

Maimónides y Leibniz: la razón y el mal

Lourdes Rensoli Laliga
 Universidad Europea de Madrid

No hay que discutir el conocimiento de Maimónides (1135-1204) por parte de Leibniz (1646-1716): lo demuestran desde hace tiempo el resumen de la *Guía de perplejos*, las menciones de éste en sus obras y el constante interés leibniziano por las doctrinas sistemáticas, en especial las capaces de conciliar fe y razón. El tema ha generado ya trabajos de interés.¹ La falta de prejuicios de Leibniz hacia las concepciones no cristianas, en las que buscaba, además de entender su verdadera naturaleza, puntos de vista compartibles, los escritos sobre ellas y las observaciones registradas en obras mayores bastan para comprender que el sabio alemán se acercara con interés al colosal filósofo judío, como también hizo con el igualmente colosal Baruch Spinoza (1632-77), quien, pese a cierta desconfianza inicial hacia Leibniz, terminó enviándole un ejemplar del *Tratado teológico-político*² y permitiéndole consultar la inédita *Ética*. Pero la riqueza filosófica que Leibniz halló en Spinoza no satisfacía la curiosidad religiosa leibniziana, sino que tal vez suscitaba mayores interrogantes más que responder a los ya existentes: la fama de ateo que rodeaba a Spinoza estaba unida a la influencia cabalística que, según algunos, había en sus concepciones, algo incompatible para la inmensa mayoría de los sabios de la época.

Quizás fueran el interés en comprender mejor a Spinoza, la sospecha de que un mundo apasionante podía ocultarse tras las aparentes contradicciones del filósofo judío, o el intercambio intelectual con F. M. Van Helmont,³ los motivos que llevaron a Leibniz a interesarse por otros filósofos judíos y por el Judaísmo en general.⁴ No es de menor importancia el hecho de que Maimónides fuera médico. Es conocida la afición de Leibniz por la medicina y la importancia que le concede entre las ciencias y en su proyecto de reforma social (Rensoli 2002, 242-45).

Desde su juventud, Leibniz dejó constancia de su afán de escudriñar las doctrinas medievales en busca de elementos para la elaboración de una *philosophia perennis*. Si los escolásticos cristianos le interesaban entonces por sus posiciones con respecto a los universales, los sabios judíos no quedaron atrás. No hay que menospreciar el

¹ Cfr. Cook 288-89 y Tauste. Sobre el tema de este trabajo hemos de destacar los artículos de Goodman y Ríos, más integral el primero, circunscrito a la idea de sustancia en una etapa de Leibniz el otro.

² Spinoza anuncia a Leibniz el envío de la obra en una carta de 9. XI. 1671 (AA, II, I [184-85]).

³ Esta figura influyó sobre varios importantes intelectuales europeos, a quienes dio a conocer varias doctrinas esotéricas y múltiples aspectos del Judaísmo, entre ellos el de la Kabbalah. Sobre el tema ver Coudert 1999 y Orio de Miguel.

⁴ Podría tratarse de esclarecer si la negación de la Providencia y el supuesto ateísmo de Spinoza eran un rasgo personal suyo o de algún modo presente en otros filósofos judíos, como parece insinuar en un escrito de 1693. Cfr. AA, IV, 5 (604, notas 9 a, 15- 1).

conocimiento de las fuentes judías por parte de Leibniz, aunque no fuera exhaustivo (Rensoli 2006).⁵ Pero conocido y apreciado con certeza fue para Leibniz el Rambam.⁶

Foucher de Careil señaló en su momento sus reticencias sobre la posible asimilación por Leibniz de la teodicea de Maimónides. Según dicho estudioso, Leibniz, con ideas muy claras y ajenas al pensamiento judío, se limitó a señalar muchos aspectos del aristotelismo del autor del *More Nebujim*, que coinciden con sus propias concepciones sin que hubiera influencias (Foucher de Carril esp. 48ss.).⁷ Situó la fecha del resumen leibniziano del *More Nebujim* entre 1700 y 1710, al igual que la *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*, época de gestación más intensa de la *Théodicée*.⁸ Leibniz señala especialmente los pasajes del *Midrash* que se citan. Todo esto muestra su profundo interés por el Judaísmo. Como sucedió con el pensamiento chino, Leibniz fue consecuente, en este caso, con una convicción, “la verité est plus repandue qu’on ne pense,”⁹ que marca el camino hacia la *philosophia perennis*.

No era Maimónides un racionalista extremo. La unidad entre fe y razón no se asentaba en su caso en la supeditación de una de ellas a la otra, generalmente la razón a la fe, salvo en figuras como Abelardo en su *Sic et Non*, obra que evidencia el conocimiento del *pil-pul*¹⁰ y que condicionaría la aparición del llamado “método escolástico,” expresión algo vaga.¹¹ Que la razón humana tenga sus límites no la hace incapaz. Otro rasgo que marca la analogía con Leibniz es la conciliación de platonismo y aristotelismo, que el segundo pretendía de forma muy consciente (NE, I, 1 [Leibniz 1990, 71]). Honra a ambos sabios el haber comprendido que criticar ciertos aspectos de las doctrinas no supone rechazarlas por entero, por cuanto de todas ellas puede aprenderse algo.

⁵ Constantemente aparecen nuevos datos a ese respecto. Muchos de ellos pueden encontrarse en los índices correspondientes de la AA.

⁶ Es conocida la costumbre del Judaísmo de llamar a sus grandes figuras por sobrenombres compuestos por iniciales. RaMBaM se forma a partir de Rabí Moshé Ben Maimón (1135-1204). Debe diferenciarse del Ramban, que es el gran filósofo y cabalista Nahmánides (1194-1270).

⁷ La edición de la obra por Leibniz era la traducción al latín de Jean Buxtorf (hijo), publicada en Bâle, en 1629, hecha sobre la versión en hebreo de Samuel Ibn Tibbon, cuya calidad se consideró escasa. *Ibid.* 4.

⁸ Foucher de Careil 8 (texto del editor). Martine de Gaudemar situa la *Réfutation* en 1706, “trente ans après la rencontre [avec Spinoza]” (Leibniz 1999, 11).

⁹ Carta a N. de Rémond del 26. VIII. 1714. En GP 3: 624.

¹⁰ También la obra de Abelardo (1079-1142) *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano* revela analogías interesantes con el Judaísmo que merecen ser mejor esclarecidas. Sobre el *pil-pul* ver Steinsaltz 228ss.; y Jacob Zallel Lauterbach (EJ, s.v. *Pilpul*), en <<http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=318&letter=P>>.

¹¹ Si se buscara un análogo a Maimónides en este punto, habría que pensar más bien en Agustín de Hipona (354-430), que consideraba que creer y entender estaban mutuamente condicionados, lo que expresa en su famoso “intellige ut credas, crede ut intelligas” (Sermo 43).

La solución del Rambam se basa en gran parte en Saadia Gaón (882-942),¹² autor, entre otras, de dos obras fundamentales para el caso que aquí interesa: una traducción comentada del *Libro de Job*, en la que aborda el problema del mal y por lo tanto la teodicea, y el *Libro de las creencias y opiniones*, obra no sólo analítica sino histórico-filosófica, con influencia de dos importantes neoplatónicos: Ibn Gabirol¹³ e Ibn Pakuda.¹⁴ Se acerca más a la problemática usual entre los escolásticos al situar en un lugar central la armonía entre razón y fe. La Ley judía es de esencia racional y no puede existir contradicción entre ella y la razón, aunque existan verdades superracionales. La duda es legítima, si se vuelve un acicate para la investigación de la verdad (Cfr. Saadia Gaón 2002, 31ss.). Habría un contrasentido en que el Creador revelara al hombre cuestiones imposibles de comprender o que resultaran inútiles para la vida. El ejemplo más evidente es la Revelación de sí mismo por el propio Creador, que manifiesta al hombre su existencia, no su esencia, cosa imposible para la criatura.¹⁵ Figuras equivalentes entre los escolásticos cristianos se hallarían en Alberto Magno (1193/1206-80) y Tomás de Aquino (1225-74), quienes fueron influidos por el

¹² Para Saadia Gaón no se trata de dos elementos diferentes cuya relación se debe establecer, sino que la Ley posee una esencia racional para que pueda ser conocida por el hombre, discutida y aplicada a los distintos casos, como hacen el Talmud y los libros de los sabios en general. La profecía entonces no es ajena a la razón sino una forma superior de ésta, inaccesible para el hombre ordinario. Es falso por ello oponer la fe a la razón. Es uno de los temas centrales de su obra sobre las creencias y opiniones. Ibn Gabirol (1021-58) e Ibn Pakuda (nacido alrededor de 1050) son deudores de su doctrina, como lo fue después el Rambam. Cfr. Saadia Gaón (2002, 25-31, 43-47, 175-79). Al tratarse de un sabio judío de los que florecieron en territorios islámicos cabría preguntarse sobre una posible influencia en Saadia del Islam ismaelita, para el cual el primer profeta es la razón, a diferencia de otras ramas del Islam, que conceden escaso o nulo valor a la razón, sean fundamentalistas o cercanas a esta postura. Un detalle interesante es su interés por combatir por estas vías tanto el Caraísmo como, en sentido amplio, el escepticismo (al que podría conducir la diversidad de opiniones que el Caraísmo suscita), que también tuvieron Maimónides, Spinoza y Leibniz. Cfr. Watt, Malter, Sabán (cap. 3).

¹³ Selomo ben Yehudah Ibn Gabirol vivió, sin que las fechas sean precisas, entre 1021 y 1058, en distintas ciudades de Sefarad. Empleaba las categorías aristotélicas de materia y forma, seguía la línea de Filón de Alejandría (15/10 a.C.-40) para concebir a Dios como suprema sustancia, cuya existencia es cognoscible, pero no su ser; es decir, no hay atributo divino predicable. De Él, o mas bien, de su voluntad, se deriva un universo sistémico, cuyo substrato es una materia espiritual, y que produce las sustancias simples de forma análoga a la totalidad (aunque la materia que forma las cosas posee distintos niveles de sutileza), de modo que la naturaleza está llena de vida y animación en diversos grados, idea que retomaría Leibniz en su doctrina sobre las mónadas. Cfr.: PNG, 1 (Leibniz 1954).

¹⁴ Además de proporcionar pruebas de la existencia de un Creador, provisto de atributos cognoscibles, Pakuda se planteó igualmente un problema que importaría mucho a Leibniz: la posible naturaleza social del ser humano, lo que ya había discutido Ibn Tufayl (s. XII). El análisis de Leibniz sobre Ibn Tufayl en cartas a A. von Holten du 17/27.Fév.1672 (AA, II, I [208]; a Burnet, juillet de 1696 (GP, III [184]; al Abbé Nicaise, 1697 (Dutens II, 1 [245]). Cfr. Lomba (1997, 2001, 2004); Rensoli (2002b, 191-205).

