, de un determinismo por el cual los efectos puedan ser explicados mediante sus causas sin excepción, y este principio viene a garantizar que dicho modelo de conocimiento resulte factible.

El «gran principio» leibniziano sostiene que «nada se hace sin razón suficiente, es decir, que nada ocurre sin que le sea posible al que conozca suficientemente las cosas dar una razón que baste para determinar por qué es así y no de otro modo»⁶ o lo que es lo mismo, que siempre es posible, al menos *de iure*, conocer las causas o razones⁷ de las que se derivan los fenómenos y las acciones; nótese que el «se derivan» ha de ser tomado no como una mera forma de hablar, sino en su sentido más fuerte o técnico, es decir, se derivan como unas proposiciones se derivan de otras, tal y como se puede rastrear en otras formulaciones del principio: «Nada existe sin razón, es decir, no hay proposición alguna en la que no exista una conexión del predicado con el sujeto, esto es, que no pueda probarse *a priori*»⁸. Lo que se está manteniendo es, entonces, que en el mundo unas cosas han de derivar de otras igual que en la lógica unas cosas derivan de otras, es decir, con necesidad; y esto es así hasta el punto de que la propia existencia de las cosas ha de tener alguna causa o razón bajo la cual se explique de forma necesaria que sean tal y como son, puesto que, de otra forma, no podríamos guardar esperanza alguna en comprender por qué el mundo es el que es⁹, y esto implicaría una limitación cognoscitiva para Leibniz inaceptable.

De tal forma, el principio de razón suficiente es aquello que la epistemología moderna necesita para sostenerse y es, por lo mismo, aquello que ha de ser tomado como real, es decir, ha de ser un principio ontológico, y no solo lógico, si pretendemos que sirva para fundamentar nuestros deseos epistemológicos. En resumen: se trata de un principio que presupone la asunción de un cierto determinismo ontológico sin el cual los anhelos epistemológicos del hombre moderno no podrían verse satisfechos. Y será, asimismo, el principio fundamental desde el que se desplegará el pensamiento leibniziano sea cual sea su ámbito de aplicación; jugando un papel fundamental en su propia teología (ámbito en el que Leibniz no dejó de ser un férreo racionalista¹⁰).

³ Un estudio más pormenorizado de la cuestión obligaría a tratar otras obras, en especial su *Teodicea*.

⁴ «Confío en que quizá llegue un tiempo en el cual la metafísica quede tan bien asentada como la propia geometría.» G.W. LEIBNIZ, «Conversación con el obispo Stenon acerca de la libertad», en *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, Madrid, Tecnos, 1990, 183.

⁵ En el sentido fuerte del término, es decir, como principio indemostrable, pero, a su vez, irrenunciable para el desarrollo del pensamiento.

⁶ G.W. Leibniz, «Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón», en *Leibniz*, Madrid, Gredos, 2011, 166.

⁷ *Causas eficientes* en el orden físico-natural, razones o *causas finales* en el orden moral.

⁸ Leibniz, «Entorno a la libertad y la necesidad», en *Leibniz*, 59.

⁹ «Además, supuesto que deben existir cosas es preciso que se pueda dar razón de por qué deben existir así y no de otro modo». Leibniz, «Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón», en *Leibniz*, 166.

¹⁰ Buena prueba de ello puede encontrarse en su *Teodicea* o en el hecho de que, como le expone al obispo Stenon: «la existencia de Dios no puede ser demostrada sin este principio, a saber: nada existe sin una razón.» (Leibniz, «Conversación con el obispo Stenon acerca de la libertad», 177). Dado que en la serie completa de sucesos que componen el mundo no podemos encontrar una razón suficiente para su existencia, esta razón habrá de encontrarse fuera de la serie y, por tanto, no podrá consistir sino en un Dios trascendente que no forme parte de la serie misma.

Pero existe un claro problema de conciliación entre el credo racionalista, que bajo el principio de razón suficiente demanda necesidad y determinismo, y el credo cristiano, cuya moral se basa en la libertad de la voluntad del hombre y del propio Dios (libertad que requiere de la existencia de lo contingente). Leibniz, pese a ser un profundo racionalista, no estaba dispuesto a abandonar el cristianismo y sus preceptos, pero pese a ser un profundo cristiano, no estaba dispuesto a aceptar que hubiese acciones y fenómenos sin causa o que se debiesen al mero azar (o a una voluntad arbitraria e indeterminada, azarosa¹¹). Es por ello por lo que habrá de adentrarse en el tortuoso *laberinto de la libertad* para tratar de esquivar las consecuencias tanto del determinismo absoluto (que conduce al ateísmo y la impiedad), como del voluntarismo que, con su disposición a aceptar que a la pregunta de por qué algo es como es baste con responder con un «porque Dios así lo quiso», tiende a acabar con el impulso de la razón para adentrarse en cuestiones difíciles, a asumir la irracionalidad y a limitar en exceso nuestras pretensiones epistemológicas. La moral y la ciencia están en juego, la una reclama contingencia y la otra necesidad, la supresión de la primera salvaguarda el método científico, pero imposibilita la moral cristiana, la supresión de la segunda salvaguarda la moral cristiana, pero acaba con los fundamentos epistemológico-racionalistas en los que la ciencia se fundamenta. Por tanto, Leibniz no podrá aceptar la supresión de ninguno de los dos polos y habrá de producir una reelaboración de las nociones de modalidad bajo la cual necesidad y contingencia no se opongan (como siempre lo habían hecho); ha de lograr generar un orden determinista compatible con la contingencia mediante el cual tanto la ciencia como la moral, en las que tan sólidamente creía, fuesen posibles y compatibles. A continuación, trataremos de exponer, de la forma más sintética posible, dicha reelaboración categorial.

