



***REESCRITURAS DE LO NEGATIVO. VARIACIONES EN LAS
MODERNAS TEODICEAS, ENTRE LEIBNIZ Y ROSMINI***

***REWRITINGS OF THE NEGATIVE. VARIATIONS IN MODERN
THEODICIES, FROM LEIBNIZ TO ROSMINI***

ALBERTO PERATONER

Facoltà Teologica del Triveneto – Padova

Recibido: 04/03/2022

Aceptado: 22/06/2022

RESUMEN

La presente contribución se propone investigar las variaciones que se han producido en la elaboración teórica de la teodicea – entendida en sentido clásico como el tratamiento del problema del mal frente a la bondad y la justicia de Dios – en la filosofía moderna, desde Leibniz hasta Rosmini. Para la comprensión de la teodicea leibniziana resulta de importancia fundamental la evolución moderna de la ontología de la posibilidad, en relación con el ser real. El cuadro teórico es ingeniosamente reconsiderado por Rosmini sobre el fondo de su metafísica de las tres formas categoriales del ser, gracias a la cual el filósofo roveretano puede dar mayor solidez a las perspectivas delineadas, superando algunos puntos críticos de la concepción leibniziana.

Palabras clave: teodicea, bondad de Dios, mal, libertad, posibilidad, Leibniz, Rosmini.

ABSTRACT

The present contribution aims to investigate the variations occurred in the theoretical elaboration of theodicy – conceived in the classical sense as the treatment of the problem of evil in the face of the goodness and justice of God – in modern philosophy, from Leibniz to Rosmini. The modern evolution of the ontology of possibility, in relation to actual being, is of fundamental importance for a correct understanding of Leibnizian theodicy. The theoretical framework is ingeniously reconsidered by Rosmini on the background of his metaphysics of the three categorial forms of being, thanks to which the Roveretan philosopher can confer a greater solidity to the outlined perspectives, overcoming some critical aspects of the Leibnizian conception.

Keywords: theodicy, goodness of God, evil, freedom, possibility, Leibniz, Rosmini.

Como es bien sabido, con la obra *Ensayos de Teodicea* de Leibniz, publicada en 1710, se inaugura un género, diversamente cruzado por la filosofía moderna, diversificado, a veces burlado, hasta malentendido y transformado en su sentido con el desplazamiento semántico del término *Teodicea* para designar la *Teología Filosófica* o, también llamada, *Teología Natural*.

Inducido por el *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle, publicado en 1697, y en particular por la entrada “Rorarius” sobre el sistema de la armonía preestablecida, y por algunas conversaciones entabladas en 1702 con la princesa Sophie Charlotte, en 1710 Leibniz publicó anónimamente, en Amsterdam, los *Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*¹.

En ellos se aborda la problemática de la existencia del mal frente a la bondad y la justicia de Dios. *Teodicea* es, de hecho, un término acuñado por el propio Leibniz mediante la combinación de los términos griegos *Theós* (Dios) y *dike* (justicia), y significa *Justicia* o, si se prefiere, *Justificación de Dios*.

Más allá de la particularidad del tema, el complejo tratado se expande en

1 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (Amsterdam: I. Troyel, 1710), 2 vol. En esta contribución, citaremos la obra en nuestra propia traducción, asumiendo la edición de referencia *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. por Carl Immanuel Gerhardt, vol. VI (Berlin: Fritter Band, 1885), 21-436 (reimpr. Hildesheim: Georg Olms, 1961).

una articulada reflexión sobre la teología filosófica, ya que el autor la convierte en una mesa de elaboración de una teoría de la continuidad y armonía de la razón y la fe, y la obra se abre con un *Discurso preliminar sobre la conformidad de la fe con la razón*².

Debemos reconocer en esto el motivo que ha provocado ese desplazamiento semántico que ha generado una situación de equívocidad en el empleo del término *teodicea* como sinónimo de *teología natural*³, y que si estrictamente no resulta en modo alguno autorizado por su etimología y por su sentido original, sin embargo no parece del todo inmotivado, representando de hecho una extensión semántica de una propiedad fundamental del discurso leibniziano: la de constituirse, en su núcleo teórico, como una reflexión específicamente filosófica en torno a la cuestión de la existencia del mal en relación con el ser de Dios y su relación creadora con el mundo.

También hay que considerar que esta empresa está relacionada con el proyecto leibniziano de reunificación de las Iglesias cristianas. En efecto, si la dogmática se muestra retraducible en términos de objetividad filosófica, será posible verificar la identidad básica de las tradiciones teológicas elaboradas por las distintas Iglesias y confesiones cristianas y obtener, una vez despejado el campo de malentendidos e incrustaciones históricas, una incontestable plataforma de común entendimiento.