¹⁵ “No podrás ver Mi rostro, porque nadie que Me vea queda vivo” (Éxodo 33, 20).

pensamiento judío, según se sabe desde hace tiempo,¹⁶ y que formaron parte de los filósofos profundamente estudiados por Leibniz en sus años de formación.¹⁷

Como a todo filósofo y teólogo (tomando este último término en sentido amplio), al Rambam le interesó especialmente el problema de la existencia y el poder del mal,¹⁸ lo que habrá que examinar detenidamente. La posibilidad de corrupción, material y/o moral, de toda criatura, obliga a plantearse si el Creador ha deseado expresamente producir un mundo lleno de mal, que afecta de algún modo a todos los seres creados. ¿Dónde quedarían entonces su Justicia y su Misericordia? Si es que no ha podido hacerlo mejor, su Omnipotencia queda en entredicho. Hay puntos especialmente llamativos en este ámbito: el sufrimiento del Tzadik o justo y del inocente (los niños e incapacitados mentales, por ejemplo), la muerte que afecta a todo lo viviente, la destrucción de cualquier cosa. En general, los males, pero también la intención, el malsano deseo de hacer el mal, sea por lograr el disfrute ilícito de algún bien, sea por el sádico deleite de ver sufrir al prójimo.¹⁹

Esto implica interrogarse sobre la índole de este mundo: ¿se plasma realmente en él la unidad de poder, bondad y sabiduría divinas? Todo esto mientras la Torah, aceptada por judíos y cristianos, asegura que todo lo creado era bueno.²⁰ Maimónides lo hizo. Leibniz lo haría. Ambos como racionalistas. Muchos más lo hicieron, pero no se conoce o no puede probarse por ahora que Leibniz asimilara de forma directa y profunda otras influencias judías cuyas ideas parecen haberle llegado a través del *More Nebujim*, generalmente sin conocer más autor de ellas que el Rambam.²¹

Maimónides comprendió el peligro del escepticismo y se propuso combatirlo en una época de exclusivismos religiosos y poca tolerancia mutua. Leibniz veía igualmente a su alrededor la amenaza del escepticismo (mayor que la que pudieran representar cada una de las religiones o confesiones para las restantes), difundido en las diversas ramas de la cultura. Como protestante además, tuvo que asumir el desafío representado por un Catolicismo que defendía la importancia de la tradición no sólo en la interpretación de dogmas sino hasta en la posibilidad de definir alguno nuevo, como en efecto se llegó a hacer. Su actitud conciliadora encontró una salida: a la vez que rechazaba el peso de la tradición en la ampliación del corpus esencial de la doctrina

¹⁶ Un pionero en esa línea fue, en el siglo XIX, el rabino Manuel Joel, quien dedicó varios trabajos a los vínculos teóricos entre estas figuras. Cfr. Hasselhoff (2004b). Véanse también Hasselhoff (RM-2004a); Scholem (1996, 148-49). Trabajos más recientes sobre el tema están reunidos en Cantón.

¹⁷ Cfr.: Hochstetter y Kirchmann. Foucher de Careil se extiende sobre el tema de los estudios de los escolásticos por parte de Leibniz, sobre todo del *More Nebujim*, en su memoria preliminar (42ss.).

¹⁸ Con muy buen tino, Rosenberg (13-14) comenta que a veces este problema se elude alegando que el paradigmático *Libro de Job* se limita a narrar una parábola o trata acerca de un hombre no judío, como si eso anulara la importancia de la cuestión o cambiara esencialmente sus términos.

¹⁹ Temas todos tratados profundamente en Robinet.

²⁰ Génesis 1, 4, 10, 12, 18, 21, 25, 31.

²¹ En Rensoli (2002/mal), se echa en falta un análisis más detallado de la influencia del Rambam, que este trabajo pretende llenar en una mínima parte.

religiosa, aceptaba el papel de la misma en la interpretación de sus diferentes aspectos y también en el terreno de las creencias y prácticas personales.

El Rambam, como muchos precursores y contemporáneos, se había visto en la necesidad de defender el Judaísmo rabínico, y por lo mismo la idea de una Torah oral (ver Safrán 48, Scholem 1974, 171-74; sobre el Caraísmo ver Brunswick & Nemoy y Szyszman), frente al movimiento caraíta (ver Sabán, cap. 3). Consideró que el Caraísmo atentaba contra la unidad del Judaísmo y la legitimidad de las distintas opiniones y formas de observancias por cuanto un mandamiento o principio expresado en la Torah escrita podía ser entendido o puesto en práctica de distintos modos, según el criterio individual, de forma similar a lo que, siglos después, establecería la Reforma protestante, lo que llevó a Leibniz, en su afán ecuménico, a no desdeñar el peso de la tradición.

Pero Maimónides fue tolerante con los caraítas, sin duda pensando en integrarlos al Judaísmo rabínico y no excluirlos del pueblo judío, según la idea de criticar sin reprimir al ser humano, que en su momento seguiría Leibniz: ahogar la secta y no a los hombres, puesto que a estos se les puede impedir que hagan daño y que dogmatizen (Leibniz 1990, IV, XVI, 4 [463]). Para convencerlos de sus errores está la controversia, es decir, una forma de uso del valor absoluto de la Palabra que el Judaísmo, y también el Cristianismo, reconocen. Algo similar hizo en su momento Leibniz con los Socinianos y las distintas confesiones cristianas, sin exceptuar a otras religiones: integrar y no segregar; vencer antes de condenar. Pues hay un “juez de las controversias” que es la razón.²² La huella del Rambam en Leibniz se hace evidente, a partir de la concordancia entre fe y razón, la solución al problema del mal y la idea del mejor de los mundos posibles, señalados por Salom Rosenberg.²³ Y sobre ellos se centrarán las siguientes reflexiones.

Los problemas de la filosofía coinciden con los de la religión, a otro nivel

En un antiguo ensayo, José Gaos indica que “el libro de Maimónides destaca, aparte, naturalmente, la filosofía, el cabalismo judío y la secta de los mutacálimes o dialécticos árabes y de sus secuaces judíos” (15). Considera además que “el cabalismo, con el que Maimónides se ocupa en cuanto especula con los nombres divinos, constituye con el ritualismo los dos términos entre los cuales, como entre las dos deformaciones extremas comportadas por su propia esencia, oscila históricamente el Judaísmo” (15-16).

²² Desde temprano, Leibniz se refiere a la importancia de las controversias, en especial las religiosas. Importante es un escrito de 1693 acerca del tema, en el que escribe: “Theologia polemica seu controvesiaria agit de controversiis praeserim quae versantur inter eos, qui se mutuo vel damnant, vel certe graviter accusant. Controversiae sunt cum impiis, incredulis vel infidelibus, heterodoxis...” (AA, IV, 5 [604]). En la *Théodicée* aparece en el *Discours de la conformité de la foi avec la raison* (62).

²³ No se debe olvidar que la idea del mejor de los mundos posibles aparece en el Tanaj, en el *Libro de Job* y otros, y repetidamente en el pensamiento judío, lo que exige un estudio especial. Cfr. Crowley.

La temprana fecha del escrito explica las inexactitudes de esta valoración. Sobre todo a lo largo del siglo XX, las investigaciones sobre la Kabbalah han arrojado mucha luz sobre esta disciplina. Kabbalah sin embargo significa tradición, y, al comentar el *More Nebujim*, Leibniz emplea el término en este segundo sentido (Foucher de Careil 5 [comentarios a Leibniz I, 34]). Si bien el ritualismo es un mal que puede aquejar a cualquier religión, no hay que olvidar, con respecto a la Kabbalah, que en tiempos de Maimónides ésta era muy joven como disciplina integrada. Sus orígenes se remontaban, según la tradición, a la época de los profetas, aunque hubiera disparidad de criterios (Foucher de carril 4-5).²⁴ También Foucher de Careil calificó injustamente al Rambam de ecléctico y no original.²⁵

El Rambam no parece haber conocido la Kabbalah existente en su época en todos sus detalles ni con la profundidad suficiente, aunque se refiere al llamado “misticismo de la *Merkabah*” al comentar la Escritura y los problemas de traducción e interpretación con respecto a ella, siempre en busca de reducir al mínimo el antropomorfismo religioso.²⁶ También se refiere a las condiciones para aprender sobre la *Merkabah*, con restricciones como las impuestas para los demás estudios cabalísticos. Ni siquiera empleaba muchos términos de forma similar a los cabalistas, que muchas veces se expresaban mediante un complejo simbolismo, que ha confundido a muchos estudiosos (Scholem 2001, II, 42, 246-47), hasta que, en el siglo XIX, se abrieron nuevas puertas.²⁷

Esto dio lugar a que la polémica entre ciertas autoridades cabalísticas —entre ellas Nahmánides (1194-1270), el Ramban— y los partidarios racionalistas de la doctrina de Maimónides fuese larga y enconada,²⁸ con la excepción de Abraham Abulafia (1240-91), quien no sólo profesaba gran admiración por el Rambam, sino que llegó a pensar que su propia Kabbalah de los Nombres era un resultado del estudio profundo del *More Nebujim* (Scholem 1996, 148-50),²⁹ de modo que no serían incompatibles las visiones mística y racionalista. También hay que considerar las diferencias de la Kabbalah de Abulafia con respecto a la provenzal y gerundense (Scholem 1996, cuarta conferencia). Los desencuentros entre sabios talmudistas y cabalistas judíos—con muy honrosas excepciones como Nahmánides, el Ramban, quien comprendió siempre la

²⁴ Actualmente se considera que surgió en Provenza y Girona fines del siglo XII y principios del XIII.

²⁵ Cabría entonces preguntarse si, de acuerdo con esa idea, los grandes escolásticos cristianos eran también simples eclécticos.

²⁶ Maimónides (2001, I, 28 [pp. 97-99]; III, introducción y siguientes [369ss.]). La *Merkabah* se menciona de manera explícita en I, 33 (107), I, 34 (112), y III, introducción y capítulos 1-7 (69-381), entre otros pasajes.

²⁷ El propio Foucher de Careil tilda a la Kabbalah de “théosophie bizarre et occulte” (55). El prestigio de los estudios sobre Kabbalah entre los estudiosos no judíos (y algunos círculos judíos) avanzaría lentamente hasta consolidarse en el siglo XX con la obra de Gerschom Scholem y de sus sucesores.

²⁸ Cfr. Scholem 2001, II, 268-80 y Sabán (cap. 8). Los capítulos siguientes resumen muchas de las controversias generadas por la doctrina del Rambam.

²⁹ Al igual que la Kabbalah “clásica,” es decir, la surgida en la región Provenza-Gerona, Maimónides parte del misticismo de la *Merkabah* para analizar a su luz las insuficiencias humanas conferidas por su condición creatural, y el nexo entre materia y mal.

armonía entre ambas actividades –prosiguieron durante largo tiempo, hasta el siglo XX.