Si lo que se pretende es salvaguardar la contingencia para no caer en un determinismo absoluto, sin por ello destruir el orden de necesidad que la epistemología racionalista demanda, lo primero que habrá que hacer será reelaborar la noción misma de necesidad de tal forma que esta no implique que todo lo que sea posible sea necesario y todo lo que no sea necesario sea imposible¹². Es decir, hay que lograr abrir un espacio para que posibilidad y existencia no coincidan, esto es, para que la contingencia pueda ser *real* independientemente de que pueda, o no, ser *actual*.

Para ello, Leibniz propone unas nuevas nociones de necesidad y contingencia, de raigambre obviamente lógica, según las cuales:

«Necesario es aquello cuyo opuesto o no ser es imposible o implica contradicción [...] y contingente es lo que puede no ser o cuyo no ser no implica contradicción alguna»¹³.

«Una verdad es necesaria cuando su opuesto implica contradicción; y cuando no es necesaria se la denomina contingente»¹⁴.

Podemos observar rápidamente como, de nuevo, el plano epistemológico y el ontológico aparecen relacionados de forma inextirpable en su reelaboración categorial. Lo *necesario* será solo aquello cuyo contrario implique contradicción, es decir, cuyo contrario resulte impensable¹⁵; mientras que *posible* será todo aquello cuyo contrario no implique dicha imposibilidad derivada del principio de no contradicción; y esto es importante por cuanto el que algo pueda o no acontecer de hecho, no varía en nada su naturaleza, esto es, aun cuando nunca pudiese llegar a existir esto no implica que de suyo deje de ser, por su propia naturaleza, posible¹⁶. Así, se trata de afirmar que el modo de ser posible es distinto del modo de ser real (actual), la existencia pasa a ser un predicado que se les superpone a las nociones desde el exterior; el ámbito de lo posible es real independientemente de su existencia y, por tanto, existencia y posibilidad no coinciden.

Gracias a esta reconsideración de las nociones modales no tenemos por qué reducirlo todo a necesidad o imposibilidad. Existe lo *necesario*, lo *imposible* (o contradictorio) y lo posible o *contingente* (o pensable sin contradicción). Pero entonces acontece que: el ámbito de lo posible es mayor que el ámbito de lo existente y, por tanto, lo existente no será más que aquella parte de lo posible que Dios ha decidido llevar a existencia. Esto implica: por un lado, que lo existente, al no ser por su propia esencia o naturaleza más que una parte de lo posible, podrá ser concebido como siendo contingente (puesto que su existencia no depende de su esencia, sino del libre decreto divino de hacer actual parte de lo posible); pero por otro, al ser concebido como contingente corremos el riesgo de acabar por no respetar el gran principio de razón suficiente y, con ello, al anular el determinismo, imposibilitar los fundamentos de la epistemología racionalista.

¹¹ «La voluntad sin razón sería el azar de los epicúreos». G. W. Leibniz, S. Clarke, *La polémica Leibniz-Clarke*, Madrid, Taurus, 1980, 81.

¹² Puesto que el hecho de que todo posible se realice implica un fatalismo incompatible con la libertad cristiana, ya que dicha libertad no puede concebirse como la mera ausencia de coacción externa, sino que demanda de cierta *indiferencia real* (entiéndase contingencia) bajo la cual sea posible mantener la lógica de los castigos y las recompensas, de la condena y la salvación.

¹³ Leibniz, «Conversación acerca de la libertad y el destino», en *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, 24.

¹⁴ Leibniz, «Carta de Leibniz a Coste», en Leibniz, *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, 223.

¹⁵ Por ejemplo, la finitud del círculo es necesaria por cuanto la infinitud del círculo implica contradicción «dado que todo círculo se ve delimitado por su circunferencia». Leibniz, «Diálogo verídico en torno a la libertad del hombre y el origen del mal», en *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, 216.

