

VIII.  
FILOSOFÍA SOCIAL Y POLÍTICA

---



Álvaro Carvajal Villaplana

## Política, poder y guerra en Leibniz

---

**Resumen:** *La propuesta teórica de la política de Leibniz no se le considera atractiva, esto en razón de que sus ideas no son generadoras de otras novedosas y no brindan aportes significativos a la historia del pensamiento político, lo cual, se explica por la defensa que hace del poder existente en su época: la monarquía. Sin embargo, tal apreciación es equivocada, pues en su pensamiento social se encuentran ideas nuevas como la de ponerse en el lugar del otro (1992, L. III, Cap. 27), el enfoque perspectivista y la idea de soberanía; además, de otros elementos progresistas, atractivos y de actualidad como la idea del buen gobierno y el control ético del poder.*

*También es interesante resaltar que la acción política de Leibniz logró influir en su época. Esta característica hace de Leibniz no sólo un teórico, sino también, un filósofo que ejercita lo que cree. A este respecto, se preocupó por el bienestar de la población, por lo que su pensamiento no puede considerarse conservador.*

**Palabras clave:** *Leibniz. Ética. Poder. Filosofía política. Guerra y paz.*

**Abstract:** *Leibniz's theoretical proposal on politics is not considered attractive by many. This is not so much because his ideas are considered lacking in originality but because of his defense of the existing political power of his time, the monarchy. Nevertheless this appreciation of Leibniz's political thought may miss his contributions to social thought, like his idea of "being in the shoes of the other" (1992, III, 27), an approach we might consider perspectival. Also noteworthy is his notion of sovereignty. Furthermore Leibniz's thought presents other progressive and attractive elements still useful*

*today, like his notion of good government and the ethical control of power.*

*It is also interesting to note that Leibniz's political action was influential in his time. This fact makes Leibniz not only a theoretical philosopher but a philosopher that applied theory to practice. In this respect he was concerned with the well-being of the community and therefore he cannot be considered a conservative thinker.*

**Key words:** *Leibniz. Ethics. Power. Political philosophy. War and peace.*

### 1. Concepción de la política: de la razón a la acción

El pensamiento político de Leibniz es poco conocido debido en parte, a su escasa difusión, lo que resulta curioso, ya que, este filósofo lo que más publicó en vida, fueron sus escritos políticos. Esto no significa que no haya sido objeto de estudio, no obstante, algunos temas no se han analizado con detalle.

La propuesta política de Leibniz desde la perspectiva teórica no se le considera atractiva, en razón de que sus ideas no son generadoras de ideas novedosas, ni brindan aportes significativos a la historia del pensamiento político, lo cual, se explica por la defensa que hace del poder existente en su época: la monarquía. A este respecto, hay que indicar que Bertrand Russell señala una dualidad en el pensamiento de Leibniz, la cual que se debe a que

tenía una buena filosofía que (después de las críticas de Arnauld) guardaba para sí

mismo, y una mala filosofía que publicaba para ganar fama y dinero. En esto revelaba su habitual cacumen: en efecto, su mala filosofía era admirada por sus malas cualidades, mientras que su buena filosofía, conocida tan sólo por los editores de sus manuscritos, fue despreciada por éstos y quedó sin publicar (1977, 10).

Esta última manera de hacer filosofía, según Russell, es para complacer a príncipes y princesas. Pero, según Echeverría, esta apreciación es incorrecta, ya que las cartas recopiladas en *Filosofía para princesas* (1989), expresan su filosofía (ontología y metafísica) y “[...] a veces de manera más matizada que sus trabajos dirigidos al público [...]” (1977, 14), de tal manera que en ellas se encuentran expresadas los grandes principios de su filosofía, pensados a partir de ejemplos concretos; estos, son textos pedagógicos, cuyo objetivo, según Echeverría, es ilustrativo. Además, busca satisfacer de la curiosidad de sus interlocutoras (14). Por otra parte -como se analizará- su concepción de la política realista le lleva a admitir la estructura del poder vigente y a influir en ella; tal propósito sólo se logra interviniendo en las cortes.

En este sentido, saber en qué consiste la filosofía política en la obra de Leibniz es una cuestión interesante a descifrar, ya sea por su particularidad o por los matices que adquiere. Las ambivalencias -o mejor expresado- los contrastes tan marcados en su pensamiento, hacen que de él se tengan opiniones dispares. Por ejemplo, Bertrand Russell lo considera un filósofo poco sincero, un adulator de príncipes y princesas, es decir, del poder (Russell, 1977, 10); Geörg Lukács dice que en Leibniz no se pueden identificar sus verdaderas opiniones políticas (1978, 80), y para José Ortega y Gasset, el pensador en estudio, es un optimista (Ortega y Gasset, 1962).

Una tendencia en los estudios de Leibniz es considerar su pensamiento político como conservador, en cuanto que apoya la monarquía y es un asesor de príncipes y princesas; sin embargo, este criterio no valora sus ideas progresistas, las que resultan atractivas y de actualidad. Además, en Leibniz se halla una intensa discusión sobre los temas que más preocupaban en el siglo

XVII, muchos de los cuales no tienen respuestas satisfactorias o son inconsistentes.