El ya mencionado Saadia Gaón, que tanto influyera sobre Maimónides y, al igual que éste, de orientación aristotélica (ver Martínez Lorca), se había pronunciado contra las interpretaciones tergiversadas de su propia doctrina, que califica de imaginaciones de los platónicos y atomistas judíos, que concebían las ideas y los átomos como los “puntos espirituales o sutiles” que Saadia Gaón mencionaba en sus propias reflexiones. No debe olvidarse la racionalidad de su comentario al *Sefer Yetzirah*, que aspiraba a explicar las metáforas de esta obra (Leibniz se pronunciaría igualmente por explicar en lo posible el lenguaje figurado de los místicos, que a menudo expresaban importantes verdades del mundo interior del hombre) (Heinekamp). Ciertos problemas lingüísticos parecen haber dado lugar a equívocos, como que, en el llamado Círculo de Iyyún y sin duda en otros grupos, se llegaron a interpretar como átomos dichos elementos espirituales y que se identificaran con las sefirot de la Kabbalah (Sholem 2001, II, 90-92).³⁰

De tendencia neoplatónica como Avicibrón (1020-70), Bahya ben Joseph Ibn Pakuda (siglo XII) fue un importante precursor del Ramban. Entre otros puntos interesantes, planteó la existencia de atributos divinos cognoscibles por medio de la Creación, mientras que otros, incognoscibles, provienen de la antropomorfización o sólo pueden concebirse por la vía negativa (el Nombre divino sustituye entonces a sus atributos ocultos), ideas que había elaborado el pseudos-Dionisio Areopagita (ca. ss. V-VI) y que, en su momento, adoptaría el Cusano (1401-64). A ellas se suma la armonía entre los niveles de la naturaleza, jerarquizada, y entre los seres que la componen. Es importante señalar que antepone la caridad, unida a la sabiduría, a todo valor moral y espiritual, idea que en la doctrina ética y política de Leibniz cobraría una importancia crucial (ver Riley). No llegó al grado de racionalismo de Saadia, pero defendió igualmente la existencia de una Ley suprema en el universo que explicaba la regularidad del mismo y la interdependencia de todos los seres.

Esta unidad, sujeta a ley, se diferencia de la unidad accidental, no esencial, que forman seres u objetos casualmente ligados.³¹ Cabría preguntarse si la doctrina del Ramban sobre la Creación-emanación lleva impresas las huellas del neoplatonismo de estos dos autores, o de la Kabbalah, como a veces se ha creído (ver Foucher de Carril 60-61). El caso es que esta doctrina reaparecería en el caso de Leibniz, alimentada por fuentes muy diversas.³² Una diferencia es importante: para el Ramban la razón humana es insuficiente para alcanzar por sí misma muy altas verdades y el Creador

³⁰ Sobre las confusiones e interpretaciones diversas producidas en torno a sus ideas, cfr. Scholem 1996, 107-08, 117-18, 130-31, 138.

³¹ Esta importante idea se transmitiría hasta Leibniz, quien hacía las mismas diferencias. Cfr. Leibniz 2000, II, 44 [209] y Leibniz 2002, 75.

³² Cfr. Robinet en sus Anotaciones a Monadología, 47 (Leibniz 1954, 96-97). Se extiende a este respecto en Robinet 74ss. La posibilidad de la emanación en Leibniz había sido rechazada categóricamente en Foucher de Careil 66.

suple esta carencia con la Revelación (cfr. Maimónides 2001, II, 32-38; III, 20-21). Leibniz, en cambio, considera que la diferencia entre el alcance humano y el divino es sólo de dimensión y de orden y no de deficiencias humanas.³³

Leibniz medita; ¿como el Rambam o sobre el Rambam?

Es muy probable que el interés por comprender mejor a Baruch Spinoza llevase a Leibniz a examinar con detenimiento a algunos autores relevantes de la tradición judía, en la que Spinoza estaba situado, lo que no impidió que fuera descubriendo los méritos propios de las figuras estudiadas. El afán leibniziano de examinar todas las doctrinas rectificaba o reforzaba sus reflexiones acerca de los problemas que le importaban. En los años de gestación de la *Teodicea*, las ideas fundamentales de Leibniz estaban definitivamente formadas y vertidas en numerosos trabajos que, en su mayoría, no habían visto la luz, algunos de ellos divulgados en su correspondencia.

Es común al Rambam y a Leibniz la convicción de que el sistema íntegro de los conocimientos es imprescindible para comprender los problemas de la metafísica, profundizar en ellos y tal vez aportar algo, como se muestra en el *More Nebujim* I, 33-34. Hay un tema que vertebraba la metafísica y la moral leibnizianas: la doctrina sobre el mal y, por supuesto, la teodicea. Leibniz bebió de las fuentes platónicas, pero asimismo de las aristotélicas. El platonismo consideraba la materia –cárcel del cuerpo– fuente del mal en tanto en cuanto imperfección. Pero en el caso del hombre es la ignorancia, idea que tendría un gran peso en Maimónides y Leibniz. En el caso del neoplatonismo –en el que se situaba como un precursor Filón de Alejandría (20 a.C.-50)– la materia continuaba siendo la fuente del mal como privación y no como principio existente por sí mismo. De modo que alejarse de ella equivalía a liberar las fuerzas del alma, siempre ligada al bien.

Desde la perspectiva de Aristóteles (384-322 a.C.), el mal carecía de fundamentos ontológicos y constituía un problema ético. Aunque la filosofía práctica, que regula la conducta humana, se ocupa de la moralidad, el ajuste a las reglas morales, la Ética, que tiene por objeto la virtud, determina en qué consisten el bien y el mal. El devenir del aristotelismo incluyó en el campo de la filosofía práctica la política, el derecho y, en muchos casos, la economía. Si se recuerda la división leibniziana de la Filosofía en teórica y práctica (Leibniz 1966, 525-27) y su clasificación de las ciencias (Leibniz 1990, IV, XXI), se comprenderá cuán profundamente marcó a Leibniz la impronta del aristotelismo. Pero no es exactamente así en todos los campos del filosofar.

³³ Sobre esto, Leibniz afirma: “Tous les raisonnements sont éminemment en Dieu, et ils gardent un ordre entre eux dans son entendement aussi bien que dans le notre ; mais chez lui ce n’est qu’un ordre et une *priorité de nature*, au lieu que chez nous il y a une *priorité de temps*” (Leibniz 1969, II, 192 [232]).

Hay que reconocer, empero, que, si la materia no es fuente del mal,³⁴ es al menos condición para que sobrevengan los males: la enfermedad y la muerte ocurren por ella, y asimismo los impulsos instintivos y ambiciones que, satisfechos sin orden, generan males morales y, desde el punto de vista religioso, graves faltas. Hay un alma animal y un alma humana –o espíritu, según Leibniz–, que coinciden con las llamadas Nefesh y Neshamá en el Judaísmo rabínico,³⁵ y en especial en la Kabbalah, cuyas fuentes de transmisión hasta Leibniz son ya bastante conocidas. El alma animal constituye el principio de vida, siente y padece, y retiene las impresiones vividas a veces de forma confusa, como una especie de memoria elemental.³⁶ En el alma humana o Neshamá se arraigan la inteligencia, la voluntad –y por ello, la libertad– y la memoria en su sentido más amplio.

Leibniz considera que –salvo Dios– no existen almas absolutamente separadas de los cuerpos. Por eso, la conservación óptima del cuerpo es fundamental para que, mientras dure, la vida del hombre discorra en las mejores condiciones posibles. Esto se propusieron impulsar tanto Leibniz como el médico Maimónides, según se ha dicho. Los excesos corporales afectan al alma, que no puede desplegar todas sus posibilidades, tal y como los extremos del alma (digamos, un ascetismo llevado más allá de las propias fuerzas) perjudican al cuerpo. Eso no es todo: la imperfección creatural trae inevitablemente consigo la muerte y los inconvenientes de la vejez. El Rambam podría entonces haber aprobado la idea de Leibniz acerca del paralelo entre la medicina y la teología,³⁷ que sanan cuerpo y alma respectivamente. Pero el mal va mucho más lejos.

Al abordar este tema el teólogo judío o cristiano tropieza de forma inevitable con el libro de Job. El sufrimiento del Tzadik o justo, que parece purgar una falta no cometida, constituye un enigma sobrecogedor, en especial cuando de defender la unidad divina y el valor de sus leyes se trata: no hay un dios del mal, como las religiones dualistas o politeístas podrían aducir. Hay mandamientos de cuya observancia dependen recompensas y castigos. Job parece romper con todo eso. Ha llegado a hablarse de “dos dioses” (o dos dimensiones diferentes, o quizás, dos visiones de Dios) en el Libro de Job: el que descarga sobre él tantos males y aquel al

³⁴ Existe en Maimónides una contradicción, o al menos ambigüedad evidente, con respecto al mal, que no es sustancia sino privación de bien; la materia no es el mal, pero es privación, y constituye un velo, que impide la adquisición simple de la más alta Sabiduría. Cfr.: Maimónides 2001, III, 9-10 [386-89]. Leibniz en cambio afirma con claridad: “On n’a pas non plus besoin de chercher l’origine du mal dans la matière” (Leibniz 1969, 341). Y explica a continuación el origen de esta opinión y su contraria en Platón (427-347 a.C.) y Aristóteles.

³⁵ Leibniz se refiere a las formas del alma según el Judaísmo en su resumen del libro *Seder OLAM* (Foucher de Careil 50ss).

³⁶ En el Talmud, tratado de Berakot, se habla extensamente de dicha alma.

³⁷ Leibniz escribe: “La Médecine est la plus nécessaire des sciences naturelles. Car de même que la Théologie est le plus haut point de la connoissance des choses qui regardent l’esprit, et qu’elle renferme la bonne morale et la bonne politique, on peut dire que la Médecine aussi est le plus haut point et comme le fruit principal des connoissances du corps par rapport au nôtre” (Lettre au Père Bouvet, à Paris, 1697, en Dutens II (1^a parte), 262).

que se dirige como el Redentor que “vive, que al fin se levantará como fiador sobre el polvo” (Job 19, 25 [Biblia Judía, Tanaj II, 1134]) definidos por Pascal como el Dios vivo y el Dios de los filósofos.³⁸

Esto conduce a cuestionar la bondad de la Creación. Pues subyace en el mal algo que rebasa los límites del abuso de la libertad humana y se arraiga de algún modo en su ser. ¿Algo creado por el Dios de la Misericordia? ¿Quién –si no– y por qué? ¿A qué responden las frases que declaran su poder absoluto sobre toda cosa, y que todo cuanto sucede proviene de Él? (Job 12, 9ss). Estamos ante un antiguo y siempre renovado tema: el dios maligno o, si se prefiere, el principio maligno, cuyo poder puede ser inmenso. Después del nazismo y su sistemática destrucción de los judíos, se ha planteado abierta y profundamente la pregunta por la dimensión real de dicho poder, que a veces parece sobrepasar al Dios de la Justicia y de la Misericordia.

Maimónides comprendió muy bien que se trataba de una cuestión sumamente espinosa, capaz de fragmentar la Unidad divina, fundamento del Judaísmo. Su estrategia para abordar el tema se revelará en una medida apreciable como inspiradora de Leibniz. Influido por Pakuda, considera que no hay atributos divinos y que de Él sólo puede predicarse por vía negativa, aunque el orden y características de la Creación revelan al Creador, pero ese “algo” nunca es esencial. Dado que el fin de la existencia humana es amar al Eterno y lograr la sabiduría, hay que concluir que el sufrido Job era un hombre justo pero no sabio, tema que discute en la tercera parte del *More Nebujim*. El hecho mismo de preguntarse por las posibles causas de su dolor revela que no se trata de un sabio, capaz de llegar a conclusiones por sí mismo. Job, empero, intuye que hay algo que se le escapa, sin poderlo precisar.