¹⁶ «Posible es todo aquello que podría existir en virtud de su naturaleza, con tal que Dios así lo quisiera, a pesar de que efectivamente no lo quiera». Leibniz, «Entorno a la libertad y la necesidad», en *Leibniz*, 62.

Por tanto, una vez salvado el ámbito de lo contingente, habrá que conseguir dotar al ámbito de lo *contingente actual*, es decir, al mundo (en tanto serie completa de todo lo existente), de un cierto determinismo. Es aquí donde podemos encuadrar otra distinción modal, de raíz escolástica, fundamental para el pensamiento leibniziano: la que distingue entre una *necesidad metafísica* o *absoluta* (que sería anterior e independiente de toda posible deliberación y decisión¹⁷, es decir, aquella propia de las cosas en virtud de su mera esencia) y una *necesidad hipotética* o *moral* (que se funda en la elección, es decir, en la libertad de la voluntad¹⁸).

Para mantener dicha distinción se ha de formular un nuevo y curioso relato de la creación del mundo, uno en el que Dios, omnipotente y omnisapiente, decide dotar de actualidad a uno de entre todos los mundos posibles (que seguirán siendo posibles, al ser inteligibles, pese a que, por decisión divina, nunca vayan a poder existir). Con ello se garantiza la contingencia de lo existente, pero para dotar a lo existente de verdadera necesidad, aunque esta sea una *necesidad hipotética* (que *inclina* en lugar de *necesitar*), es necesario que exista una razón que dé cuenta de la elección divina (de otra forma se violaría el principio de razón suficiente y, por tanto, los fundamentos epistemológicos se vendrían abajo¹⁹). Por ello Leibniz queda comprometido con el hecho de que Dios, aun pudiendo haber escogido crear un mundo distinto al que ha creado (puesto que esto no implicaría contradicción alguna), en el fondo, en virtud de su perfección (por la cual su voluntad no puede más que quedar sometida a su entendimiento²⁰), solo podrá crear el mundo que de hecho ha creado, ya que este mundo se distingue de los demás por no poder ser más que «el mejor de los mundos posibles».

Nos encontramos, así, con que el principio de razón suficiente acaba por implicar la aceptación de dos principios distintos en base a los dos tipos de nece-

sidad señalados, a los cuales corresponden dos tipos de verdad: en el ámbito de la *necesidad absoluta* nos encontramos con las *verdades de razón*, que serían verdades de tipo analítico que responden al principio de contradicción (y/o de identidad) a los cuales el propio entendimiento divino ha de someterse; y en el ámbito de la *necesidad hipotética* nos encontramos con las *verdades de hecho*²¹ que serían aquellas que, al tomar por base lo existente, serán *ciertas* pero no por ello *necesarias*, ya que no solo responden al principio de contradicción, sino que se basan en el *principio de perfección*. Como veíamos, el principio de razón suficiente demanda necesidad, determinismo; la libertad de la voluntad demanda contingencia; y el *principio de perfección* pretende conjugar ambas demandas. Este principio (axiomático), que nace del deseo de Dios de obrar bien, es el que garantiza el cumplimiento del principio de razón suficiente en el ámbito de la *necesidad hipotética*; al ser un principio moral basado en la voluntad permite conservar el carácter contingente de todo lo existente, pero, a su vez, al «determinar» la elección divina, posibilita el dar razón de la existencia de lo existente y de la exclusión de la existencia de los demás posibles. Constituye, de esta forma, el mecanismo que posibilita la compatibilización real entre las pretensiones epistémicas y morales.

Como vemos Leibniz ha logrado reinsertar cierto tipo de determinismo en el orden de lo contingente real: el mundo será, *seguro*, el que es, aunque no deje por ello de ser contingente (dado que Dios, aunque actúa libremente, se ha de regir por los principios de contradicción y perfección). De esta forma la *necesidad hipotética* o *moral*, que *inclina* sin *necesitar*, aparece como el subterfugio de la libertad mediante el cual Leibniz trató de desmarcarse del determinismo absoluto, sustituyéndolo por un *determinismo moral* que posibilita la moral cristiana en un mundo epistemológicamente moderno (en el que no era pen-

¹⁷ «Es necesario que tres por tres sean nueve (u esto no depende de condición alguna). Dios mismo no podría evitarlo.» Leibniz, «Diálogo verídico en torno a la libertad del hombre y el origen del mal», en *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, 213. El principio de contradicción trasciende al entendimiento divino.

¹⁸ «[...] la contingencia no depende únicamente de las esencias, sino también de los decretos libres de Dios, y ello de tal forma que en éstos no se da necesidad absoluta alguna, sino tan sólo cierta necesidad hipotética». Leibniz, «Acerca de la libertad, el destino y la gracia de Dios», en *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, 86.