Tal inconsistencia de ideas y la variedad de temas abordados por Leibniz, junto con el estilo diplomático de sus textos, permiten sostener opiniones variadas sobre su filosofía política. Tampoco, el factor mencionado, faculta para hablar de una completa coherencia del sistema filosófico leibniziano; sin embargo, no puede negarse las interrelaciones existentes entre el sistema metafísico, la ética, el derecho y la política. Ahora, una manera de resolver, en parte, tal inconsistencia, radica en distinguir varios niveles en el pensamiento político de Leibniz. Las distinciones más importantes que puede establecerse es entre la teoría y la práctica política o entre la política como debería ser y la política en cuanto tal, o entre la utopía y el realismo (pragmatismo) político, o entre los textos teóricos iusnaturalista y los textos que abordan los temas concretos (consejos y proyectos, entre otros). Pero, puede irse más allá y establecer un tercer nivel, el metafísico, es decir, la teoría y la práctica política se encuentra relacionados con la armonía preestablecida, el principio de razón como guía de la acción, el conocimiento de los pequeños detalles y el reino de los espíritus. Así, en el plano metafísico, pueda que exista un ser que conozca todos los pequeños detalles, pero en el plano de los seres finitos -que no tienen el conocimiento de todos los pequeños detalles- no es posible el conocimiento completo. Por eso, cuando no es posible realizar lo que debería ser, hay que conformarse con la acción política que mejor se acerca a la idea. En sus palabras:

y como todo tiene su causa en la naturaleza y, por tanto, todo está ordenado, no puede ser de otro modo: el entendimiento y la acción conforme al entendimiento (esto es, la virtud), tienen que ser mejores que su contrario. Pues la naturaleza reduce todo al orden y entonces quien a está más próximo al orden puede más fácilmente alcanzar una contemplación bien ordenada o un concepto nítido (2003, 446).

Además,

la luz natural de la razón no basta para conocer todos estos detalles, y nuestras experien-

cias todavía son demasiado limitadas como para entrever las leyes de este orden [...], pero hay motivos para pensar que en el transcurso de los tiempos la propia experiencia nos permitirá conocer más cosas y que hay espíritus que poseen mayores conocimientos que nosotros (1989, 22)

Por eso para él, la *sensibilidad política* es un modo de encontrarse instalado en la realidad (De Salas, 1984, 23). A pesar de este esfuerzo por armonizar sus ideas políticas, siempre se encontrarán algunas inconsistencias.

Ahora, a partir de su acción o práctica política, Leibniz logra influir en su época, como se apuntó, no sólo como un teórico, sino también como un filósofo que ejercita lo que cree. Esta forma de hacer filosofía cabe compararla con la actitud de pensadores contemporáneos como Bertrand Russell<sup>4</sup>. En Leibniz, esto es así porque está convencido de máxima *Thoria aum Praxis* (*teoría con praxis*); según Chavarría, esto es parte del componente de su modo de estar en el mundo, la de ser un intelectual y hombre de acción (2011, XXI); para De Salas el compromiso político es el resultado de una reflexión rigurosa y fundamentada (1984, 16), de tal manera que la razón y la acción coevolucionan, y por tanto, la razón culmina con la acción. Esta perspectiva es la que hace la conexión entre los tres niveles enunciados arriba.

## 2. Ética de la acción política

En un rápido recuento de la historia de las ideas políticas, se ubican tres ámbitos de problemas que interesan, ya sea que se relacionan o contrastan con las preocupaciones de Leibniz, en lo relativo a la relación entre política, poder y ética:

- a) imaginarse cómo sería la sociedad o el Estado ideal para que sirva de guía a las acciones prácticas, de tal manera que las formas de gobierno se aproximen a esa utopía, Platón es el máximo representante de este enfoque;
- b) la preocupación por saber cómo se adquiere, se mantiene y funciona el poder político; el

más destacado desarrollo es el que aporta Maquiavelo, y

- c) cómo ejercer y administrar el poder, a partir de ciertos principios éticos, de tal forma que los gobernantes busquen o tiendan el bien común y la felicidad. Desde este punto de vista, la preocupación del filósofo es influir en las estructuras de poder existente. El gobernante debe actuar éticamente; este es el enfoque leibniziano.

La tercera perspectiva, establece un vínculo entre sus escritos de ética, política y derecho, lo que es un indicador de la unidad de su pensamiento. A tal respecto, Leibniz, postula la política como una ciencia, sólo que con un carácter científico distinto al de la ética y el derecho; por cuanto, no es una ciencia demostrativa, sino un instrumento para la acción y la obtención de la felicidad humana, por lo que la equipara a una especie de tecnología social. Es una ciencia de lo útil. En contraste, la ética es una ciencia de la justicia (Echeverría, 2011, LI) y de la felicidad humana, en tanto perfección y realización de posibilidades (De Salas, 1984, 29).