El núcleo del *Libro de Job* lo constituyen los diálogos entre Job y sus amigos y, al final, entre Job y el Creador, cuando se revela un orden cósmico superior a la vida del individuo. Entre otros temas, se toca el de la pluralidad de mundos, como antes se señalaba.³⁹ También al final de la *Théodicée* leibniziana, el diálogo acerca de la historia muestra al individuo como una pieza –decisiva, pero pieza al fin– de una historia en la que acaban cumpliéndose los designios divinos. Una fluctuación decide muchas cosas en la historia pero también sin duda en la vida personal de ese individuo y en su dicha o su dolor. El Rambam en cambio cita los pasajes siempre en función de mostrar que existe un orden superior, en el que cada individuo está insertado, y que no puede hacer sino aceptar, pues sus posibilidades de cambiarlo siempre son limitadas. Comprender profundamente significa en este caso identificarse con los planes divinos, asumir el propio papel en el drama universal, sin dejar necesariamente de querer cambiarlo.

Haya existido Job o no, haya pertenecido o no al pueblo judío, sus sufrimientos, sus reflexiones y las discusiones sostenidas con sus amigos y hasta el final coloquio

³⁸ La discusión de Bloch acerca de Job está recogida sobre todo en *El principio Esperanza* (Bloch 2004-07). Un breve resumen de lo que aquí interesa aparece en Bloch 1993. Cfr.: Safranski 254ss.

³⁹ Existen 18.000 mundos, según Rabí Pinchas Eliyahu Horowitz (s. XVIII). Cfr. Crowley. Agradecemos este dato a Sylvia Benzaquén.

con el Eterno pretenden mostrar, en forma de parábola, los esfuerzos a menudo desesperados del hombre por comprender los designios de la Providencia, con la esperanza de obtener compasión y sobreponerse al dolor con ayuda de la sabiduría propia y de la Misericordia divina.⁴⁰ El hecho de que los *hijos de Dios* sean convocados a presentarse ante Él y Satán en cambio se presente sin haber sido llamado, constituye para el Rambam una prueba de que este último pertenece a un nivel muy inferior (Rosenberg 33ss). Pero el Satán no es la materia. Hace el mal e induce al hombre a cometerlo, pero no es la única causa del mal.

La tercera parte del *More Nebujim* se dedica a esclarecer las cuestiones propias de la Creación y del Carro de la Merkabah, tanto como sea posible, teniendo en cuenta dos factores: una, no pertenecen a la discusión sobre la Ley, en la que se centra el Talmud (cita al efecto el tratado de *Pesahim*); otra, se insertan en la tradición oral (Maimónides 2001: 369). Con el rigor de un experto talmudista, Maimónides comienza por la visión divina para pasar a las limitaciones que tiene el ser humano para acceder a ella. Esto le conduce a analizar la materia, a la que llama “velo de nuestro intelecto” que impide contemplar el resplandor divino (Maimónides 2001: 386-87). El paso al problema del mal es inmediato. Pues la materia impone limitaciones, pero no es de forma inevitable la fuente del mal, dado que los males son privaciones, reales o artificiales: reales, cuando responden a necesidades objetivas (digamos, el hambre); artificiales, si provienen de ambiciones vinculadas con el Ego (por ejemplo, el afán de gloria). La Neshamá debe regular los requerimientos de la materia.

El hombre es fuente de mal para sí mismo al llegar a excesos en sus deseos y decisiones, al desfigurar el bien e identificarlo con lo superfluo y material, al rebasar la medida justa, a veces difícil de establecer (Maimónides 2001, 382). El cuerpo de por sí no constituye un mal en el Judaísmo y sus necesidades tampoco, y la Ley indica las condiciones adecuadas para satisfacerlas. Pero el cuerpo está sujeto a ciertas leyes, de modo que seguirlas permite ser libre. En cambio, el esclavo por naturaleza y por ceguera espiritual prioriza las cosas del cuerpo y no se avergüenza de una transgresión sino que se envanece de ella, hasta intentar humillar a quienes las evitan. Igualmente errado está quien pretende sofocar por entero los impulsos del cuerpo⁴¹.

Todo esto no responde ni anula el gran problema expresado en la pregunta: ¿quiso el Creador que existiera el mal? ¿Es éste una consecuencia necesaria de la Providencia divina? Para el Rambam, la pregunta supone dilucidar si el Creador sacrifica al individuo para preservar la especie, y para ello examina tanto la Escritura como las

⁴⁰ Cfr. Maimónides 2001: III, cap. 22 [426-29]. A Leibniz le interesa mucho esa idea, que señala en su resumen de la obra: Foucher de Careil 120-21. Que Leibniz se salte en sus notas los capítulos 22 y 23 no significa que les conceda poca importancia, pues en *Théodicée* analizaría detalladamente el problema.

⁴¹ El Rambam insiste sobre esto en *Hiljot Deot (Sobre las conductas humanas)*, cap. 1, 3 y ss. (Maimónides 2006, 89ss).

opiniones de los filósofos. Se trata de justificar la infinita Bondad y Misericordia divinas.

Un Dios que vela por toda su Creación y también por cada ser creado no podría, al menos de forma comprensible, condenar al sufrimiento a individuos no culpables, ni en este mundo ni en el otro. Pero en los juicios divinos, las “normas de acción son inaccesibles a nuestra inteligencia” (Maimónides 2001, 414), lo que puede resultar una salida engañosamente simplista. Leibniz tomaría por un camino similar, al alegar que los juicios divinos se someten a la razón, pero en una medida más elevada que la del hombre, y que de ese modo –no comprensible para la criatura– coinciden en Él Inteligencia (incluyendo la Providencia), Bondad y Justicia (Leibniz 1969, 77, 134).

Maimónides se percata de que no es fácil la solución. Por eso opta por afirmar que la Providencia, ligada al Intelecto, se ocupa de cada hombre según el grado de perfección del mismo.⁴² Con ello podría agudizarse el problema, pues, de acuerdo con esto, cuando el Tzadik sufre un mal, siendo hombre de alta perfección, el Eterno tendría que haberlo deparado. Tal sería el caso de Job. Por eso el filósofo se ve obligado, para arreglarlo, a afirmar que Job poseía grandes virtudes pero poca sabiduría. En el mismo capítulo afirma que el bien o el mal provienen de la cercanía o lejanía del Eterno que tenga el individuo. La paradoja es evidente. Parece presuponerse que, al serle restituidos salud, familia y bienes, Job vuelve a ser feliz. Pero, ¿qué lo garantiza? La Escritura nada dice a ese respecto: sólo enumera lo recibido y asegura que murió de avanzada edad.

No es preciso ser un arrogante ni un rebelde contra el Eterno para no volver a ser feliz tras pruebas tan duras, a menos que el propio Creador procure que así sea calmando el alma desgarrada. La psiquis es frágil y recibe golpes a veces insuperables por los medios humanos. Pero, ¿es entonces la posible prolongación del sufrimiento un decreto divino? ¿Es la propia pregunta el resultado de hablar desde la perspectiva humana o desde la casi inevitable antropomorfización del Creador? Él no quiere el mal, pero no lo evita, ni siquiera para el Tzadik o el inocente, porque, en la trama universal, cuya visión plena corresponde a la Providencia, conducirá a bienes mayores, pero ¿para quiénes? ¿Ha de sacrificarse entonces el individuo a la totalidad? Y por muy sabio que sea, ¿el solo hecho de comprenderse a sí mismo como un hito, una fluctuación en esa trama, para bien de otros, puede hacerlo feliz, o al menos no sufrir? Suponiendo el mayor altruismo, ¿procura un sacrificio semejante la felicidad propia en lugar de una simple conformidad o resignación en las que puede esconderse un reproche? Sólo un hombre lleno de santidad lo conseguiría.⁴³

⁴² Cfr.: Maimónides 2001, 417. Al resumir la obra, Leibniz anota: “Dieu n’opère pas par lui-même le mal, car le mal n’est que privation” (1969, cap. 10, 33), y a continuación: “Les maux des hommes procèdent de l’ignorance, ou de la privation de la science” (*ibid.* cap. 11, 33).

⁴³ Este dilema, cuya importancia en modo alguno puede exagerarse, se ha planteado con redoblada fuerza al filosofar sobre el Holocausto nazi y el trágico papel protagónico desempeñado en éste por el pueblo judío.

El Cristianismo podría responder afirmativamente con respecto al sacrificio de Jesús, considerado como Mesías doliente, pues se le atribuye una doble naturaleza, humana y divina, que lo explicaría todo. Pero en el caso del Judaísmo no es tan “fácil” hacerlo. Los mártires, como los niños Macabeos y su madre, no son sabios, en el sentido en que Maimónides se expresa, pero su sacrificio desencadenó la rebelión judía contra sus opresores. Rabí Akiva (50-135), que es sabio, murió dando testimonio de su fe, seguro de su Creador, como aseguraba estar Job. ¿Aumentó al menos la felicidad en el mundo? Es decir, ¿sirvió el dolor de Job para traer al mundo un bien mayor? No podemos asegurarlo salvo por fe.

Ambos filósofos tropezaron con la misma dificultad: demostrar racionalmente –no sólo mediante la Escritura– que la existencia del mal no invalida la Suprema Bondad. El paganismo y las corrientes doctrinales más diversas conducían, en la época del Rambam, al escepticismo o a la admisión de una suerte de divinidad paralela del mal, a veces de forma similar a la concepción zoroástrica. En vida de Leibniz no sólo se renovaba el escepticismo, sino que la tesis cartesiana –expuesta en las *Meditaciones metafísicas*– acerca de un posible “dios (o espíritu) maligno” que engaña al sujeto cuando intenta conocer los fundamentos de la realidad, se erigía como un serio obstáculo.

¿Cómo convencer de que resulta necesario regir la vida por las leyes morales basadas en el monoteísmo, sea judío, sea cristiano (para ceñirnos a las religiones de ambos filósofos)? Porque ello implica muchas veces no ceder a tentaciones que aseguran el placer momentáneo o duradero en cierta medida, pero siempre pasajero, en favor de una divinidad bondadosa que puede ser muy problemático aceptar (como divinidad o como bondadosa) y de un futuro *post mortem* del que no parece haber pruebas incontestables (cfr. Eclesiastés 3, 21). ¿Cómo aceptar el Misterio divino sin terminar convirtiendo en misterio todo conocimiento que no se refiera directamente a lo empírico y mensurable?

Leibniz tropezó además con algunos elementos nuevos, aportados por la ciencia moderna, que podían ser tomados (y lo llegarían a ser) como argumentos para cuestionar las Escrituras (sobre todo las teorías sobre la Creación y el diluvio, compartidas por las Religiones del Libro) como los fósiles, que examinaría en *Protogaea*. A ello se unían teorías como la referente a los preadamitas, renovada por Isaac La Peyrère (1596-1676), la discriminativa clasificación jerárquica de las razas humanas de François Bernier (1625-88), o la de posibles extraterrestres de Cyrano (1619-55), que resquebrajaban la unidad del género humano en detrimento de una gran parte del mismo. Pero ambos sabios adoptarían una estrategia similar.