¹⁹ Esto sucedería si se asumiese solo a medias el principio de razón suficiente, tal y como, según Leibniz, hacen los voluntaristas (newtonianos); así, Clarke afirma en su segunda carta a Leibniz: «Es verdad que nada existe sin que haya una razón suficiente de porqué existe, y de porqué es así antes que de otro modo; pero esta razón suficiente con frecuencia no es otra que la mera voluntad de Dios.» (Clarke, *La polémica Leibniz-Clarke*, Madrid, Taurus, 1980, 62). Para Leibniz «sostener que Dios quiere algo, sin que hubiera ninguna razón suficiente para su voluntad va contra el axioma o regla general de todo lo que sucede» (Leibniz, *La polémica Leibniz-Clarke*, 69)- de ahí su feroz crítica a la «indiferencia absoluta» (en la cual se enmarca la generación de su famoso *principio de los indiscernibles*) y a la concepción de una libertad voluntarista no fundada en razones en base al *principio de perfección*.

²⁰ «Someterse» al entendimiento no es motivo de impotencia sino de perfección; lo contrario sería actuar por indiferencia y «la indiferencia es directamente proporcional a la ignorancia o a la impotencia». Leibniz, «Definición de la libertad», en *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, 209.

²¹ Las verdades se diferencian también por cuanto: las *verdades de razón*, al responder al propio modelo analítico (pues en ellas lo que se expresa es cómo el predicado no es más que una de las notas del propio sujeto) son demostrables *a priori* (ya que la proposición puede reducirse a identidad); en cambio, las *verdades contingentes*, aun habiendo de basarse asimismo en el *principio de inclusión* para ser verdades (dado que a la verdad ha de corresponder infalibilidad y este es el principio que la garantiza), no pueden ser demostradas *a priori* puesto que, al versar sobre lo contingente, el análisis por el cual habrían de ser reducidas a identidad se prolongaría hasta el infinito. Por ello, solo Dios puede conocerlo todo *a priori*. Pero el que Dios sea capaz de un conocimiento tal implica que, aunque de hecho la reducción de las verdades contingentes a las verdades de razón resulte imposible para un entendimiento finito, no por ello dejan de ser *de iure* reducibles a identidad, lo cual garantiza su infalibilidad (y permite sostener la prescencia divina y dar solución a la cuestión de los *futuros contingentes*). Las *verdades contingentes* son, por tanto, *ciertas*; son verdades que *inclinan*, no *necesitan*, pero *inclinan* de forma *segura*.

sable que nada pudiese escapar del acontecer ya de antemano determinado).

La defensa del milagro frente al determinismo absoluto en los escritos tempranos

En su *Discurso de Metafísica* Leibniz trata de enfrentarse a las consecuencias ateístas de aquellos sistemas filosóficos modernos, como el de Spinoza, que imposibilitaban la teología cristiana tradicional y su moral. Será en este contexto en el cual realice una cierta defensa de los milagros, pero, antes de atender a dicha defensa, lo primero será enmarcar más adecuadamente aquello a lo que se enfrentaba:

Spinoza comparte con Leibniz la asunción del ideal racionalista que sostiene que nada hay sin razón y asume, también, el modelo matemático-geométrico como modelo ideal del conocimiento. En base a dichos presupuestos epistemológicos lo primero que habrá de hacer será fijar un punto de partida estable y evidente desde el que comenzar a deducir. Para ello habrá que encontrar una primera verdad que se *autovalide* ante el entendimiento (por estar regida por la propia legalidad de este²²), para lo hay que recurrir a una *definición genética* (aquella que al posibilitar que nos hagamos cargo del propio *llegar a ser* del objeto en el entendimiento no deja lugar alguno para la duda); pero la aplicación de este tipo de definición a la primera idea desde la que partir en la deducción de todo lo demás resulta problemática por cuanto, para cumplir su función de «base», habrá de ser pensada por sí misma sin acudir a nada externo. Es por ello por lo que, a fin de cuentas, no podremos partir más que de una idea que sea *causa sui*. Así, los presupuestos epistemológico-metafísicos de Spinoza no pueden conducirle más que a producir, como idea desde la que partir, la noción de *Deus causa sui* como única sustancia posible de la que todo se deriva necesariamente, puesto que, al ser la única sustancia, no puede verse condicionada por nada externo y, por tanto, es todo cuanto puede ser (ni más ni menos que esto). Nos encontramos entonces con que, tal y como se expone en la proposición XXIX de la primera parte de la *Ética*, en virtud de la propia naturaleza divina no puede haber nada *contingente*, sino que todo está determinado a existir y a obrar de cierta manera²³. En resumen, se está generando un determinismo radical por el cual todo se rige según una necesidad absoluta y, por tanto, todo lo que es, es necesario, lo que no es, es imposible, y no existe

nada realmente contingente. Para Spinoza lo contingente no será más que una quimera; es la forma con la que señalamos una deficiencia de nuestro conocimiento (cuando somos incapaces de captar la omniabarcante necesidad real).