Tanto la ética y la política tienen aspectos comunes dados por el ámbito de la metafísica, ya que ambas expresan la voluntad del autoperfeccionamiento, el cual, según De Salas, sólo puede darse en el contexto del poder y de la responsabilidad (1984, 15). Además, a partir de la noción de *armonía*, la ética y la política tenderán a ella, por último, porque el político ha de tener un comportamiento ético. Pero como hemos apuntados, ambas disciplinas se diferencian con claridad, si se considera la idea de *ponerse en el lugar del otro*, esto debido a que la estrategia de la política no es la defensa del bien del otro, sino el propio; en cambio, la ética se dirige al bien del otro, se fija en el interés del otro (Olesti, 2010, 345). Así, a pesar de los aspectos comunes, tal parece que la ética y la política se encuentran en tensión, sin embargo, esta tensión puede resolverse si se considera que la ética puede ser una continuidad en la política, así como también una manera de subyugar el poder. En todo caso, afirma Leibniz que el *Principio del bien común* es un principio metafísico tanto de la acción política como de la moral:

que el mundo está gobernado por la más perfecta Inteligencia que se puede pensar, y por ello hay que considerarlo como una monarquía universal, cuyo señor es omnipotente y sobradamente sabio, y cuyos súbditos son todos espíritus, es decir, todas las sustancias capaces de inteligencia de sociedad con Dios y que todas las demás no es un instrumento de la gloria de Dios y de la felicidad de los espíritus, y por consiguiente, todo el universo está hecho para los espíritus, de modo que puede contribuir a su felicidad lo más posible (2011, 571).

Dicho lo anterior, es posible resaltar que Leibniz se asemeja a Russell en su obra *Power* (1939), cuando indica que la democracia existe porque es la manera de domar el poder. Por eso, su ética política se dirige a las minorías dirigentes. De hecho, este énfasis de Leibniz está relacionado con el principio del bien común, ya que de este se desprende el principio práctico de que “[...] cuanto más buena voluntad tengan los espíritus, y más inclinados se sienten a contribuir a la gloria de Dios –lo que es lo mismo– la felicidad común, más participarán ellos mismos en esta la felicidad, de lo contrario, serán indudablemente castigados [...]” (Leibniz, 2011, 571). Por eso, el príncipe ha de ser ético y buscar el bien común, que consiste en el encadenamiento de la perfección de los hombres (572).

Otro tema presente en el pensamiento social de Leibniz es el papel de la libertad en la política, sobre todo, si se considera la perspectiva leibniziana del determinismo, la contingencia y el margen de operatividad de la libertad. Algunas preguntas que se pueden formular son: ¿se puede considerar la libertad como un derecho?, si es así, ¿cuál sería su significación dentro del sistema? y por último, ¿se desprenden algunos otros derechos de la libertad?. Ahora bien, es necesario mencionar la relación entre la libertad y la tolerancia. Ya que se considera que la libertad política no es abordada con la misma rigurosidad que le dio en su metafísica, particularmente su obra *La Teodicea*.

La utopía es rechazada por Leibniz; empero, ésta irrumpe en su pensamiento, especialmente cuando postula el Gobierno Divino o la Monarquía Divina y la Ciudad de los Espíritus o la Ciudad de Dios, estableciéndose un paralelismo

comparativo con el gobierno humano y la monarquía terrenal. El último de los cuales, sólo puede aspirar a acercarse al primero.

También en Leibniz se encuentra la cuestión de la legitimidad ética y legal de la política y el Estado. Sobre este último, se resalta la importancia que tiene para Leibniz fundamentar su existencia; aunque sus argumentaciones sean confusas. La política para el autor no es una lucha por la obtención o conservación del poder (De Salas, 1984, 16); por el contrario, la preocupación fundamental estriba en cómo se le utiliza.

Atañe resaltar que Leibniz tiene conciencia de la importancia de la tecnología o las artes para el progreso y la felicidad humana: es la base del Estado. Sin embargo, se pueden hallar dos acepciones del vocablo, uno en estudio amplio y otro restringido. Dicho concepto aparece vinculado con una noción de *necesidades*, que no tiene el mismo sentido técnico que el de su sistema metafísico, en donde parece referirse a la idea de *necesidades básicas*.

Es así, que puede interpretarse que el pensamiento político de Leibniz es realista más que utópico. Lo primero que debe valorarse es el reconocimiento de dicho realismo político<sup>6</sup>. Él no cree en utopías, puesto que las considera meras fantasías o quimeras. Se resalta, perfectamente, esta opinión en dos ámbitos de problemas que no hacen referencia directa a la política: (a) la cultura; (b) la felicidad.

Desde el primero, Leibniz observa cómo la educación, las escuelas, las ciencias y las artes en Alemania están en decadencia, y remite a las propuestas utópicas, que anteriormente dieron pensadores como Platón en *La República* y Bacon en la *Nueva Atlántida*, las cuales resultan ser “[...] demasiado incomprensibles, lullianas o metafísicas, en parte demasiado complicadas y **peligrosas para el orden público** [...]” (1984, 338). El subrayado no es Leibniz. Igualmente, en el contexto de la formulación de proyectos sobre la creación de las academias, la ciencia y la tecnología (artes) indica que él quiere acciones que sean viables y no quiméricas.