El resumen leibniziano del *More Nebujim* revela que busca en éste los puntos centrales de dicha estrategia: el primero es la complementación entre teología racional y teología mística (cfr. Foucher de Careil 33). En esta última se expresan, en forma de metáforas, verdades difíciles de expresar mediante el lenguaje científico y filosófico, al menos en una etapa. Por eso no hay que desdeñar las afirmaciones de los místicos, aunque no constituyan explicaciones plenas. El carro de la *Merkabah* es la imagen del universo con sus astros en perfecto orden y cuya armonía y belleza conduce a reconocer la Gloria del Creador, como clama el Salmo 19 (vv. 1-2).

Ambos sabios (Leibniz lo dice comentando precisamente al Rambam) reconocen también que en el mundo hay más bienes que males, aunque algunos individuos tiendan a creer y a repetir lo opuesto.⁴⁴ Esto último es un peligro real, y proviene de la perspectiva personal de las cosas, exacerbada por el sufrimiento. Con enorme frecuencia, el dolor es absorbente y suele impedir que el afectado contemple con detenimiento algo fuera de su propio sufrimiento. Es necesario haberlo examinado, comprendido en lo posible, aceptado inclusive, para incluirlo en la triste categoría de los dolores humanos, no sólo suyos. Si se ha logrado, mucho se ha avanzado en el intento de sobreponerse al mismo, en que no consuma las fuerzas de la vida. Para superar el egocentrismo propio del dolor extremo, se hacen necesarias una fe colosal y una amplia visión del mundo. Pues los males, que son privaciones, provienen de la ignorancia, que es la privación del conocimiento.⁴⁵

El más elemental sentido común permitiría aceptar que la Sabiduría puede evitar ciertos males y sufrimientos morales. Inclusive las ciencias pueden llegar a prevenir y a poner remedio a algunos males físicos (seísmos, catástrofes naturales, enfermedades). Pero hay males de cuyas consecuencias no se escapa ni se escapará durante algún tiempo, si es que al fin se logra. Quien es torturado para que confiese un crimen no cometido, pero del que ha sido acusado; quien es ejecutado, asaltado, vejado; quien padece el terror de una posible condenación eterna puede comprender todas las razones del mundo, pero sin dejar de sufrir; resistir pero no aliviarse.⁴⁶ ¿Satisface al individuo la compensación de los males por los bienes que se derivan? ¿Dónde ha quedado la consolación por la filosofía?

Leibniz no acepta la consolación filosófica, que no sobrepasa la actitud estoica. El resumen del célebre escrito de Boecio que se le atribuye⁴⁷ emplea giros muy irónicos, nada usuales en su estilo. Sin embargo, Leibniz recoge un pasaje que concuerda con su pensamiento: que el dolor de Boecio proviene de “qu’il s’estoit abandonné aux passions pour les choses périssables.”⁴⁸ Pero en todo caso plantea en dicho escrito la ya formulada pregunta: *Si Deus est, unde malum?; Si non est, unde bonum?*⁴⁹ Job y Boecio se asemejan porque ninguno de los dos será capaz de dudar de la existencia y las cualidades de Dios. Pero la Filosofía pretende o bien enseñar a resistir con dignidad hasta el final⁵⁰ o bien que un balance de los bienes y los males haga creer al doliente que debe ser feliz. No va más lejos. Por sí sola no puede ser un camino para Leibniz; tampoco para el Rambam.

⁴⁴ Cfr. Maimónides 2001, III, 12 [390-95]; Leibniz 1969, II, 262 [274]. Foucher de Careil 35 (del resumen de Leibniz).

⁴⁵ Cfr. Maimónides 2001, III, 11 [389-90].

⁴⁶ Robinet 55-61 resume este conjunto de amenazas a la paz y la dicha humanas y el papel cósmico de este terror.

⁴⁷ Cfr. “De consolatione, résumé (sic) par Leibniz” (Leibniz 1854, 265-73). El editor resalta el rasgo mencionado para poner en duda la autoría de Leibniz.

⁴⁸ Leibniz 1854, 266. Respetamos la escritura original.

⁴⁹ Se repite en la *Théodicée* I, 20.

⁵⁰ “Une patience forcée” (Leibniz 1969, 31).

Difíciles preguntas, difíciles respuestas

La esperanza de Job no tiene un sustrato filosófico; no apela al dios de los filósofos, sino al Dios vivo, sin cesar, hasta que recibe una respuesta en el diálogo que mantiene con Él, cuyo sentido es reafirmar lo inconmensurable de la visión divina del universo y lo limitado de la humana, que generalmente observa sólo su propia perspectiva.⁵¹ Porque la filosofía sólo puede conducir frente al mal a la posición del estoico o del escéptico: resignación ante una vida que asigna destinos desiguales e injustos, o al menos inexplicables. Las caprichosas diosas Moira y Ananké podrán considerarse entidades a adorar o símbolos a los que temer, pero son paganas y, como tales, quizás cambiarían (aunque es poco posible) ante los oportunos sacrificios o ante los ruegos de otros dioses. Pero aquí se trata del Único, Creador, Supremo, Justo y, sobre todo, Misericordioso, que pretende elevar la perfección del Tzadik enseñándole algo que las religiones del Extremo Oriente predicaban abiertamente, pero que no es menos importante en las religiones del Libro: el desapego a lo terrenal, de modo que la felicidad no dependa ni siquiera de los bienes más puros, como el amor a los hijos. Todos ellos se disfrutarán mientras se tengan, pero al desaparecer no destruirán al hombre de fe.

Maimónides, filósofo de gran talla y también hombre de profunda fe, habla al Pueblo Elegido, aunque el mensaje sea válido para la humanidad. Su idea sobre la consolación tiene tanto de filosófica como de religiosa. La sabiduría hubiera conducido a Job no sólo a conformarse con su suerte, sino a comprender que no era realmente mala, sino su papel momentáneo en los planes divinos. Dicho papel puede cambiar, como el de Job: primero, al serles retiradas todas las causas de su dicha terrenal; segundo, al serle devueltas.

Se trata de “préstamos” que en cualquier momento pueden perderse, o, si se prefiere, de bienes fugaces: sólo el conocimiento y amor de Dios es un bien absoluto y puede proporcionar una felicidad inmensa e inquebrantable. Leibniz, también filósofo de primer orden y teólogo sobresaliente, tiene una noción de la sabiduría muy semejante a la del Rambam, quien había advertido de que, precisamente por falta de esta virtud, hasta ciertos justos se sumían en el más profundo dolor cuando les faltaban bienes terrenales, incluyendo la salud. Por eso alerta que debemos trabajar para la posteridad y estar dispuestos a plantar árboles de cuyo fruto no llegaremos a comer.⁵²

Quienes ponen en duda la fe leibniziana –en verdad *sui generis*– olvidan que la idea sobre un plan divino en el que los hombres son instrumentos vivos y libres⁵³ recorre toda su obra y no se reduce a la *Théodicée*: “Nous ne sommes donc pas nés pour nous

⁵¹ Posiblemente la imperiosa necesidad de expandir la perspectiva filosófica, de traspasar los límites del yo, mónada sin ventanas, condujera a Leibniz desde temprano a desarrollar el principio del “lugar del otro,” válido en diversas esferas del pensamiento y aun en la práctica jurídica.

⁵² Cfr. *Mémoire pour les personnes éclairées et de bonne intention* 25 (Leibniz 1854, 292).

⁵³ “Nous ne nous devons considérer que comme instruments de Dieu; mais des instruments vivans et libres, capables d’y concourir suivant notre choix” (Leibniz 1854, 171).

mesmes, mais pour le bien de la société, comme les parties sont pour le tout,”⁵⁴ escribe desde mucho antes, y a lo largo de su vida repite que la felicidad no consiste en el disfrute de los placeres contingentes, sino en seguir las lecciones de la sabiduría, que es la ciencia de la felicidad o tranquilidad del alma.⁵⁵

No podría acusarse de despreciar la felicidad terrenal de cualquier clase al médico Maimónides, empeñado en preservar la salud, como su profesión exige, y que en sus obras aconseja huir por igual del hedonismo y del ascetismo, ni a Leibniz, que tanto estimaba la medicina y gustaba de las bellas artes, de la amistad y de los viajes, que amaba las bebidas dulces y lamentó no haber logrado casarse (Hochstetter). En otros ámbitos sucede lo mismo.

Se trata de algo enunciado por el Judaísmo y que el Cristianismo heredó: disfrutar de la vida según las leyes divinas pero sin apegarse a ninguno de los placeres que ofrece, aunque sean lícitos,⁵⁶ de modo que no sean fines, sino medios para evitar los sufrimientos innecesarios y cumplir la propia misión en la vida.⁵⁷ Si se sufre, se puede intentar cambiar ese estado. El proyecto de Leibniz para el mejoramiento humano y social parte de ese principio. No otra cosa se propone la doctrina del Rambam, aunque sus consejos se dirigen a Israel y a los justos. Por eso escribe que el principio central de la Sabiduría es conocer la existencia de un Ser Supremo cuyo rasgo fundamental es la aseidad⁵⁸.

Es curioso que Leibniz cite a Maimónides sólo en dos pasajes de la *Théodicée* (II, 262-63), no sin advertir que “il est le premier des rabbins qui ait cesse de dire des sottises” (Leibniz 1969: 274), calificativo duro y poco grato. La pregunta sería entonces: ¿conocía Leibniz la tradición rabínica lo suficiente como para juzgarla, y de modo tan negativo? No lo parece, aunque van apareciendo nuevos testimonios de que no era ni mucho menos un profano. Sin duda le interesaba la mentalidad de los conversos a otras religiones del Libro y los motivos de su cambio de religión, sin contar con que no les dedica epíteto peyorativo alguno.⁵⁹ ¿Pesaría sobre el “des sottises” la experiencia padecida por Spinoza en la comunidad judía de Amsterdam, en la que posiblemente Leibniz vio un simple abuso de poder, parecido a los de la Inquisición? ¿Se refería a la oposición rabínica a la Kabbalah? Esto querría decir que conocía muy bien el pensamiento judío, cosa que no parece real. ¿Fue un recurso para no atraer sobre sí recelos de quienes quisieran exagerar y malinterpretar su respeto al Judaísmo? Un

⁵⁴ *Discours sur la générosité* (Leibniz 1854, 171).

⁵⁵ “... il faut estre content quoy qu’il en arrive, et il faut estre persuadé que tout ce qui est hors de notre pouvoir, c’est-à-dire tout ce que nous n’avons pas pu obtenir après avoir fait nostre devoir, n’est pas du nombre des vrais biens. Et par conséquent, il faut en un mot avoir toujours l’esprit en repos, sans se plaindre d’aucune chose. Et cette assiette de l’esprit est ce qui fait la Félicite, ou tranquillité de l’âme” (Leibniz 1854, 242).

⁵⁶ Cfr. *Sobre las conductas humanas* I: 4-7 (Maimónides 2006, 89-91).

⁵⁷ Cfr. *Sobre las conductas humanas* III: 2-3 (Maimónides 2006, 100-01).