Al asumir estas bases y sus consecuencias ya no será posible concebir a Dios de la forma tradicional: Dios ahora es inmanente; es todo lo que hay; es uno con sus decretos; es, en definitiva, el mismo mundo y su necesidad. Ya no es posible pensar en un Dios voluntarista, libre (capaz de obrar de forma distinta a como en acto obra), preocupado por el bienestar de sus criaturas, un Dios juez que castigue y recompense, que pueda cambiar de opinión o decidir²⁴. Para Spinoza la voluntad divina no solo es una idea absurda, sino que, además, funciona como *asylum ignorantiae* (y tiene el efecto de ser una herramienta de dominio del vulgo y mantenimiento de la autoridad por parte de los teólogos). En esta misma línea mantiene, también, que la libertad divina entendida a la manera tradicional (voluntarista) no solo es algo fútil, sino también «un gran obstáculo para la ciencia» (*E. I*, p. 23 esc. 2)²⁵ puesto que, de ser cierta, destruiría el continuo de necesidad que garantiza la posibilidad del conocimiento verdadero. De forma análoga, en su *Tratado teológico-político*, pone en duda la verdad de las Escrituras e interpreta los milagros como instrumentos ideológicos de dominación. El término milagro «solo se puede entender en relación a las opiniones humanas y [...] no significa sino una obra cuya causa natural no podemos explicar»²⁶. Por tanto, los milagros son simplemente cosas que no hemos logrado explicar adecuadamente por sus causas (pero estas pueden llegar a ser descubiertas²⁷); además, tras la crítica a las *causas finales*, no pueden comprenderse como *voliciones extraordinarias* de Dios ni como obedeciendo a leyes distintas de aquellas que reinan en la naturaleza. Y esto es así, también, porque si los milagros fuesen reales, si las discontinuidades voluntaristas efectivamente pudiesen llegar a tener lugar, entonces la utopía epistemológica moderna quedaría clausurada (el orden causal y lógico no sería suficiente para posibilitar el paso hacia lo claro y distinto, ya que siempre habría cosas inexplicables en sí mismas²⁸).

Leibniz consideraba las consecuencias del sistema spinoziano como aberrantes y peligrosas, de ahí todos sus esfuerzos por reinstaurar el ámbito de contingencia y la imagen tradicional de un Dios trascendente y libre. En el mismo sentido, no podía aceptar la interpretación de los milagros como meras

²² Como sucedería con las verdades geométricas.

²³ Hasta el punto de que, si las cosas fuesen de otra forma, el propio Dios habría de ser de otra forma.

²⁴ Para Spinoza todos los atributos tradicionalmente asignados a Dios se desmoronan una vez que se demuestra que las *causas finales* carecen de sentido, que tan solo son fruto de una forma incorrecta de conducir el entendimiento (al tomar erróneamente el efecto por la causa) que está en la base de todos los «delirios teológicos».

²⁵ B. Spinoza, *Ética*, Madrid, Alianza, 2011, 103.

²⁶ B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 1996, cap. VI, 172.

²⁷ Así, por ejemplo: «en las Sagradas Escrituras se narran muchas cosas como milagros, cuyas causas pueden ser fácilmente explicadas por principios conocidos de las causas naturales», *ibid.*, 172.

²⁸ Y no por una mera limitación intelectual humana.

herramientas de dominio nutridas por la ignorancia de la plebe y diseñadas para obtener su obediencia. Por tanto, para salvaguardar la moral y la dignidad del cristianismo y rechazar la interpretación de Spinoza, tenía que lograr sostener que algo pudiese ser realmente milagroso. Pero había un problema, análogo a aquel con el que se topaba al enfrentarse al *laberinto de la libertad*²⁹: tenía que poder mantener esto sin por ello aniquilar el orden racional del todo. Leibniz se encontraba ante la difícil empresa de demostrar que los milagros son algo que, respondiendo a la voluntad divina, puede «subvertir» el orden, pero sin poder, por ello, destruirlo (pues también para él esto implicaría la destrucción de la inteligibilidad del mundo). Los milagros no pueden no estar sometidos al principio de razón suficiente, pero han de consistir en algo realmente diverso respecto al resto de los sucesos (naturales). Para poder mantener esto Leibniz tenía que producir una distinción sobre la que generar un espacio para los milagros.

Dado que, como ya vimos, su Dios era trascendente y poseía voluntad, Leibniz pudo seguir manteniendo la tradicional distinción entre *voliciones ordinarias* y *extraordinarias*; a esto añadió dos niveles de ordenación regidos por distintas leyes: por un lado, nos encontramos con el *orden general*, regido por leyes generales (que no pueden verse subvertidas) y, por otro, con el *orden de la naturaleza* y sus leyes propias, denominadas *máximas subalternas* (que podrían ser trasgredidas sin poner en peligro el orden general)³⁰. De tal forma, el milagro, respondiendo a una *volición extraordinaria* de Dios, solo implicaría una discontinuidad en el orden menor de la naturaleza, pero obedecería plenamente al orden general.