Vemos aquí actuar ese optimismo de la razón que caracteriza al así llamado racionalismo leibniziano y que le empujó a concebir la posibilidad de una codificación lógica capaz de interpretar toda la realidad, un “alfabeto de pensamientos” capaz de reconducir a la forma lógica la complejidad de la experiencia en

2 Sobre la *Teodicea* de Leibniz, véase Gregory Brown, “Compossibility, Harmony, and Perfection in Leibniz”, *The Philosophical Review* 96 (1987): 173-203; José María Ortiz Ibarz, *El origen radical de las cosas. Metafísica leibniziana de la creación*, (Pamplona: Eunsa - Universidad de Navarra, 1988); *Leibniz: Le meilleur des mondes*, ed. por Albert Heinekamp y André Robinet (Stuttgart: F. Steiner Verlag, 1992); Andrea Poma, *Impossibilità e necessità della teodicea: gli “Essais” di Leibniz* (Milano: Mursia, 1995); *Lectures et interprétations des Essais de théodicée de G.W. Leibniz*, ed. por Paul Rateau (Stuttgart: F. Steiner, 2011).

3 Así, por ejemplo, en el tratado de Luis José Pereira, *Theodicea, o la religión natural defendida contra sus enemigos, los antiguos, y nuevos philosophos, con demostraciones metaphysicas que ofrece el systema mechanico, dispuestas con methodo geométrico*, Madrid, Pantaleon Aznar, 1771, pp. 316. La definición que figura en la obra *Elementa philosophica* de Antoine Coste (Lyon: Impr. Jaillet, 1865) parece no captar siquiera la disociación semántica de la etimología también de ella misma allí formulada: «Theodicea, a vocibus graecis *θεός-δίκη* (causa Dei), definitur *scientia eorum quae de Deo naturaliter demonstrari possunt*» (t. I, 109). El sentido del término teodicea como sinónimo de teología natural es explícito en el título de obras como los tratados de Josef Hontheim, *Institutiones theodiceae sive theologiae naturalis secundum principia S. Thomae Aquinatis* (Freiburg: Herder, 1893) y *Theodicea sive theologia naturalis in usum scholarum* (Freiburg: Herder, 1926).

todos sus aspectos. El sentido profundo de la *Teodicea* de Leibniz – que constituye la más amplia de sus obras de filosofía sistemática – no es concebible prescindiendo del enciclopedismo ontológico-metafísico al que hay que reconducir la unidad tendencial de su pensamiento, y decimos tendencial porque Leibniz no consiguió completar su propio sistema soldando a la unidad todas las partes, pero permanecen bien visibles en todos sus escritos las líneas de convergencia que tienden a constituir la unidad sistemática de una concepción en su complejo grandiosa.

Y en la luz de la cuestión fundamental de la relación entre la razón y la fe, se animan prácticamente todos los grandes temas de la tradición filosófica y teológica: desde las nociones clásicas elementales de esencia, identidad, materia y forma, causalidad y contingencia, hasta las complejas cuestiones de la teología filosófica en relación con la antropología y la cosmología: desde la providencia y amor de Dios hasta la relación entre la presciencia divina y la libertad humana, entre ésta y la predestinación y la salud. Y todo ello en una visión filosófica que se mide con el *depositum fidei* de la Revelación cristiana, con la intención de redimirlo especulativamente. Y una perspectiva filosófica sobre la Revelación y la reflexión teológica que de ella depende, no puede eludir el problema del mal, que está estrictamente conectado a la comprensión de la creación, porque la cuestión se refiere al sentido de la presencia del mal en el mundo, cuando éste se concibe como traído a la existencia por Dios, cuya perfección implica necesariamente las sumas justicia y bondad⁴.