⁵⁸ Cfr. *Sobre los principios del Judaísmo* I: 1 (Maimónides 2006, 15). En las págs. 25-27 el traductor y comentarista Rabino Aryeh Nathan aclara oportunamente los significados del término “Sabiduría” en hebreo. El término “aseidad,” como otros referentes al Eterno, se emplea en relación con su existencia.

⁵⁹ Debe recordarse su escrito *De religiones mutationi et schismate* (Grua I, 157ss.). Cfr.: Rensoli 2006.

discípulo de F. M. Van Helmont (como el propio Leibniz) había terminado convirtiéndose al Judaísmo⁶⁰ y resultaba conveniente alejar de sí las suspicacias.

El *More Nebujim* dice acerca de quienes opinan que hay más males que bienes: “La causa de este total error radica en que ese ignorante y sus congéneres del vulgo solamente consideran el universo a través del individuo humano” (Maimónides 2001, 391) ¿Se refiere el autor al género humano en su totalidad o al mencionado egocentrismo que el sufrimiento provoca? La primera opción queda como respuesta cuando se presta atención al comentario que viene a continuación: “Que éste no se engañe, convencido de que existe el universo únicamente para él, sino que, en opinión nuestra, es debido a la voluntad del Creador, y el humano linaje es de la mínima importancia respecto al mundo superior, quiero decir, Las esferas y los astros” (Maimónides 2001, *ibid.*). Llama la atención la referencia de A. Robinet al pasaje aludido: “Leibniz llega aquí a exclamar *en nombre de Maimónides*”⁶¹ algo que separaría el ámbito humano del universo en general. Es cierto que Maimónides no se ha pronunciado expresamente de tal modo, pero ¿cabe esta afirmación dentro de su pensamiento?

Los salmos citados por el Rambam, que describen la pequeñez del hombre, no incluyen al número 8, que se refiere a su grandeza.⁶² ¿Es posible entonces compaginar la tesis acerca de la Creación del hombre a imagen y semejanza divinas, destinado a enseñorearse del mundo⁶³ con la interpretación de Maimónides, que es la opuesta, en la medida en que no es el dueño del universo? (Rosenberg 51) Leibniz la acepta, tanto en lo referente a lo que hemos llamado aquí “egocentrismo del sufrimiento,” como en algo más delicado: que puede haber más males que bienes entre la humanidad pero no en el universo. (Leibniz 1969, 274-75)

Según se sabe, lo inanimado no sufre al ser destruido. Los seres vivos no dotados de alma inmortal no tienen una perspectiva de sus sufrimientos como la humana, aunque los experimentan, al igual que los placeres a su alcance. El sujeto humano tiende a menudo a antropomorfizar al universo y aun a la divinidad. Leibniz, que admite el alma animal, que afirma que toda la naturaleza “está llena de vida,” se atreve sin embargo a sostener que “la supériorité du mal, quand il se trouverait parmi les hommes, ne doit pas avoir lieu pour cela parmi les anges, ni parmi les corps célestes, ni parmi les éléments et les mixtes inanimés, ni parmi plusieurs espèces d’animaux” (Leibniz 1969, 274-75). Nada disminuye la grandeza de este mundo ni le impide ser el mejor de los posibles. Porque,

⁶⁰ Se trata de J. P. Spaeth, conocido como Moses Germanus. Cfr. Coudert 2004.

⁶¹ Robinet 167 (la cursiva es nuestra). Lo que Leibniz exclama es: “Mais quand même il serait échu plus de mal que de bien au genre humain, il suffit, par rapport à Dieu, qu’il y a incomparablement plus de bien que de mal dans l’univers” (Leibniz 1969, 274).

⁶² “Lo has hecho apenas un poco más pequeño que los ángeles y lo coronaste con gloria y honores.”

⁶³ En Génesis 1, 26 el Creador dice: “Hagamos un Hombre a nuestra imagen y nuestra semejanza, y señoree sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre el ganado, sobre toda la tierra, sobre todo insecto y sobre todo reptil del suelo.” Como se ve, lo destina a señorear sobre la tierra. ¿Puede considerarse una metáfora? El pasaje no permite afirmarlo, a menos que, tomando literalmente la Escritura, se dijera que todo esto es así en la tierra pero no más allá de ella, en otros mundos.

en la mayor parte de los casos, los males humanos provienen de los errores humanos, afirman ambos filósofos.

¿Se procuró Job entonces sus desdichas, como sus amigos pretenden demostrarle? ¿Puede reducirse su historia a explicar que sus sufrimientos se resumían en la ignorancia de su propio papel y lugar en el sistema universal, a pesar de ser un Justo? La inteligencia humana se rebela ante esta idea. Sobre ella gira un sector importante de la filosofía después del ya mencionado fenómeno Auschwitz. Elie Wiesel, sobreviviente, ha expresado que el hombre puede y debe plantearse preguntas como las aquí formuladas y otras, pero no responder: no es posible, carece de sentido. Incluso las respuestas parciales.⁶⁴

Leibniz había escrito en el *Discours de Métaphysique* (1686) que el Creador se interesa por los hombres mucho más que por cualquier ser viviente, lo que se corresponde con su Bondad y Sabiduría (Leibniz 2004, 213-14). Parece ahora creer que no necesariamente ha de suceder esto. Pero, si nos remitimos a la Torah, el diluvio parece mostrar una duda en este respecto: el Creador decidió enviarlo para destruir al hombre y a todos los animales terrestres y volátiles. De haberlo cumplido por entero, sólo hubieran quedado los animales acuáticos. Pero al hallar Noé Gracia ante los ojos divinos, la atrajo también para los demás seres vivos, que entraron al arca con el Justo y fueron salvados (Génesis 6).

Existe entonces fundamento bíblico para discutir al menos una posibilidad de que el universo en general encuentre una Misericordia que el hombre –como individuo o como género– no iba a lograr para sí, aunque, gracias al Justo, esa Misericordia alcance a una parte mayor de dicho universo. ¿Por qué entonces no se refieren a ello Maimónides ni tampoco Leibniz? ¿Se podría objetar quizás que Leibniz podía no tener en cuenta estos textos para cada una de sus hipótesis? Afirmarlo o negarlo es una especulación, pero sin duda el Rambam lo hubiera considerado, por cuanto el pil pul, método talmúdico por excelencia, refiere a la Escritura las preguntas a examinar y plantea los pros y contras, y las posibles soluciones. Maimónides trata sin embargo la diferencia que, ante el Eterno, existe entre los hombres y los animales, y deja bien sentado que Él se ocupa directamente del ser humano (Maimónides 2001, III, 48). Este último ha creado en definitiva todos los males, salvo algunos pocos, causados por la condición de la criatura.

En cualquier caso, presentar como solución para el problema del mal en el universo que nuestro conocimiento se limita a una parte del mismo es difícil: damos por universales las leyes de las matemáticas o de la física e ignoramos si existe otro mundo en el que los fenómenos estén regidos por leyes diferentes y en el que hasta existan animales nunca vistos, tema sobre el que, en la época de Leibniz, se especulaba bastante.⁶⁵ Pero ¿son comparables ambas cuestiones? En su resumen del *More Nebujim*, Leibniz recoge la idea de que el estilo antropomórfico de las Escrituras

⁶⁴ Wiesel 145-48. Puede decirse que aquí se resumen las principales ideas de la abundante literatura sobre el tema. No se olvide que el Judaísmo considera que aprender a preguntar es superior a responder.

⁶⁵ Cfr. Leibniz 1969, II, 343 [319], Rensoli 2007.

no permite afirmar que todo en el mundo ha sido hecho para mayor gloria del hombre, ni siquiera para que este convierta su vida en alabanza al Creador (Cfre. Foucher de Careil 37 [resumen de Leibniz]).

Ciertamente el ejemplo de Job llega a ilegitimar emocional y existencialmente en última instancia tanto el discurso filosófico de Maimónides (quien no pretende, según enseña el Judaísmo, que la filosofía solucione definitivamente las incógnitas del universo) como el de Leibniz, quien aspira a una *philosophia perennis*. El comprender los designios divinos no conduce a dejar de sufrir ni siquiera a todos los mártires. Aunque se acepten, aunque se amen, los males que se agolpan sobre la cabeza del Tzadik convierten su existencia en un dolor sin medida, ante el que no cabe sino la frase de Job: “Soy (nada más que) polvo y cenizas” (Job 42, 6). El Rambam pide a la razón humana no sólo que intente penetrar en los designios divinos tanto como le sea posible, sino que ello subvierta todos los males. Pero todo judío sabe que cualquier solución o respuesta es provisional. Leibniz pide al Creador una racionalidad que haga prever y contrarrestar o aceptar los males en función de un bien común, siempre mayor.

La criatura humana vuelve a quedar como antes, víctima de un sufrimiento cuyas causas y consecuencias se le escapan, salvo a algunos elegidos.⁶⁶ La conclusión es: pese a todas las especulaciones y a la utilidad real de éstas, Dios es un misterio. Y un misterio no es una racionalidad superior a la humana. Es algo distinto. En última instancia incomprensible. Inaccesible. Lo que llamamos racionalidad divina corresponde a algo real, pero no más. Kant lo señalaría en su momento, aunque dejaría una salida: la conciencia humana, como interioridad. Rosenberg piensa con acierto que el Rambam ha logrado solucionar el problema de Job desde el punto de vista filosófico pero no desde el existencial (53).

Spinoza por su parte había concluido que la vida humana estaba regida por una ciega necesidad y que, al emanar todos sus avatares de la naturaleza divina, la única libertad posible consistía en la identificación con la totalidad en lo que llama “amor intelectual a Dios.” Al citar esta idea, Leibniz la vincula con los conocimientos cabalísticos de Spinoza.⁶⁷ Se trata de una incomprensión de la naturaleza profunda del *guilgul* y de sus implicaciones –quizás de la idea general sobre la inmortalidad del alma en el Judaísmo– por parte del sabio alemán, lo que muestra también en otros escritos.⁶⁸ Porque esa ciega necesidad haría que algunos hubieran venido al mundo

⁶⁶ Cfr. Safranski 262-66. Estas paradojas son las mismas que plantea A. Robinet desde la perspectiva del sujeto sufriente.

⁶⁷ Cfr. Leibniz 1969, 56, 337. Sus fuentes de información fueron Moses Germanus (s. XVII) y alguno de sus críticos.

⁶⁸ Cfr. Rensoli 2002, 119ss. Leibniz no parece haber conocido al menos la existencia de una multiplicidad de corrientes dentro de la Kabbalah, sino solo ciertos elementos de la Kabbalah luriánica. Cfr. Coudert 1995; Orio II, 313-31.

sólo a sufrir, o habrían sido creados para la condenación eterna según Leibniz,⁶⁹ lo que se contradiría con la Bondad y la Justicia divinas. ¿Volvemos al mismo punto? ¿O al de Maimónides? Robinet se refiere a esto como “la ambigüedad de la Ciudad de Dios,” vinculada no sólo al ser del universo, sino a su devenir (167). Pues sólo al final del proceso sería posible entender por entero que éste es el mejor de los mundos posibles.