Leibniz está hasta cierto punto de acuerdo con Spinoza en que lo que induce a creer que el orden general puede ser violado no es más que una limitación de la capacidad intelectual del hombre (incapaz de captarlo); pero ello no implica que los milagros no posean ningún tipo de realidad (y sean meras armas de dominio), puesto que la limitación intelectual humana es empleada, por él, para afirmar la posibilidad de lo sobrenatural. Así, los milagros, aun estando determinados por las inviolables leyes generales, aun formando parte de los *seguros* futuros contingentes, aun obedeciendo a la *necesidad hipotética* que todo lo determina³¹, al desbordar nuestra naturaleza o poder limitado, pueden ser tomados como *sobrenaturales*; ya que, al subvertir las *máximas subalternas*, «No podrían ser previstos mediante el razonamiento de ningún espíritu creado, por esclarecido que fuera, pues la comprensión distinta del orden general los

excede a todos»³². Esta forma de salvaguardar el espacio para el milagro nos parece problemática en dos sentidos:

Primero, porque parece implicar la aceptación de una gran limitación cognoscitiva por cuanto, si nos encontrásemos ante un suceso milagroso, carecería de sentido tratar de comprenderlo en base a sus causas. Aquí la razón suficiente se muestra en su perfil más pobre dado que, ante los milagros, nos obliga a asumir, *a priori*, que hay una razón a la que responden, pero, simultáneamente, se nos impide encaminarnos hacia un verdadero conocimiento de los mismos.

Y segundo, porque, dado que parece que la distinción entre los distintos tipos de órdenes se funda en una proyección de las limitaciones epistemológicas humanas sobre lo ontológico, esta distinción parece perder fuerza y responder, tan solo, al deseo de escapar de las consecuencias del spinozismo ya que, en el fondo, la existencia de distintos niveles de ordenación parece ir en contra de ciertas asunciones leibnizianas. Así, por ejemplo, el criterio de perfección que emplea Dios, experto geómetra, para dotar de existencia a lo existente, consiste en un cierto criterio de maximización matemática o científica (mínimos principios o leyes para máxima variedad fenoménica posible³³); lo cual no cuadra en absoluto con la duplicación de órdenes que parece generarse, exclusivamente, para defender la posibilidad de los milagros. ¿Acaso no sería más perfecto que existiese un único nivel de ordenación?

La defensa matizada del milagro frente al voluntarismo en los escritos tardíos

En la polémica mantenida con Clarke respecto a las concepciones de la teología natural de raigambre newtoniana, Leibniz parece mantener, hasta cierto punto, la caracterización del milagro que había sostenido en su *Discurso de Metafísica*; así, por ejemplo, insiste en que «lo sobrenatural sobrepasa todas las fuerzas de las criaturas» y en que «los teólogos no estarán de acuerdo con la tesis que se propone contra mí de que no hay diferencia, con relación a Dios, entre lo natural y lo sobrenatural»³⁴. Es decir, mantiene que existe lo milagroso en sí mismo y que se caracteriza por ser aquello que subvierte las *máximas subalternas* (las leyes de la naturaleza o la fuerza de las criaturas). Su oponente, por el contrario, no acepta la división en dos órdenes distintos al aseverar que «con respecto a Dios, ninguna cosa posible es más milagrosa que otra y que, por eso, un milagro

²⁹ En cierto sentido, esta cuestión puede entenderse como una modulación de aquella otra más general.

³⁰ Esta distinción se aborda, especialmente, en los epígrafes VI y XVI del *Discurso de Metafísica*.

³¹ Podríamos decir que: aun estando contenidos en la propia esencia de las sustancias individuales (en virtud de del *principio de inclusión*), sobrepasan su potencia o naturaleza.

³² Leibniz, «Discurso de Metafísica», en *Leibniz*, 98.

³³ Tal y como se enuncia en el epígrafe V del *Discurso de Metafísica*, titulado: *En qué consisten las reglas de perfección de la conducta divina y que la simplicidad de medios está en proporción con la riqueza de los efectos*.