En el segundo aspecto, se enmarca en un sueño leibniziano de llegar a la plena felicidad, a una satisfacción de todas las necesidades de los seres humanos, pero dicha felicidad “[...]”

sólo sería posible a la humanidad si existiese comprensión, ya que en realidad tal acuerdo y concordia se incluyen entre las quimeras [...]” (1979, 202-203); entre ellas, pone como ejemplos la *Utopía* de Tomás Moro, la *Ciudad del Sol* de Campanella y la *Nueva Atlántica* de Bacon. Este sueño contrasta con su antiutopismo.

A partir de esta actitud ante las utopías, se podría considerar que a Leibniz tampoco le interesan las utopías políticas, ya que este pensador no desea embarcarse en experimentar, incluso, imaginar nuevas formas de gobierno. Este supuesto del rechazo de la utopía política se refuerza si se considera que de las formas políticas que presenta Platón, en el *Político*, escoge la monarquía. En este sentido, asume la realidad política de su época y opta por lo existente; además, porque probablemente consideró las consecuencias que podría tener para la paz común la realización de esos experimentos políticos. Por ejemplo, el caso de la conformación restringida de una federación de reinos, no es el ideal, pero es lo que más acerca a este, lo cual, implica adaptar la teoría a la práctica.

Lo expuesto, es sólo un aspecto a tomar en cuenta en las consideraciones políticas de Leibniz. Recuérdese que él fue un empleado público al servicio de las Cortes y la nobleza, y por tanto, desde esa posición escribe y hace política.

Para Leibniz es probable que la salida más viable sea influir en el poder realmente existente a fin de realizar la felicidad y la perfección humana. Con esto, no se quiere justificar su posición política, especialmente lo tocante a la idea de poder absoluto, la defensa de la monarquía y la nobleza, entre otros; de lo contrario, sólo se pretende comprender mejor el pensamiento del autor. Sin embargo, el poder que refiere Leibniz no es absoluto y arbitrario sino que está limitado a cumplir el mandato de Dios, de cumplir con el bien común general.

Leibniz no prescinde del todo de la utopía; él imagina una sociedad y Estado ideales, los cuales, sirven de guía a la acción política. En este Estado, todas las acciones humanas se regirían por el derecho público, es decir, habría una especie de “comunismo de los bienes”, si se puede usar esa expresión (1984, 113). Este Estado sólo corresponde a lo que él llamó el Gobierno

de Dios, a la Monarquía Divina, figura que se encuentra en *La Monadología* (1983b, 87; 1983a, 62, 118; 1982, 65).

De la misma manera, considerado el “universo en su conjunto”, así como un “gobierno del mundo”, según la suerte, el más poderoso es a la vez el más justo, e. i., el poder y la justicia coinciden en el mundo ideal, no así en el mundo real; el primero, es real en el plano de la metafísica. En consecuencia, no existe el derecho a la queja -en otro término- a la rebelión (1984, 84).

El Gobierno Divino es el de las sustancias inteligentes, i. e., de las mónadas, bajo la monarquía divina (1984, 89; 1983a, 74). Y, el gobernante del mundo divino es Dios, quien posee el poder absoluto (1984, 84). Leibniz está consciente de que su planteamiento es -como él mismo dice- una quimera. Por eso, vuelve al realismo político y, recurre su sistema metafísico para intentar explicar el abismo entre el mundo ideal y el real de la política.

Los humanos no tienen acceso al gobierno divino porque “[...] todo resulta confuso a nuestros ojos [...]” y, no se

comprende el orden universal [...]” (1982, 89; 1983a, 278). Esta ignorancia es parte de la disposición del universo, la cual es la más bella “[...] al ser obra de quien es la fuente de toda perfección, es tan grande y tan bella que no podemos percatarnos de ella de pronto. La belleza y la justicia del gobierno divino en parte se ocultan a nuestro ojos, solo porque era inevitable, puesto que sino habría que cambiar la armonía del mundo, sino también porque conviene para que hubiera una práctica mayor y más libre de la virtud, la sabiduría y del amor desinteresado a Dios (1984, 89).

Al respecto del tema expuesto, los seres humanos sólo pueden aspirar a una aproximación infinita al Estado ideal. Los hombres no están educados para la búsqueda de la virtud general; especialmente, si se piensa -afirma Leibniz- en la posibilidad de que en un Estado existan bienes en abundancia y, en donde la sociedad se encargue de repartirlos. En una sociedad como la descrita, los hombres vivirían a expensas del Estado, lo cual conduciría al relajamiento, puesto que no habría

hombres trabajadores, justos y bien dispuestos (1984, 122). En todo caso, los hombres usan mal la autoridad, y además, es difícil conseguir la satisfacción de todas las personas, ya que cada uno cree ver las cosas con absoluta objetividad, por ello, es preferible a que cada uno se cuide por su cuenta, liberando al Estado de esa pesada carga de velar por cada persona y la sociedad en su conjunto al mismo tiempo (1984, 113).