En *Théodicée* 263 Leibniz da la razón a Maimónides, lo que, por cierto, no concuerda con el punto de vista luterano, que afirma la corrupción radical del hombre, sino con el de Melanchthon y con el católico, que admiten en diversos grados la capacidad de hacer el bien por parte del sujeto humano (Foucher de Careil 41 [resumen de Leibniz]). Debe tenerse en cuenta otro factor: como suele ocurrir en los libros sagrados, la Escritura presenta numerosas dificultades en la presentación de los problemas que, aparente o no, complica cualquier indagación basada en ella, y que teólogos como el Rambam aspiran a explicar de forma coherente. Toda vez que no es posible en este contexto abordar tal cuestión, hemos de ceñirnos ahora a otra de las preguntas formuladas: ¿es el mejor de los mundos posibles una idea del Rambam asumida por Leibniz? Nos inclinamos a pensar que se fortaleció con la lectura del *More Nebujim* y la reflexión sobre la obra, pero que para Leibniz no surge con ella, sino que se trata de una de sus ideas más antiguas, aunque su contenido se fue enriqueciendo a lo largo de su vida.

Encontramos sus raíces en el *Discours de métaphysique* (DM), primera exposición sistemática del pensamiento leibniziano. En ella se refiere a la perfección de los espíritus, que el Creador dará a cada uno en la medida en que la ley de armonía universal lo permita; también a que Dios elige siempre lo mejor (Leibniz 2004, 36 [215]). Siendo así, el mundo creado ha de ser el mejor que se hubiera podido crear. Aquí se perfila ya la idea. Entre el DM y la *Théodicée* median unos 24 años.⁷⁰ Maimónides había ponderado *midrashim* medievales en los que se analizaba que la Creación definitiva –pues diversos ensayos que no satisficieron al Creador la habrían precedido, lo que Leibniz no niega⁷¹ tenía que haber dado como resultado el mejor de los mundos posibles, el que, pese a las limitaciones de la materia, contenía el máximo de bien.

⁶⁹ La idea de una condenación eterna no existe en el Judaísmo, sino que se produce el *Guilgul* o reencarnación, o bien el alma de un malvado incorregible permanece apegada a la tierra hasta la llegada del Mesías y entonces será redimida. Cfr. Rensoli 2006b.

⁷⁰ Ríos no toma en cuenta la evolución del pensamiento de Leibniz ni las influencias recibidas.

⁷¹ No se olvide que Isaac La Peyrère, aproximadamente contemporáneo de Leibniz, había retomado la idea de que había existido al menos una Creación anterior a la definitiva, cuyo fruto principal había sido un tipo de criatura inteligente: se trataba de los famosos preadamitas, hipótesis a la que Leibniz no concedía valor, como se ha visto, pero tampoco consideraba imposible: “De dire que Dieu a déjà créé d’autres créatures avant ce monde, c’est ce que je n’oserais point condamner absolument. Il semble que c’est une question problématique qui ne change rien dans le système de nostre monde ny dans l’oeconomie de nostre salut” (Foucher de Careil 48 [resumen de Leibniz]).

No puede ser una simple coincidencia que Leibniz resumiera el *More Nebujim* mientras preparaba su propia teodicea.⁷² Como tampoco parecen independientes de esta reflexión sus obras *Protogaea* y *Apokatástasis pánton*. La primera trata sobre la Creación como posible proceso de transformaciones de la tierra y las especies que la pueblan, que la Biblia describe mediante metáforas. Aunque la obra data de 1691 o 1692 y no se publicó en vida de Leibniz, salvo unas notas en las *Acta Eruditorum* en 1693, el autor procuró introducir un resumen de sus ideas principales en *Théodicée* II, 244-45.

Leibniz se refiere en dicho resumen al lenguaje –a su juicio, metafórico– en el que la Torah describe la Creación y aplica rigurosamente en sus reflexiones las advertencias del Rambam: la perspectiva humana siempre es limitada, cada momento ofrece una concepción sobre el universo que se limita a una parte del mismo, y eso obligaría al menos a guardar una reserva: si las imperfecciones de la naturaleza o sus fluctuaciones destructivas (a las que llama desórdenes) no responderán a un orden superior al conocido.⁷³ Pero eso no es todo. Leibniz también escribió una obra acerca del otro extremo del devenir del mundo, por así decirlo: la antes mencionada *Apokatástasis pánton*, fechada en 1715 y precedida temporalmente (1693) por un texto que contiene reflexiones concordantes con el anterior.⁷⁴

Si la *Protogaea* trataba sobre los orígenes de la Tierra, el *Apokatástasis* aborda el cumplimiento, el final en tanto en cuanto deben llegar a su consumación, que marca la plenitud pero también la conclusión del orden que conocemos. Esa restitución de todas las cosas, presente asimismo en la teología cristiana, equivale al tikkun hebreo. Entre ambas obras se enmarca la *Théodicée*. Orio de Miguel (I, 184ss) ha establecido las características del tikkun en F. M. van Helmont y su influencia sobre Leibniz, en la medida en que el devenir de la naturaleza tiende por grados hacia su perfeccionamiento, pues, aunque compuesta por sustancias individuales, funciona como una totalidad, como sistema.

Leibniz escribió también un resumen del librito titulado *Seder Olam*, que había sido publicado alrededor de 1693 o 1694.⁷⁵ Dice haber hallado en dicho libro un conjunto de ideas que figuran, casi sin variación, en sus definiciones y reflexiones sobre las mónadas y las propiedades que ellas confieren a los seres. Ya se han citado

⁷² La influencia cabalística, que no se aborda en este contexto, ha sido tratada en Coudert 1995, 112-35.

⁷³ “Les désordres, vrais ou apparents, que nous voyons de loin, sont les taches du soleil et les comètes: mais nous ne savons pas les usages qu’elles apportent, ni ce qu’il y a de règle” (Leibniz 1969, II, 245 [264]).

⁷⁴ Se trata de *De l’horizon de la doctrine humaine*, ambos en Leibniz 1991.

⁷⁵ Había sido escrito por Paulus Buchius, médico amigo de F. M. van Helmont. Cfr. Orio II: 313. Hay edición española de este texto en el vol. 2 de la tesis doctoral del autor. Las dos obras judías, pertenecientes a la literatura rabínica, con ese título son *Seder ‘Olam Rabbah* o *El gran orden del mundo* y *Seder Olam Zutta* o *El pequeño orden del mundo*. La primera y más conocida data del año 240 de la Era común. Atribuida a Rabí Josef ben Halafta, propone un calendario de los hechos bíblicos en consonancia con la idea de que el mundo avanzará durante 6000 años hacia su definitiva Redención. Cf. EJ: M. Seligsohn <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=428&letter=S>.

aquí las definiciones judías sobre las formas del alma, a las que también se refiere. Lo más importante –para los fines de este trabajo– es lo relacionado con el devenir del universo hacia un fin que representa un orden, cuya importancia para Leibniz es que incorpora los principios del Cristianismo (filtrado por el tamiz cabalístico) a la visión sistemática de la evolución del mundo y de la humanidad, complementaria con las concepciones del Rambam.

No se menosprecia aquí el hecho de que Leibniz asimilara previamente, a través del Cristianismo luterano y de otras confesiones, la idea de que el universo deviene en el tiempo hacia su consumación con todas sus implicaciones. Pero no debe olvidarse que los enfoques cristianos son muy variados y que las controversias entre ellos –en muchas de las cuales Leibniz descolló– llenaban una parte apreciable del pensamiento de la época (Dascal et al.). Pues el devenir hacia la total Redención estaba lejos de ser una concepción compartida por muchos, por cuanto la amenaza del infierno y de la eterna condenación eran argumentos lanzados al contrario –a menudo enemigo– con demasiada facilidad y en no pocas ocasiones preludio de condenas muy materiales.

Leibniz acepta teóricamente la condenación de los malvados contumaces cada vez que se refiere a la Ciudad de Dios, pero no oculta sus simpatías hacia la idea de ésta como ámbito humano en el que se cumple la justicia divina como la Caridad suprema unida a la Sabiduría suprema. Si la muerte es transformación, el paso a un *escenario más vasto*, no *Guilgul*, pero sí una especie de palingenesia, puede inferirse que no faltarán, hasta el fin de los tiempos, ocasiones de Redención para los pecadores. Aquí interviene la tesis sobre la función de algunos de ellos, asignada por el Eterno: ¿pueden considerarse irremisiblemente condenados Caín, Judas o el propio Satán, si su ominoso papel les fue encomendado por el Creador? Pues del mismo modo como llama *felix culpa* al pecado original, que desencadenó el proceso de la Redención, también las mencionadas figuras –en especial Satán– tomaron en dicho proceso una parte muy importante. Entonces, es posible sospechar que el infierno leibniziano esté vacío. En todo caso, se abstiene de pronunciarse de forma terminante,⁷⁶ pero no en aras de la verdad, sino por la seguridad que pudiera darse a los pecadores de que no serán condenados.

Una pregunta puede resumir estas indagaciones: ¿hubiera sido la misma la doctrina filosófica leibniziana de no haber leído a Maimónides? Sin duda, no. Podía comprender, en el plano filosófico, las reflexiones espinocistas, muchas de las cuales no compartía, pero no las presencias y ausencias del pensamiento judío que yacían tras ellas. Un filósofo semejante al Rambam, entre los cristianos, lo encontró en F. M. van Helmont (1614-99), que le aportó otra dirección del filosofar judío: la Kabbalah luriánica.

Por mucha cercanía a Spinoza y admiración por él que hubiera en Leibniz, existían –en su madurez, etapa que aquí interesa– diferencias difíciles de salvar entre ambos,

⁷⁶ “Mais, comme nous n’en connaissons pas les profondeurs, il est plus sûr de ne pas avancer des opinions qui ne sont pas solidement établies et peuvent faire du tort, parce qu’elles sont capables d’entretenir les pécheurs dans leur sécurité” (Foucher de Careil 48 [resumen de Leibniz]).

procedentes de las ideas respectivas de sustancia y de libertad, entre otras, sin contar con la delicada cuestión religiosa. Maimónides resultaba un interlocutor más lejano en el tiempo pero más cercano en cuanto a sus propósitos principales: el deseo de conciliar fe y razón dentro de un sistema capaz de presentar la dinámica del universo a partir de las leyes naturales y de integrar lo mejor de todas las doctrinas. A todas luces, el *More Nebujim* también aspiraba a presentar una *philosophia perennis*, aunque pensaba principalmente en el pueblo judío. Quizás estas reflexiones puedan contribuir en algo a que, un día no lejano, el tema “Leibniz y el Judaísmo” ocupe un lugar destacado en las investigaciones filosóficas.

Fiesta de Shavuot, 5768-2008.