³⁴ Leibniz, *La polémica Leibniz-Clarke*, 71.

no consiste en la dificultad ofrecida por la naturaleza para hacerlo, sino simplemente en lo desacostumbrado de que Dios lo haga»³⁵. Está claro que Clarke no está luchando contra las consecuencias del spinozismo puesto que, de ser así, rápidamente caería en la cuenta de que al mantener que «tanto *acción natural* como *sobrenatural* son términos cuyo significado es solamente relativo a nosotros»³⁶, se está aproximando mucho a aquello que sostenía Spinoza; y, probablemente por ello, Leibniz no podía aceptar una definición semejante de lo milagroso. Además, el peligro no era para Clarke el mismo que para Leibniz, ya que su voluntarismo anula toda posibilidad de caer en el «fatalismo», en cambio, Leibniz, al tratar de compatibilizar la voluntad divina y la necesidad, se encuentra en una posición de inestable equilibrio³⁷, por eso, ha de mantenerse firme y sostener que:

Si el milagro no difiere de lo natural más que en apariencia y con relación a nosotros, de manera que llamemos solamente milagro a lo que raramente observamos, no habrá diferencia interna real entre el milagro y lo natural; y en el fondo de las cosas todo será igualmente natural o todo será igualmente milagroso³⁸. [Es decir, caeríamos en un determinismo absoluto o en un voluntarismo equiparable al azar.]

Pero pese a seguir manteniendo, en este sentido, la misma definición que en el *Discurso de Metafísica*, Leibniz ofrece, a lo largo de la polémica, distintas matizaciones respecto de la naturaleza del milagro, las cuales permiten ver como él mismo era consciente de lo peligroso que podía ser para la epistemología el aceptar «lo milagroso». Así, por ejemplo, al debatir en torno a la posible pérdida progresiva del movimiento del mundo (que implicaría que Dios habría de insuflar nuevo movimiento de vez en cuando), Leibniz afirma: «si ello se hace sobrenaturalmente hay que recurrir al milagro para explicar las cosas naturales, lo que es en realidad la reducción de una hipótesis al absurdo, ya que con los milagros podemos dar razón de todo sin trabajo»³⁹; o «De otro modo, nada será más fácil que dar razón de todo haciendo aparecer una divinidad, *deum ex machina*, sin preo-

cuparse por la naturaleza de las cosas»⁴⁰. De ahí su insistencia en que Dios hace milagros solo por motivo de la gracia, y no para «mantener las necesidades de la naturaleza»⁴¹.

Como vemos, la aceptación de los milagros implica que lo natural puede dejar de ser explicado desde sí mismo (desde patrones mecanicistas) y, por tanto, supone una grave limitación epistemológica; de ahí que haya que asegurarse de que lo natural no deje de ser interrogado desde sus propios parámetros. En este sentido cabe comprender la crítica leibniziana a la explicación newtoniana de la gravedad, que ya en la *Teodicea* había sido tildada de «cualidad oculta» y que, a lo largo de la disputa con Clarke, aparece como no pudiendo ser más que o fálaz, o «milagrosa»⁴². El término milagro se emplea, entonces, para deslegitimar dicha explicación, pues lo natural no ha de ser explicado a través del recurso al milagro ya que, de ser así, realmente no se estaría explicando nada.

Llegados a este punto es fácil ver como el tradicionalismo teológico de Leibniz y su enfrentamiento respecto a las consecuencias del fatalismo le hacen no poder aceptar que no exista lo milagroso, pero, al mismo tiempo, su racionalismo le fuerza a rechazar el recurso al milagro como explicación válida de lo natural y a considerarlo como algo que se debería «tratar de evitar filosofando»⁴³. Pero, pese a sus intentos por compatibilizar la imagen tradicional del milagro con las demandas del racionalismo, siguen apareciendo dificultades que parecen insuperables: ¿Cómo distinguiríamos un milagro de un efecto natural poco frecuente? ¿Cómo sabríamos en qué circunstancias resulta legítimo dejar de rastrear la causa natural de los sucesos a investigar? O, en otro sentido ¿Es compatible la división entre distintos niveles de ordenación que el milagro requiere con las máximas generales del sistema leibniziano?⁴⁴. Nos parece que, pese a las matizaciones que Leibniz realiza a lo largo de la polémica con Clarke, muchas de las dificultades que surgen al tratar de mantener una imagen tradicional del milagro resultan imposibles de superar (sin incongruencias) dentro de su propio sistema.

³⁵ Clarke, *La polémica Leibniz-Clarke*, 157-158.

³⁶ *ibid.*, 158.

³⁷ Ha de recordarse que Clarke considera que el sistema leibniziano implica un fatalismo inaceptable, al aproximarse demasiado a las doctrinas puramente mecanicistas respecto a la concepción de lo natural y al no dar por válida su *necesidad hipotética* como punto intermedio entre el determinismo y la libertad: «en las cuestiones filosóficas, *necesidad* significa siempre necesidad absoluta. Las necesidades moral e hipotética [...] son solamente metáforas y, en rigor filosófico, no son en realidad necesidad en absoluto.», *ibid.*, 139.

³⁸ Leibniz, *La polémica Leibniz-Clarke*, 131.

³⁹ *ibid.*, 61.

⁴⁰ *ibid.*, 131.

⁴¹ *ibid.*, 52. De otra forma Dios no sería sino un «ingeniero imperfecto».

⁴² Dado que la *acción a distancia* entre los cuerpos resulta inconcebible según el modelo mecanicista de la naturaleza.