El análisis que hace Leibniz acerca del poder, la obediencia a la autoridad y la rebelión muestra unos de los aspectos más apasionantes de su pensamiento político. Si bien; aunque, los escritos teóricos son pocos y aparecen vinculados, generalmente, a los temas de análisis del derecho y la justicia. Los textos políticos, en su mayoría, son panfletos de estudio o propuestas a situaciones concretas. En los mismos se resalta la inquietud de Leibniz por ejercer de alguna manera un control sobre el poder absoluto, cuando éste no se orienta por los principios éticos universales.

Las circunstancias descritas no mellan la profundidad del tema. La noción de *poder* ocupa un lugar muy relevante en su pensamiento político, ético y del derecho, cruza por así decirlo, esas tres disciplinas y les da unidad, entre otros aspectos ya indicados; por lo tanto, se relaciona con el conocimiento o la inteligencia, la justicia, la obligación moral y la ley.

El poder es la constatación de una realidad, un hecho de contingencia que posibilita o impide la realización de la perfección, la felicidad, la sabiduría, el bien común, la justicia, la armonía entre los hombres, los países, las religiones y las culturas. Por su transcendencia y las implicaciones que tiene en la vida de los seres humanos, la sociedad y el Estado, es por lo que se considera que una parte de la ética se dirige a examinar cómo se administra y se usa dicho poder. En este sentido, se podrían distinguir dos niveles de análisis del poder: (a) en de las relaciones interpersonales, que se aborda en el derecho y la jurisprudencia; (b) en el orden de lo público (administrativo, diplomático, judicial).

Este enfoque permite afirmar que la ética en Leibniz vista desde el punto (b) responde a una ética del poder y de la función pública. Es aquí donde se encuentra una vinculación muy estrecha entre la filosofía moral y la política. La primera,

proporciona los principios por los cuales se debe regir la acción política y la de los gobernantes; mientras que la segunda, es un medio para lograr los principios y fines éticos.

En última instancia, el poder para Leibniz debe ser más de tipo moral, en el sentido del ejercicio de una autoridad moral, base espiritual del Estado, más que de la fuerza o la violencia, aunque el Estado o la sociedad no dejan de tener un fundamento en la coerción para imponer la convivencia pacífica entre los hombres o los ciudadanos. Las leyes son, entonces, un instrumento operativo muy eficaz para ejercer dicho control; idea que remonta a Maquiavelo. La otra forma, como se mencionó líneas antes, son los principios universales de la ética y el derecho.

La anterior interpretación no quiere decir que Leibniz no hiciera todos los esfuerzos conceptuales para justificar la autoridad de la nobleza y los príncipes, así como de la monarquía. Se encuentran en él muchas ambivalencia al respecto: mientras que defiende la centralización del poder en uno o unos pocos gobernantes, al mismo tiempo, hace fuertes críticas al poder absoluto, arbitrario y violento. En algunos momentos expresa un fuerte rechazo a la rebelión (1984, 80; 1983a, 74). Mientras que, la rebelión es justificada éticamente, no así legalmente. Las Académicas requieren el apoyo del poder estatal, pero a la vez deben ser independientes de aquél, mientras que la educación ha de estar bajo el control del Estado.

En definitiva, Leibniz no censura el poder en sí mismo, sino el mal uso del poder que hacen los príncipes. No deja en ciertos pasajes de ser ambiguo, puesto que anota que el príncipe virtuoso no puede responder de lo que haría su sucesor; por lo tanto, no debería mantener un derecho susceptible de corromperse (Leibniz, 2011, 569). Pero a la vez, dice que el príncipe está en el deber de educar a sus sucesores.

### 3. Poder arbitrario y rebelión

Este filósofo, es muy categórico cuando enuncia que el poder arbitrario se opone al imperio de la razón, en donde dicha arbitrariedad se puede manifestar tanto en los reyes, las



asambleas, como en los jueces. En la práctica, los límites al poder deben darse por medio de las leyes, tanto hacia los reyes, los diputados del pueblo como a los jueces (1984, 184 y 185). Y aunque, se pronuncia en contra del poder absoluto, no deja de manifestar que “[...] no existe ningún príncipe tan malvado que sea peor vivir bajo su orden que en una democracia [...]” (180).

A la figura del tirano, Leibniz se opone rotundamente; esta forma de poder tiene como base la premisa de que “[...] mi voluntad ocupa el lugar de la razón...” (1984, 81). Si se confunde o se identifica la voluntad con el poder se obtiene un Dios que no actúa por justicia sino por pura voluntad, lo cual implica para Leibniz no distinguir entre Dios y el diablo (a quien se le atribuye poder en cuanto inteligente, el diablo es como una especie de dios). Un Dios como el descrito, implica, que se le rinde culto por la fuerza, por el sometimiento “[...] gobierna con sumo daño”. Desde esta óptica se estima que Dios tiene un poder absoluto, el cual le permite, por ejemplo, condenar a los inocentes; y a los niños muertos sin bautizar. Esto tiene repercusiones en la limitación de la bondad y la justicia de Dios (82).