Obras de bibliografía primaria

Obras de Gottfried Wilhelm Leibniz

- AA (Akademische Ausgabe). Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Sämtliche Schriften und Briefe*. (Hrsg. von der Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlín). Darmstadt: Otto Reichl, 1923-; Berlín: Akademie-Verlag, 1923; Leipzig, Berlín: Akademie-Verlag, 1938; Berlín: Akademie, 1950-.
 Dutens. Dutens, L., ed. *G. W. Leibnitii Opera Omnia*. 6 vols. Geneva: Apud Fratres de Tournes, 1768.
- GP. Gerhardt, C. I., ed. *Die Philosophische Schriften*. Hildesheim: Olms, 1965.
- Grua. Grua, G., ed. *Textes inédits*. 2 vols. París, Presses universitaires de France, 1948.
- Foucher de Careil, Louis A, ed. *Lettres et opuscules inédits de Leibniz*. París: Librairie philosophique de Lagrange, 1854.
- PNG. Robinet, André, ed. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou Monadologie. Lettres inédites*. París: Presses Universitaires de France, 1954.
- Couturat, Louis, ed. *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*. Hildesheim: Olms, 1966 [1903].
- Brunschwig, J., ed. *Essais de Théodicée*. París: Garnier-Flammarion, 1969.
- Robinet, A., & H. Schepers, eds. *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*. Berlín: Akademie-Verlag, 1990. (AA: Serie 6, vol. VI).
- Fichant, Michel, ed. y trad. *De l'horizon de la doctrine humaine. Apokatástasis pánton (La Restitution Universelle)*. París: Vrin, 1991.
- Gaudemar, Martine de, ed. *Réfutation inédite de Spinoza. Remarques critiques de Leibniz sur un livre de J. G. Wachter à propos de la Philosophie cachée des Hébreux, d'après le manuscrite original de la Bibliothèque Royale de Hanovre*. Arles: Babel, 1999.
- Rensoli Laliga, L., ed. y trad. *Discurso sobre la teología natural de los chinos*. Buenos Aires: Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2000.
- Fichant, Michel, ed. *Discours de métaphysique, suivi det Monadologie et autres textes*. París: Gallimard, 2004.

Obras de Moshé ben Maimón (Maimónides):

- Taragona Borrás, Judit, ed. y trad. *Sobre el Mesías: Carta a los judíos del Yemén. Sobre astrología: Carta a los judíos de Montpellier*. Barcelona: Riopiedras, 1987.
- Gonzalo Maeso, David, ed. *Guía de perplejos*. Madrid: Trotta, 2001.
- Nathan, Aryeth (rabino), ed. y trad. Supervisión general de Daniel ben Itzjak. *Obras filosóficas y morales*. Barcelona: Obelisco, 2006.
- Gonzalo, David, ed. *Guía de perplejos*. Madrid: Trotta, 2001.

Ben Itzjak, Daniel, superv. Trad, notas y apéndices Rabino Aryeh Nathan. *Obras filosóficas y morales*. Barcelona: Obelisco, 2006.

Obras de otros autores:

Saadia ben Joseph al-Fayyumi (Saadia Gaón). Ed. y trans. L. E. Goodman. *The Book of Theodicy: Translation and Commentary on the Book of Job*. New Haven: Yale University Press, 1988.

---. Ed. y trans. Alexander Altmann. Intro. Daniel H. Frank. *The Book of Beliefs and Opinions*. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 2002.

Obras citadas

Agustín, san. Ed. y trad. M. Fuertes Lanero. *Sermones*. 6 vols. Madrid: Editorial Católica, 1981-85.

Beltrán, Miquel. *El Dios de Maimónides*. Zaragoza: Editorial Certeza, 2005.

Biblia Judía (Tanaj). Edición bilingüe de M. Katznelson. 2 vols. Tel Aviv: Ed. Sinaí, 1996.

Bloch, Ernst. “¿El Prometeo paciente, o el Prometeo hebreo? Con la supresión de Jahvé tampoco se elimina la pregunta de Job.” *Anthropos (Ernst Bloch: la utopía como dimensión y horizonte de su pensamiento)* 41 (1993): 126-28.

---. Ed. Francisco Serra. Trad. Felipe González Vicén. *El principio esperanza*. 3 vols. Madrid: Trotta, 2004-07.

Brunswick, Sheldon R., & L. Nemoy, eds. *Studies in Judaica, Karaitica and Islamica: Presented to Leon Nemoy on His Eightieth Birthday*. Ramat-Gan, Israel: Bar-Ilan University Press, 1982.

Cantón Alonso, José Luis, ed. *Maimónides y el pensamiento medieval: VIII centenario de la muerte de Maimónides. Actas del IV Congreso Nacional de Filosofía Medieval*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 2007.

Cook, D. J. “Leibniz’s use and abuse of Judaism and Islam.” Eds. M. Dascal, & E. Yakira. *Leibniz and Adam*. Tel Aviv: University Publishing Projects, 1993. 283-97.

Coudert, Allison P. *Leibniz and the Kabbalah*. Dordrecht, Boston: Kluwer Academic, 1995.

---. *The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century. The Life and Thought of Francis Mercury van Helmont (1614-1698)*. Leiden: Brill, 1999.

---. “Judaizing in the Seventeenth Century: Francis Mercury van Helmont and Johann Peter Späth (Moses Germanus).” Eds. Martin Mulson & Richard Popkin. *Secret Conversions to Judaism in Early Modern Europe*. Leyden, Boston: Brill, 2004. 71-121.

Baruch, Crowley. “The Existence of other Worlds.” *The Jewish Magazine*. <<http://www.jewishmag.com/8MAG/WORLDS/worlds1.htm>>.

- Dascal, M., Q. Racionero, & A. Cardoso. *G.W. Leibniz. The Art of Controversies*. New York: Springer, 2006.
- Descartes, R. Ed. y trad. M. García Morente. *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Madrid: Espasa Calpe, 1984.
- EJ. *Encyclopaedia Judaica*. Israel: Keter Publishing House, 1981. <<http://www.jewishencyclopedia.com/index.jsp>>.
- Foucher de Careil, Louis A. *Leibniz. La Philosophie Juive et la Cabale. Trois lectures à l'Académie des Sciences morales et politiques, avec les manuscrits inédits de Leibniz*. París: Auguste Durand, 1861. [Contiene el resumen del More Nebujim hecho por Leibniz, tras el valioso comentario del editor].
- Gaos, José. "La filosofía de Maimónides." 1935. <<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/02437519211804384122202/p0000001.htm#1>>.
- Goodman, Lenn E. "Maimonides and Leibniz." *Journal of Jewish Studies* 31 (1980): 214-36.
- Hasselhoff, Görg K. "Rabbi Moyses": zur Wirkungsgeschichte von Moses Maimonides im christlichen Mittelalter. *Judaica. Stiftung für Kirche und Judentum* 60.1 (2004a): 1-20.
- . *Dicit Rabbi Moyses. Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004b.
- Heinekamp, Albert. "Leibniz und die Mystik." Ed. P. Koslowski. *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*. Zürich: Artemis, 1988. 183-206.
- Hochstetter, E. *Zu Leibniz' Gedächtniss*. Berlín: Walter de Gruyter, 1948.
- Kirchmann, J. H. V., ed. *Kleinere philosophisch wichtige Schriften*. Leipzig: Editorial, 1879.
- LA. Dascal, M., & E. Yakira, eds. *Leibniz and Adam*. Tel Aviv: University Publishing Projects, 1993.
- Lomba Fuentes, Joaquín. *Ibn Paqûda (h. 1030-h. 1110)*. Madrid: Ediciones del Orto, 1997.
- . "La filosofía judía en Zaragoza: de Ibn Gabirol a Ibn paluda." Coords. Javier Fernández Vallina, Judit Targarona Borrás, Ricardo Izquierdo Benito, & Ángel Sáenz-Badillos Pérez. *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2001. 25-68.
- . *El Ebro: puente de Europa: pensamiento musulmán y judío*. Zaragoza: Mira editores, 2002.
- . "Ibn Paqûda: el ser humano ¿solitario o social?" Coords. María del Rosario Castro Castillo & Alberto Villar Movellán. *El patrimonio hebreo en la España medieval: singladuras del Arca: actas de las II Jornadas de Historia del Arte Córdoba- Lucena, 27, 28, 29 y 30 de noviembre de 1999*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 2004. 13-24.
- Malter, Henry. *Saadia Gaon: his Life and Works*. Hildesheim: Georg Olms, 1978.

- Martínez Lorca, A. "Del dios aristotélico al dios judío: reflexiones sobre los límites del aristotelismo en Maimónides." Coord. A. Martínez Lorca. *Ensayos sobre la Filosofía en Al-Andalus*. Barcelona: Anthropos, 1990. 386-404.
- Orio de Miguel, Bernardino. *Leibniz y el pensamiento hermético. A propósito de los "Cogitata in Genesim" de F. M. van Helmont*. 2 vols. Universidad Politécnica de Valencia, 2002.
- Rensoli Laliga, Lourdes "El mal como parte del orden universal según G. W. Leibniz." *A parte rei* 18 (2002a/mal). <<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/mal.pdf>>.
- . *El problema antropológico en la concepción filosófica de Gottfried Wilhelm Leibniz*. Universidad Politécnica de Valencia, 2002b.
- . "L'Irénique Leibnizienne: entre Judaïsme et Islam." Eds. Fatik Triki et al. *Formes de rationalité et dialogue interculturel*. Hildesheim: OLMS, 2006. 55-77.
- . "La idea de la muerte en el Judaísmo." Ed. Darío Gil Torres. *Miremos la muerte*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2006. 9-34.
- Riley, P. *Leibniz' Universal Jurisprudence. Justice as the Charity of the Wise*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- Ríos (2002): Antonio Ríos Rojas, Antonio, "Maimónides y Leibniz." *Revista española de filosofía medieval* 9 (2002): 287-96.
- Robinet, André. Intro y trad. Lourdes Rensoli Laliga. *Justicia y terror. Leibniz y el principio de razón*. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia, 2005.
- Rosenberg, S. J. S. B., trad. *El bien y el mal en el pensamiento judío*. Barcelona: Riopiedras, 1996.
- Sabán, M. J. *El genio de Maimónides*. Buenos Aires: s.n., 2008.
- Safrán, A. (con la colaboración de Esther Starobinski-Safrán). Trad. C. Ayala. *La Cábala*. Barcelona: Martínez Roca, D. L., 1987.
- Safranski, Rüdiger. Trad. R. Gabás. *El mal o el drama de la libertad*. Barcelona: Ensayo Tusquets, 2002.
- Scholem, G. *Kabbalah*. New York: Quadrangle/New York Times Book, 1974.
- . Trad. Beatriz Oberländer. *Las grandes tendencias de la mística judía*. Madrid: Siruela, 1996.
- . Compilación de R. J. Werblowsky. Trads. Radamés Molina y César Mora. *Los orígenes de la Cábala*. 2 vols. Barcelona: Paidós Ibérica, 2001.
- Steinsaltz, Adin. Trad. D. Perejón. *Introducción al Talmud*. Barcelona: Riopiedras, 2000.
- Szyszman, Simon. *Le Karaïsme: ses doctrines et son histoire*. Lausanne: L'âge d'homme, 1980.
- Tauste Alcocer, Francisco. "El mal según Maimónides." Ed. José Luis Cantón Alonso. *Maimónides y el pensamiento medieval: VIII centenario de la muerte de Maimónides. Actas del IV Congreso Nacional de Filosofía Medieval*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 2007. 301-08.
- Watt, Montgomery. *Islamic Creeds. A Selection*. Edinburg: Edinburg University Press, 1994.

Wiesel, Élie. *Tous les fleuves vont à la mer*. Paris: Éd. du Seuil, 1996.