I. EL MEJOR DE LOS MUNDOS POSIBLES ? ARTICULACIONES FUNDAMENTALES DE LA *TEODICEA* LEIBNIZIANA

En el *Prefacio* de la obra, Leibniz emprende una reflexión sobre el sentido de la verdadera piedad, donde el intelecto y la voluntad se hacen solidarios, para disponer al lector hacia un tratamiento cuya compleja articulación no puede afrontarse sin una inversión ética existencial. Esto muestra una vez más la irreductibilidad del filósofo de Leipzig a la línea del racionalismo post-cartesiano, rígidamente entendido; muestra, en cambio, que pertenece a esa línea de pensamiento que personalmente suelo designar como *modernidad alternativa*, cuyo prototipo es reconocible en Blaise Pascal y, si se quiere, el remoto precursor en Niccolò Cusano: una modernidad que valora la dimensión cualitativa de la ex-

4 Para una perspectiva contextual de la teodicea en la época cartesiana y postcartesiana, véase Sergio Landucci, *La teodicea nell'età cartesiana* (Napoli: Bibliopolis, 1986).

perencia, frente a la tendencia a reducirla al plano cuantitativo, y la salvaguarda de un horizonte sapiencial del pensamiento, frente a la totalización de la racionalidad como aparato de cálculo.

Al discurso sobre la piedad y en torno a las preocupaciones de una recta inteligencia teológica que han motivado la composición del tratado, sigue la enucleación de la cuestión central, introducida por la metáfora de los dos laberintos en los que, afirma Leibniz, “se pierde la razón”. Estos laberintos corresponden a dos binomios de polaridades dialécticas: la composición de libertad y necesidad, y la de lo continuo frente a lo indivisible. De los dos, será la compleja cuestión del entrelazamiento entre libertad y necesidad, en relación con el problema del mal en el mundo, la que organice el campo de reflexión, que se articulará con singular amplitud y riqueza de conexiones con cuestiones ontológico-metafísicas, teológicas, cosmológicas y éticas, dilatando, como ya se ha señalado, el discurso bien más allá del estrecho tratamiento de este singular problema, que sin embargo mantendrá su centralidad focal.

El autor de la *Teodicea* anticipa así el contenido de la discusión de estas cuestiones:

“Mostraremos que la necesidad absoluta, que también se llama lógica y metafísica, y a veces geométrica, y que es la única que hay que temer, no se encuentra en absoluto en las acciones libres. Y que, por tanto, la libertad está exenta no sólo de la compulsión, sino también de la verdadera necesidad. Demostraremos que Dios mismo, aunque elige siempre lo mejor, no actúa según la necesidad absoluta, y que las leyes de la naturaleza prescritas por Dios, fundadas en la conveniencia, se sitúan entre las verdades geométricas, que son absolutamente necesarias, y los decretos arbitrarios”⁵.

Y, un poco más adelante: “En cuanto al origen del mal en relación con Dios, haremos una apología de sus perfecciones, que pondrá de relieve su santidad, su justicia y su bondad no menos que su grandeza, su poder y su independencia”⁶.

En la primera parte de la *Teodicea*, Leibniz argumenta la existencia de Dios

5 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicée*, Pref., 23.

6 Y sigue: “Mostraremos cómo es posible que todo dependa de Dios, que contribuya a todas las acciones de las criaturas – que incluso cree continuamente a las criaturas, si se quiere – sin ser en absoluto el autor del pecado. A este respecto, mostraremos cómo debe concebirse el carácter privativo del mal. Haremos mucho más: mostraremos que el mal tiene una fuente distinta a la voluntad de Dios, y que por esta razón es correcto decir, con respecto al mal del pecado, que Dios no lo quiere y sólo lo permite. Y, lo que es más importante, mostraremos que Dios ha podido permitir el pecado y la miseria, e incluso contribuir a ellos, sin perjuicio de su suprema santidad y bondad, aunque, en términos absolutos, podría haber evitado todos estos males” (ibid., 24).

a partir de la contingencia de los entes de la realidad natural, y al mismo tiempo adensa una ingente cantidad de elementos y nociones relevantes de su propia concepción metafísica, entre los que figura la definición del mundo como “conjunto total de cosas contingentes”, útil para comprender las condiciones en las que Leibniz concibe la doctrina del mejor de los mundos posibles – fundamental, como veremos, en la solución leibniziana a la cuestión del mal –, a cuya elección es conducido Dios por su propia racionalidad. Leibniz escribe:

“Debemos, así, buscar la razón de la existencia del mundo, que es el conjunto de las cosas contingentes; y debemos buscarla en la sustancia que tiene en sí misma la razón de su propia existencia, y que, por consiguiente, es necesaria y eterna. Esta causa debe ser también inteligente; pues, puesto que este mundo contingente nuestro existe, y puesto que una infinidad de otros mundos son igualmente posibles, y pretenden, por así decirlo, existir a la par que el nuestro, es necesario que la causa del mundo haya tomado en consideración, o se haya puesto en relación, con todos estos mundos posibles, para determinar uno de ellos. Y esta consideración o relación entre una sustancia existente y las simples posibilidades sólo puede ser efectuada por el intelecto, que posee las ideas de ella; mientras que la determinación de una de ellas sólo puede ser acto de la voluntad, que la elige”⁷.