El argumento para oponerse al poder arbitrario reside en que la bondad y la justicia tienen razones que son independientes de la voluntad y de la fuerza (1984, 82). Por eso rechaza el concepto de poder de Trasímaco, expuesto por Platón en *La República*. Para este personaje, justo es aquello que conviene o agrada al poderoso, y en este caso las acciones o las sentencias del gobernante, el juez o el que tenga el poder no podría ser juzgado o condenado por sus actos; por tanto, la justicia sería relativa (recuérdese que la perspectiva ética de Leibniz es el objetivismo, con todas las consecuencias de postular un realismo extremo al estilo platónico). Marca Leibniz una diferencia importante entre ser justo y aparentar a ser justo, imagen que también se encuentra en Platón, por medio de su personaje Glaucón, en su obra *La República* (82-83).

Esta concepción que presenta Leibniz se opone a la de Hobbes, la cual equipara a la de Trasímaco, en cuanto que Dios siendo omnipotente tiene el derecho de hacer cualquier cosa. Para Leibniz, esto significa no reconocer la distinción entre el derecho y el hecho, entre lo

que se puede y lo que se debe hacer. Considera además que la religión en Hobbes es sustituida por el Estado, el cual tiene un poder absoluto. En este sentido se le atribuye una voluntad al Estado de hacer lo que le plazca, y supone una libertad de indiferencia absoluta (1984, 83).

La versión de Leibniz sobre el pensamiento de Hobbes le lleva a declarar que en él la justicia no es “cierta y determinada” (1991, 70), no prohíbe (no es un mandato/externo) “[...] hacer lo que se quiere y quiere impunemente [...]” (70); así, habría una serie de acciones que estarían permitidas: el asesinato, los suplicios aplicados a personas inocentes, los envenenamientos (1984, 83). La justicia, recordando a Maquiavelo, implica que un hombre con éxito puede ser perverso, y no habría posibilidad de un juez que lo castigue (83). Por esto la importancia de los valores éticos que el gobernante o el político tienen que hacer suyos, para ser justos, lograr la felicidad humana, y ser el medio por el cual contribuye con Dios en la construcción de su Ciudad de los Espíritus.

Algo en lo que Leibniz está de acuerdo con Hobbes es que para impedir la resistencia de los súbditos el único argumento es que “[...] normalmente dicho remedio es peor que la enfermedad. Pero lo que suele ocurrir, no ocurre absolutamente siempre. Lo uno es como *ius strictum* y lo otro como la equidad [...]”. No obstante, como se desprende de la cita, para Leibniz cabe la posibilidad de la rebelión (1984, 100).

En la misma orientación la siguiente cita destaca que Leibniz en principio se opone a la rebelión; sin embargo, estas reglas pueden tener excepciones.

los pueblos están obligados a obedecer y sufrir, y que no puede haber rebelión sin crimen, cosa que aparece conforme con el espíritu del cristianismo, y también, con lo que enseña la verdadera política, puesto que, normalmente, las revoluciones son más peligrosas que el mal gobierno. Es verdad que la regla general puede tener excepciones. Grocio concede que si un tirano actúa de tal modo que se camina manifiestamente hacia la destrucción del Estado, sería lícito oponérsele, pero, sin embargo, sería necesario mantener la moderación (Carta al Landgrave de Hesse Rheinfels, en 1984, 179).

#### 4. Guerra y paz

Leibniz tiene algunas pocas ideas sobre la guerra y la paz, aunque no un estudio sistemático de ellas, por eso este acápite de basa en varios textos que se encuentran dispersos en su obra. A él, le preocupa mucho la guerra entre los países europeos, especialmente por la amenaza que representó Luis XIV, y la posible guerra con Holanda. Por eso, muchos de sus esfuerzos como diplomático se orientan a influir de alguna manera en los gobernantes europeos para que dicha guerra no se dé. En tal sentido, remite a Luis XIV una serie de propuestas para que enfoque sus energías hacia la conquista de Egipto, para construir un canal que comunique a occidente con oriente, con lo cual Francia podría controlar el comercio de los Países Bajos, sino hacer la guerra. Sin embargo, Francia actúa más rápido. El proyecto es retomado por Napoleón Bonaparte, el cual fracasa. Ahora, Leibniz, no está preocupado por esta guerra particular, sino que para él, las posibilidades de guerra podrían emerger de una serie de situaciones que suceden en los diferentes reinados europeos, por lo que, su visión sobre el asunto de la guerra y la paz es más abarcador.