⁴³ *ibid.*, 84.

⁴⁴ En otros escritos Leibniz asevera ciertas cosas que fácilmente podrían entenderse como problemáticas respecto a la división en distintos niveles de ordenación; así, por ejemplo, aproximadamente una década después de la publicación del *Discurso de Metafísica* sostiene que: «Se ha de tener en cuenta que Dios, actuando con una sabiduría perfecta, no conforma decreto alguno sin tener presentes todas las causas y todos los efectos en el conjunto del universo, debidos a la interconexión de todas las cosas. De este modo, lo más adecuado sería decir que Dios no adopta sino un único decreto, que es el de escoger este universo entre todos los posibles, hallándose todo lo demás contenido en tal decreto, sin que sea necesario así buscar una secuencia entre los decretos particulares, como si fueran independientes unos de otro.» Leibniz, «Conversación acerca de la libertad y el destino», en *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, 29.

Conclusión

En muchas ocasiones se ha criticado la escapatoria de Leibniz del *laberinto de la libertad* a causa de su principio de inclusión, dado que este parece implicar que las *verdades contingentes* son, a fin de cuentas, reductibles a las *verdades de razón*, por lo que parecería que no existe un rasgo objetivo y esencial de las verdades que sirva para caracterizarlas como contingentes *per se* (sino tan solo un rasgo digamos epistemológico, que tiene más que ver con nuestra capacidad cognoscitiva que con la propia naturaleza de la verdad). De esta forma la distinción entre los tipos de verdad que, en gran medida, servía de sustento para la defensa de la contingencia, parece tambalearse y, por ello, es frecuente interpretar que el sistema leibniziano acaba por inclinarse hacia el determinismo racionalista⁴⁵.

Atendiendo a la cuestión del milagro podemos ver, en cambio, como la resistencia a abandonar las concepciones de la teología cristiana tradicional parece hacer que la balanza se incline hacia los dogmas del cristianismo. Esto es, dado que la defensa del milagro parece no cumplir otro papel en su sistema más

que el de mantener ciertos dogmas cristianos tradicionalmente aceptados y, además, pone en riesgo o resulta incongruente con algunos de los principios de su sistema, tal vez incluso el más importante de todos⁴⁶, parecería que, al menos en ciertas cuestiones, para Leibniz el cristianismo habría de anteponerse al Racionalismo. Por supuesto, la cuestión del milagro no resulta en absoluto equiparable en importancia a la cuestión de la contingencia dentro del sistema leibniziano, pero no por ello deja de ser útil para matizar que: toda interpretación de Leibniz que haga de él un racionalista y determinista puro no puede más que ser parcial y que, al menos, convendría respetar lo suficiente sus propias pretensiones para interpretarlo como alguien que luchaba por un difícilísimo, quizá imposible, equilibrio. Un equilibrio tal vez precario o lleno de oscilaciones hacia uno u otro polo de la balanza, pero un equilibrio no del todo perdido; lo que no creemos que se pueda sostener es que Leibniz cayese definitivamente en ninguno de los dos extremos, independientemente de que se le considere mejor o peor equilibrista, pues esto siempre implicaría tener que omitir una parte integral de su pensamiento.

Bibliografía

- Álvarez Martino, Eva (2011): *El laberinto de la continuidad en G.W. Leibniz, el filósofo de los principios*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Cabañas Agrea, Leticia (2012): «Leibniz frente al reto spinozista», *Rev. Filosofía universidad de Costa Rica*, LI., 129-131. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/view/13097>
- Leibniz, Gottfried Wilhelm; Clarke, Samuel (1980): *La polémica Leibniz-Clarke*, ed. de E. Rada, Madrid, Taurus.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1990): *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, ed. de C. Roldán, Madrid, Tecnos.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2011): *Leibniz*, trad. de J. Echeverría, Madrid, Gredos.
- Martínez Marzoa, Felipe (2003): *Historia de la Filosofía II*, Madrid, Itsmo.
- Silva, Camilo (2013): «El espejismo de la contingencia en el panlogismo de Leibniz», *Mutatis Mutandis*, 1, 107-120. <http://www.revistamutatismutandis.com/index.php/mutatismutandis/article/view/10/17>
- Spinoza, Baruch (1996): *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza.
- Spinoza, Baruch (2011): *Ética*, Madrid, Alianza.
- VV.AA. (2000): *Del Renacimiento a la Ilustración II. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, ed. de J. Echeverría, Madrid, Trotta.

⁴⁵ Motivo por el que múltiples intérpretes tienden a hacer una lectura del sistema leibniziano que lo asemeja al spinoziano (muy contrariamente a lo que Leibniz habría deseado).

⁴⁶ Ya que, como dijimos, el principio de razón suficiente se mostraría ante la cuestión de los milagros (aun reduciéndolos al ámbito de la gracia) en su perfil más pobre.