Y otra vez:

“Ahora, esta sabiduría suprema, unida a una bondad no menos infinita, no podía dejar de elegir lo mejor. Porque así como un mal menor es una especie de bien, un bien menor es una especie de mal si se interpone en el camino de un bien mayor: y habría algo que corregir en las acciones de Dios si hubiera una manera de hacerlo mejor. Y así como en las matemáticas, cuando no hay ni máximo ni mínimo, o sea nada distinto, todo se hace de la misma manera o, cuando esto no es posible, nada, lo mismo puede decirse de la sabiduría perfecta, que no es menos regulada que las matemáticas: si no existiera el mejor (*optimum*) de los mundos posibles, Dios no habría producido ninguno”⁸.

Nótese la referencia al cálculo de máximos y mínimos, que testifica la continua interacción, en Leibniz, entre el nivel matemático-científico y el filosófico de la investigación. Nótese, inmediatamente siguiente, la reformulación de la definición del mundo como noción “colectiva”, que permite comprender de qué manera los diferentes mundos, con su composición de los múltiples elementos compiten en la selección/elección que hace existir la combinación que implica

7 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicée*, I, 7.

8 Ibid., I, 8.

la maximización del bien⁹.

Concebido así, el mundo se presenta como un *continuum* en el que todos los elementos, los factores, hasta los mínimos datos de la experiencia que entran en su composición, están todos interconectados, de tal modo que una sola variación de uno de ellos lo convertiría en otro mundo¹⁰.

Leibniz distingue, pues, entre el mal metafísico, que depende de la finitud – y, por tanto, de la imperfección – de la condición creatural, por lo que es “malo”, bien entendido, en sentido impropio, el mal moral, que consiste en el pecado voluntariamente cometido por el hombre cuando se desvía de los fines que le son propios – en primer lugar, “amar a Dios como es debido” –, y el mal físico, que Dios permite a veces como instrumento de castigo o de arrepentimiento, a veces porque es necesario en la cadena de acontecimientos que conducen en todo caso a un bien mayor.

Así, el hecho de que la “inmensa región de las verdades contenga todas las posibilidades”, requiriendo la condición de “una infinidad de mundos posibles”¹¹ que incluyan una determinada cantidad de males en diversos grados, habría determinado a Dios en la elección y creación de la mejor de todas las combinaciones que se le presentan, a permitir su existencia, sin haberla querida expresamente. Se trataría, por tanto, de un *mal de permiso*, como el que necesariamente se adjunta a la mejor combinación posible de todos los elementos y factores que entran en la composición de la suma “mundo”¹².

9 “Llamo mundo a toda la serie y al conjunto de todas las cosas existentes, para que no se diga que han podido existir varios mundos en distintas épocas y lugares. Porque habría que contarlos todos juntos como un solo mundo, o, si se quiere, como un solo Universo. Y aunque todos los tiempos y lugares se llenaran, seguiría siendo cierto que podrían haberse llenado de infinidad de maneras, y que hay infinidad de mundos posibles, entre los que Dios debe haber elegido el mejor, ya que no hace nada sin actuar según la razón suprema” (*Ibid.*).

10 Leibniz escribe, así: “Todo está vinculado en cada uno de los mundos posibles: el universo, sea cual sea, es todo continuo, como un océano: el más mínimo movimiento extiende su efecto a cualquier distancia – aunque este efecto se hace menos perceptible en proporción a la distancia. De modo que Dios ha regulado todo en ella de antemano, de una vez por todas, previendo las oraciones, las acciones buenas y malas, y todo lo demás; y cada cosa ha contribuido idealmente, incluso antes de existir, a la resolución que se ha hecho de la existencia de todas las cosas” (*ibid.*, I, 9).

11 *Ibid.*, I, 21.