La idea de la *guerra* aparece vinculada a la noción de *soberanía* de los principados en relación al imperio alemán, ya que ese es el contexto político en el que se encuentra inserta la acción política de Leibniz. Un señor es independiente por derecho propio si no está en situación de someterse a ningún otro, a no ser que se vea obligado por la guerra. El problema que se resalta es la idea de reconciliar la soberanía de los príncipes con la dependencia jurídica que deben tener respecto del imperio, por eso en caso de guerra, la soberanía se pierde. La guerra la entiende Leibniz como una lucha realizada con agrupamiento de tropas, las que a su vez son un grupo de hombres armados y numerosos como para conquistar un territorio (1984, 187). La guerra, para él, es un “[...] contienda llevada a cabo mediante la violencia general [...]” (1991, 64-65). No necesariamente la guerra implica el odio, puede haber guerra y hostilidad sin odio, por consiguiente sin enemistad, ya que se lucha con el otro no es a causa de la mutua aversión sino utilidad (65),

aunque entiende la *hostilidad* como “una rivalidad universal”. A este respecto, Leibniz amplía la noción de guerra hacia los animales. Sin embargo, hay una excepción, pues ante los hombres malvados existe una enemistad perpetua (65), es decir, “un estado de odio mutuo” (64).

La guerra es un obstáculo para el progreso de un país (Leibniz, 2011, 581-582). Leibniz ve que la riqueza de un principado no está solamente en la expansión territorial, sino en la cultura e industria de sus habitantes y pone como ejemplo a Holanda. Y en este sentido propone una estructura de gobierno que procure realizar el proyecto del progreso, el que consiste en la creación de conocimiento. Por eso él considera que “[...]si los poderosos contribuyeran, en la medida de sus posibilidades, al aumento de los conocimientos, los verdaderos bienes del género humano, florecerían maravillosamente las artes de la paz y de la guerra [...]” (575), aunque, este último aspecto resulta contradictorio, pues se esperaría que lo que la afirmación de Leibniz fuese más inclinada a la paz. A este respecto, en Leibniz, se encuentra la idea de la *paz perpetua* para Europa, aunque esta no es nueva, ya que él está comentando una propuesta del abate de Saint-Pierre, y se adelanta a Kant. Este enfoque de la dimensión internacional de la política, la que aquí se especifica en la guerra y su relación con la soberanía y el territorio, hace referencia a la inseguridad de los súbditos en el imperio; así según, De Salas, se trata de una irónica. Para dicho autor, Leibniz escribe desde una situación de división del imperio, por tanto, de una nación necesitada de paz para reconstruirse (2001, 10). A pesar de estas inconsistencias, reiteradamente, Leibniz considera que el rol del Estado es mantener la paz y la justicia, así como, contribuir al bienestar y el logro de la felicidad.

Una forma de concebir la *guerra* es a partir de la ciencia del derecho, en cuanto a una noción que Leibniz denomina *razón de guerra*, ya que -de una u otra manera- implica la idea de *hacer justicia* en cuanto que se debe castigar o imponer penas a quien haya hecho un mal a otras personas, o en cuanto se tiene que hacer mal a alguien a fin de conseguir el bien de otro, un bien mayor (1984, 103). Pero también se puede hacer el bien un mero cálculo, así bajo el supuesto de que se encuentre

en una nave, y él fuera el único que tuviera alimentos, y si los otros viajes se enterarán dice que estos exigirían la justa participación, en este contexto, la necesidad provoca una guerra justa. Ahora, “[...] sea lo que sea no dudo de que yo pueda elegir a quien socorrer en primer lugar, pero a partir de un cálculo [...]” (1991, 26). Así, según él, existe un derecho a elegir, sin embargo, indica que un límite a este derecho de elegir, ya que “[...] si para evitar mi desgracia he amenazado a otro con su desgracia, no hay desgracia alguna para éste cuando ambos hemos eludido la acción [...]” (27), y citando a Aristóteles, indica que la acción no se da, sólo si se establece un pacto, una conservación (51). Incluso, puede añadirse que esta necesidad de llegar a acuerdos, está vinculada al interés de Leibniz por la tolerancia, la cual se vuelve condición necesaria para la paz, así como la colaboración entre naciones y culturas.

Leibniz argumenta que la inversión de los poderosos en los proyectos científicos y las academias puede contribuir en mucho al aumento de los conocimientos y los verdaderos bienes del género humano, además florecerían las artes de paz, pero a su vez, las de la guerra; tanto, en lo referente a la defensa de los enemigos como la expansión (envío de misiones y colonias encaminadas a extender la piedad, la razón y la virtud entre bárbaros e infieles (1984, 380). Asimismo, se comparte el criterio de De Salas, el cual apunta que el conocimiento es el medio de comunicación y difusión de las culturales; de aquí la directa relación con la paz y la tolerancia.

Por otra parte, en una nota marginal en la obra *Elementos de derecho natural*, Leibniz considera que “[...] aunque sea injusto el comienzo de la guerra, sin embargo su continuación es justa, si alguien hace cuanto puede y debe [...]” (1991, 9).