12 “En efecto – afirma Leibniz –, [Dios] faltaría a lo que se debe a sí mismo, a su propia sabiduría, a su propia bondad, a su propia perfección, si no siguiera el gran resultado de todas sus tendencias hacia el bien y si no eligiera lo que es absolutamente lo mejor, a pesar del mal de la culpa que en él se incluye en virtud de la suprema necesidad de las verdades eternas. De todo esto debemos concluir que Dios quiere todo el bien en sí mismo antecedentemente, que quiere lo mejor consecuentemente como fin, que a veces quiere el indiferente y el mal físico como medio, pero que no permite el mal moral sino a modo de *sine quo non*, o necesidad hipotética, que lo vincula a lo mejor. De ahí que la voluntad consecuente de Dios que

En la segunda parte, el cercano enfrentamiento con diferentes posiciones y objeciones, en particular las argumentadas por Pierre Bayle¹³, empuja a Leibniz al punto de afirmar que “la Sabiduría no hace otra cosa que mostrar a Dios el mejor ejercicio posible de su bondad: tras lo cual, el mal que sucede es una consecuencia indispensable de lo mejor. Añadiré algo más fuerte: permitir el mal de la forma en que Dios lo permite es la mayor bondad”¹⁴.

El filósofo de Leipzig expresa la discrepancia entre la apariencia del mal como tal y su composición efectiva en un conjunto armónico en el que se incluye en la relativa perfección de la optimalidad del mundo creado, con una interesante similitud, inspirada en las ilusiones ópticas y las proyecciones anamórficas¹⁵.

En la tercera parte de la *Teodicea*, Leibniz se adentra en la cuestión de la libertad en relación con la necesidad, con la presciencia de Dios, con la idea de una presunta indiferencia, a la que opone – tanto en Dios como en el hombre – la superioridad de una determinación en el juicio como no incompatible, sino que más coherente con una concepción en la que se reconoce a la libertad toda la plenitud que le es propia.

La respuesta de Leibniz al problema del mal llega, pues, a la conocida doctrina del *mejor de los mundos posibles*, que tanto sarcasmo despertó en Voltaire (y, sucesivamente, en muchos otros), que arrojó sobre ella el manto de una incomprensión simplista y sustancialmente superficial que aún hoy es difícil de remover.

Voltaire, que en 1740 había publicado la *Metafísica de Newton, o paralelo de los sentimientos de Newton y Leibniz*¹⁶, en su relato filosófico de *Candide* (1759)¹⁷ atacó de forma explícita y con sarcasmo esta concepción leibniziana,

tiene por objeto el pecado no es sino permisiva” (*ibid.*).

13 Cfr. Lorenzo Bianchi, *Pierre Bayle face au meilleur des mondes*, en *Leibniz: Le meilleur des mondes*, cit., 129-141.

14 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicée*, II, 121.

15 “Dios, con admirable arte, convierte todos los defectos de estos pequeños mundos en el mayor ornamento de su gran mundo. Es como en esas invenciones perspectivas, en las que ciertos bellos dibujos no parecen más que una confusión hasta que se les devuelve su verdadero punto de vista o se les mira a través de una lente o en un espejo: sólo disponiéndolos y empleándolos de la manera adecuada se puede hacer de ellos el ornamento de una sala. Así, las aparentes deformidades de nuestros pequeños mundos se reúnen en bellezas en el grande, y no tienen en sí mismas nada que oponer a la unidad de un principio universal infinitamente perfecto: al contrario, aumentan la admiración por su sabiduría, que hace que el mal sirva a un bien mayor” (*Ibid.*, II, 147).

16 Voltaire, *La métaphysique de Neuton, ou Parallèle des sentiments de Neuton et de Leibnitz* (Amsterdam: Jaques Desbordes, 1740).

17 [Voltaire], *Candide, ou l'optimisme*, traduit de l'allemand de Mr. Le Docteur Ralph (s.e., 1759).

tachándola de optimismo ingenuo e inaceptable, encarnado por el personaje de Pangloss, tutor del inocente Candide. Este último concluirá, en oposición a una visión de las cosas que sugeriría un fatalismo irresponsable, que “debemos cultivar nuestro jardín” (*Il faut cultiver notre jardin*)¹⁸. Pero la crítica de Voltaire, por literariamente brillante que sea, resulta superficial y no da en el blanco, ya que la simple apelación a la experiencia del dolor sigue siendo una constatación factual ya contemplada en la *Teodicea* leibniziana y que, por tanto, no afecta a su perspectiva, en la que el punto de vista de la representación particular es reconducido al contexto de una necesaria comprensión general de la realidad, y la optimalidad del estado de la naturaleza creada es considerada en el nivel del saldo total de su complejidad. Ni siquiera la crítica de Kant en *Sobre el fracaso de cualquier ensayo filosófico sobre la teodicea* (1791)¹⁹ parece elevarse sobre el nivel de lo que suena más como una reacción indignada frente a la insostenibilidad de la experiencia del mal y una resignación ante la abismal inescrutabilidad de la relación entre la voluntad de Dios y el gobierno del mundo²⁰.

En la formulación de la solución leibniziana opera el *principio de razón suficiente*, que exige que Dios tiene una razón para traer este mundo a la existencia, y no puede ser otro que su carácter óptimo (en relación con su estado general) al respecto de todos los mundos posibles, que Dios viene a comparar²¹. Entonces Dios parece a su vez vinculado de necesidad a esta elección, pero Leibniz cree poder resolver esta dificultad con la distinción entre necesidad metafísica y necesidad moral y asignando a esta última la elección del mejor de los mundos posibles, para lo cual “Dios no es necesitado, metafísicamente hablando, a crear este mundo”²².

En definitiva, la doctrina del *mejor de los mundos posibles* no representa

18 Voltaire, *Candide*, XXX.

19 Immanuel Kant, “Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee”, *Berlinische Monatsschrift*, 8 (1791): 253-272.

20 Sobre Kant y sus perspectivas sobre la teodicea, véase Stefano Semplici, *Dalla teodicea al male radicale. Kant e la dottrina illuminista della “giustizia di Dio”* (Padova: Cedam, 1990); *L’idée de théodicée de Leibniz à Kant. Heritage, transformations, critiques*, édité par Paul Rateau (Stuttgart: Steiner, 2009).

21 Cfr. Giuseppe Giannetto, “Mondi possibili e calcolo divino in Leibniz”, *Metalogicon* 2 (2001): 181-230; Pierre Livet, “Le choix du meilleur des mondes”, *La Notion de Nature chez Leibniz*, ed. por Martine de Gaudemar (Stuttgart: Steiner, 1995), 77-91; Joseba Andoni Ibarra Unzueta – Thomas Arnold Mormann, “Représentation et recombinaison. Aspects structurels de la théorie leibnizienne des mondes possibles”, en *Calculamos: Matemáticas y libertad. Homenaje a Miguel Sánchez-Mazas*, ed. por Javier Echeverría Ezponda, Javier de Lorenzo Martínez, Lorenzo Peña (Madrid: Trotta, 1996), 85-95; Nicholas Rescher, “Leibniz on possible worlds”, *Studia Leibnitiana*, 28 (1996): 129-162.

22 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicee*, II, 201. Cfr. Andrew Carlson, *The Divine Ethic of Creation in Leibniz* (New York: Peter Lang Pub., 2001).

un ingenuo modelo de maximización abstracta del bien, que obviamente repugnaría a la datidad de la experiencia en su enfrentamiento cotidiano con la factualidad del mal, sino que mira la arquitectónica de la existencia como un todo armónico donde el bien se maximiza al neto de los datos constitutivos de la finitud creatural y de la libertad humana.

II. EL PAPEL CLAVE DE LA NOCIÓN DE POSIBILIDAD Y EL VIRAJE UNIVOCISTA DEL PENSAMIENTO MODERNO

Más problemático – y más interesante –, en este modelo teórico, es el peso que asume la noción de “posibilidad”, que de hecho sufre la rotación epocal del par metafísico de potencia y acto, en la filosofía moderna, inducida a su vez por el replanteamiento de los contornos de otro par conceptual clásico de importancia fundamental: el de la esencia y el de la existencia, y esto también en relación con otro par fundamental, el de la univocidad y polivocidad del ser, tradicionalmente tratado, en la metafísica clásico-escolástica, a través de la doctrina de la analogía, cuya raíz se remonta remotamente a la insistencia de Aristóteles en la polivocidad del ser (*to on légethai pollakós*, repite tres veces el Estagirita en distintos lugares en los libros de la *Metafísica*).

Para entender la rotación de esta galaxia conceptual en la modernidad, hay que remontarse a Francisco Suárez, quien en las *Disputationes metaphysicae* (1597)²³, a la secuela de la metafísica de Duns Escoto, establece la necesidad de reconocer un significado unívoco en el fondo del ser, un sustrato que preceda y prescindiera de todas las diferencias que la determinabilidad de los entes conlleva, una especie de mínimo común denominador de los entes, predicable de todos en un mismo significado y, por tanto, tal de garantizar la *resolutio in unum* de todos los significados.

Ahora bien, lo que califica la *ratio entis* – neutral, respecto a toda determinación – es el “existir fuera de la nada”, *extra nihil*, entendido como *nihil negativum*, es decir, como autocontradicción²⁴. Por tanto, en Suárez *esse* se equivale a *existere*, en el sentido de sustraerse a la autocontradicción, de modo que *ens* es tanto lo que existe como lo que puede existir, y lo real se acaba por coincidir con lo pensable, donde el sentido unívoco y fundamental del ser aúna tanto lo actual como lo posible.