El derecho de guerra está más vinculado a las sanciones, castigos y recompensas por las acciones que se realizan según sean injustas o justas, así: “[...] la conversión demuestra que el derecho de guerra no se sigue de la enemistad, sin embargo se sigue el derecho de volver a perjudicarlo con su propio bien [...]” (1991, 9). Cuando es dudosa la suerte de guerra cualquiera puede atacar, por ejemplo, el caso de los españoles en relación a la conquista de América (50).

Por último, para él, tal parece que las religiones son causa de la guerra: Una cita puede encontrarse al respecto, cuando habla de las cruzadas, asevera que: “[...] cuando considero, finalmente que esas matanzas han durado más de un siglo, me veo obligado a decir que la religión está expuesta a causar grandes males [...]” (Leibniz, 2011, 254). Pero tal parece que esta opinión refiere a cierta manera en que la religión interviene en la guerra: “[...] del mismo modo los que exhiban los males que se han seguido de las cruzadas mal organizadas y no reflexionan en los bienes que podrían redundar a favor de la religión y el Estado, de empresas santas y bien conducidas, aunque digan la verdad, favorecen la impiedad [...]” (254). Así, no se condena cualquier intervención religiosa en la guerra. Como se ve, las ideas sobre la guerra son inconsistentes.

## 5. Bibliografía

- Bileny, Norbet. (1992) *Aproximación a la ética*. Barcelona: Ariel, Barcelona.
- Cassirer, Ernst. (1984) *La filosofía de la ilustración*, tercera edición, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- De Sala, Jaime. (2001) Introducción, en Leibniz. *Escritos de filosofía jurídica y política*. Madrid: Nueva Biblioteca: 9-79.
- De Sala, Jaime. (1984) Introducción, en Leibniz. *Escritos de filosofía jurídica y política*, Madrid: Editora Nacional: 9-72.
- De Sala, Jaime. (1979) Prólogo. *Escritos políticos*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales: 9-27.
- Dilthey, Wilhelm. (1978) De Leibniz a Goethe, en *Obras de Wilhelm Dilthey*, Tomo III, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Echevarría, Javier. (2011) G. W. Leibniz, la pluralidad infinita, en Leibniz. *Gottfried Wilhelm Leibniz*. Madrid: Gredos: XI-LXXXVI.
- Echevarría, Javier. (1989) Carta-dedicatoria del traductor, en Leibniz. *Filosofía para princesas*. Madrid: Alianza.
- Egio García, José Luis. (2010) La fundamentación metafísica del derecho penal en Leibniz, en Sánchez, Mnauel; Rodero, Sergio (eds.). *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas*. Granada: Comares: 375-389.

- Egio, Víctor. (2010) ¿Una teoría del Estado en tiempos del imperio? Contribución a la teoría política leibniziana, en Sánchez, Manuel; Rodero, Sergio (eds.). *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas*. Granada: Comares: 343-357.
- Guillén Vera, Tomás. (1991). Estudios Preliminar, en Leibniz. *Los elementos del derecho natural*. Madrid: Tecnos.
- Leibniz, G. W. (2011) *Gottfried Wilhelm Leibniz*. Madrid: Gredos.
- Leibniz, G. W. (2003) *Escritos filosóficos*. Madrid: Machado Libros.
- Leibniz, G. W. (1992) *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Madrid: Alianza.
- Leibniz, G. W. (1991) *Los elementos del derecho natural*. Madrid: Tecnos.
- Leibniz, G. W. (1990) *Escritos entorno a la libertad, el azar y el destino*. Madrid: Tecnos.
- Leibniz, G. W. (1989) *Filosofía para princesas*. Madrid: Alianza.
- Leibniz, G. W. (1984) *Escritos de filosofía jurídica y política*, Madrid: Editora Nacional.
- Leibniz, G. W. (1983a) *La teodicea o tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal*. Buenos Aires: Aguilar.
- Leibniz, G. W. (1983b) *Monadología*, Buenos Aires: Orbis.
- Leibniz, G. W. (1982) *Discurso de Metafísica*, Madrid: Alianza Editorial.
- Leibniz, G. W. (1979) *Escritos políticos*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Lukács, Geörg. (1978) *El asalto a la razón*, primera edición, Barcelona: Grijalbo.
- Olesti Vila, Josep. (2010) La place d'Autrui. Dificultades y paradojas, en Sánchez, Manuel; Rodero, Sergio (eds.). *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas*. Granada: Comares: 343-357.
- Ortega y Gasset, José. (1966) Ni vitalismo ni racionalismo, en *El tema de nuestro tiempo*, 16a. edición, Madrid: Revista de Occidente.
- \_\_\_\_\_. (1962). Del optimismo en Leibniz, en *Obras completas*, tomo VII, Madrid: Revista de Occidente.
- Roldán, Concha. (1990) Estudio preliminar: la salida leibniziana del laberinto de la libertad, en Leibniz. *Escritos entorno a la libertad, el azar y el destino*. Madrid: Tecnos: IX-LXXXVII.
- Russell, Bertrand. (1977) *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*. Buenos Aires: Siglo Veinte.