La distinción entre *essentia* y *esse* se ve así afectada, donde a partir de este

23 Francisco Suárez, *Disputationes metaphysicae* (Salmanticae: apud Ioannem et Andream Renaut, 1597).

24 Cfr. Francisco Suárez, *Disputationes metaphysicae*, XXVIII, 3. 15.

último esfuma la comprensión del *esse* como *esse ut actus* en cuanto lugar de máxima densidad óptica: una esencia que sea verdaderamente tal (es decir, no contradictoria) es suficiente para realizar la *ratio entis*, que es simplemente la de existir “fuera de la nada” (*nihil negativum*).

El peso que asume la esencia como horizonte calificador del ser reverbera así sobre la comprensión de lo posible en relación con lo actual, donde *existere* prescinde de lo real concreto (*esse ut actus*) y designa la simple subsistencia fuera de la contradicción, es decir, en el vasto dominio de los posibles.

Posibles sobre los que se debate en la Escolástica proto-moderna si pueden ser objetos del amor de Dios, con soluciones afirmativas en la posición esencialista del jesuita Gabriel Vásquez (1549-1604) y sus seguidores, a la que se opone el dominico tomista Baltasar Navarrete (1560-1640) y otros de su escuela²⁵.

La preeminencia de la indiferenciada *existentia* de Suárez frente al *esse ut actus* de Tomás hace prevalecer el interés por el ser como contenido del pensamiento (su estar presente al pensamiento, ser pensado o pensable).

Esto explica el viraje marcadamente gnoseológico del pensamiento moderno, ratificado en el *cogito* cartesiano, donde la indubitabilidad atañe al “ser objetivo” como ser pensado, que corresponde en efecto a la *existentia* de Suárez, mientras que es el *esse ut actus* el que se somete a la duda metódica, y sólo a través de la certeza del primero puede ser recuperada.

Esto explica también cómo, según Spinoza, lo actual no es otra cosa que la realización por necesidad de lo posible, y cómo cada posible determine necesariamente lo actual, de modo que el mundo y la misma realidad antropológica se reincluyen como expresiones de lo divino, que se articula en ellos como sus “modos” por necesidad.

Y así Leibniz, en la misma *Monadología*, aplica el principio de razón suficiente a las esencias, en relación con las verdades necesarias, cuyo valor permanece intacto a prescindir de la existencia de referentes concretos singulares y contingentes (como, por ejemplo, las propiedades del triángulo), de modo que la posibilidad de un ente se da en razón de su pensabilidad: “También es cierto – escribe Leibniz – que en Dios no sólo está la fuente de las existencias, sino también la de las esencias, en cuanto reales, o de lo que es real en la posibilidad.

25 Véase a este respecto Agustín Ignacio Echevarría, “Inteligibilidad, posibilidad y bondad. Implicaciones metafísicas de la controversia de amore Dei possibilium en la escolástica tardía”, *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas* 9 (2014): 25-48.

Esto se debe a que el intelecto de Dios es la región de las verdades eternas, o de las ideas de las que dependen, y que sin él no habría nada real en posibilidad, y no sólo nada existente, sino también nada posible”²⁶.

Ahora, es precisamente en la doctrina de los “mundos posibles” donde se ve claramente que para Leibniz lo actual es pensado en relación con lo posible, como actuación de lo posible, en consonancia con la concepción suareziana para la que el *existere* es tener una esencia como algo de in contradictorio, es decir, precisamente, de posible.

Así, en el mismo Leibniz, lo posible, y no el ser en acto, es asumido como el principal analogado del ser, y de aquí resulta la concepción de la creación del mundo como una elección entre los infinitos posibles, concebidos como sumas combinatorias de diferentes elementos y factores posibles, que serían cuidadosamente sopesados y comparados por Dios, para elegir la mejor solución y de ahí pasarla a la existencia²⁷.

Volvamos una vez más a la *Teodicea*, donde Leibniz describe este complejo proceso de evaluación:

“La sabiduría de Dios, no contenta de comprender todos los posibles, los penetra, los compara, los pesa unos con otros, para estimar sus grados de perfección o imperfección, su fuerza y su debilidad, su bien y su mal: también va más allá de las combinaciones finitas, hace una infinidad de infinitas, es decir, una infinidad de series posibles del universo, cada una de las cuales contiene una infinidad de criaturas; y, por este medio, la sabiduría divina distribuye todos los posibles que ya había examinado por separado, en otros tantos sistemas universales que vuelve a comparar entre sí. El resultado de todas estas comparaciones y reflexiones es la elección del mejor entre todos esos sistemas posibles, elección que la sabiduría hace para satisfacer plenamente la bondad; y éste es exactamente el plan del universo actual. Todas estas operaciones del intelecto divino, aunque tengan un orden y una prioridad de naturaleza entre ellas, se producen siempre simultáneamente, es decir, sin que haya ninguna prioridad de tiempo entre ellas”²⁸.

26 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologia*, § 43.

27 Sobre la relación entre las nociones de ser posible y de existencia desde la teodicea leibniziana, véase Gennaro Auletta, “Il rapporto tra i concetti di ‘Possibile’ ed ‘Esistente’ nel quadro della teoria leibniziana dei mondi possibili”, *Filosofia* 45 (1994): 275-289.

28 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicee*, II, 225.

III. ANTONIO ROSMINI: REDEFINICIÓN DEL CUADRO TEÓRICO DE LA TEODICEA A LA LUZ DE LA ONTOLOGÍA DE LAS FORMAS CATEGORIALES DEL SER

Cuando, más de un siglo después de la obra de Leibniz, el filósofo italiano Antonio Rosmini retomó el camino de una teodicea orgánica y sistemática, la desarrolló dentro de un sistema original con el que se propuso reconectar la filosofía moderna con la tradición clásico-escolástica de la que ella parecía haberse desprendida.

Con este objetivo, retomó las propiedades trascendentales del ser codificadas por la escolástica del siglo XIII en la tríada *unum - verum - bonum* en una consideración renovada de toda la realidad y experiencia como atravesada y envuelta en el injerto recíproco de las que denominó las tres *formas categoriales del ser: ser ideal, ser real y ser moral*.

El primer esbozo de las propiedades trascendentales del ser se remonta a Agustín, y más expresamente a los libros VII-X de las *Confesiones*, en los que el reconocimiento del ser como positividad óptica y su consiguiente reinterpretación en términos de bondad como carácter propio de toda realidad existente, permitieron al Hiponense despojar al mal de todo carácter sustancial y reducirlo a la privación de la bondad – es decir, del ser – en la realidad concreta de los entes finitos que se veían afectados. La positividad sustancial del ser venía a catalizar la razón de su verdad y unidad como propiedades reconocibles en todas las cosas.

Estas propiedades se profundizan y sistematizan con la segunda Escolástica, en el siglo XIII, con la *Summa de Bono* de Philippe le Chancelier (1230-36), y especialmente gracias a las elaboraciones sistemáticas de Alberto Magno y Tomás de Aquino. Este último produce, en la primera *Quaestio de Veritate*, la deducción más rigurosa de las propiedades trascendentales, codificada en la distinción de las cinco *unum - verum - bonum - res - aliquid*, siendo las dos últimas reconducibles al *unum*. Ellas son concebidas como *universales máximos*, propiedades coextensivas con el ser mismo, por lo que atraviesan y denotan la totalidad del ser en todas sus expresiones y determinaciones. Afirmar, por tanto, que el *bonum* es una propiedad trascendental significa que todos y cada uno de los entes, por insignificantes o también viles o repugnantes que nos parezcan, tienen una razón de bien relativa a su ser finito y a la relación intencional que un sujeto intelectual y volitivo puede establecer con respecto a ellos, el cual, así como los capta intelectivamente en sus verdad de ser, está llamado a reconocer su bondad y hacerlos objeto de una relación moral.

Se comprende bien hasta qué punto tal paradigma sea determinante para el tratamiento de la cuestión del mal, que, frente a la trascendencia del bien, se degrada a privación, ausencia de bien, y por tanto de ser, y como tal ni siquiera creado, sino que infiltrantese en la porosidad de la finitud óptica de la naturaleza creada como corolario de la limitación, en el carácter deviniente y múltiple, de los entes finitos. En efecto, Tomás desarrolla toda la reflexión de la ampliamente discutida cuestión del *De malo* sobre este fondo teórico, que permanece presente y bien reconocible también en Leibniz, que sigue manteniendo viva la ecuación ser - bien (y mal - no ser), pero sobre el fondo de las profundas transformaciones en acto en la modernidad respecto a las polaridades conceptuales que hemos mencionado, que dilatan el horizonte ontológico al ser posible.

Con Rosmini, la recuperación de los trascendentales en las tres formas categoriales del ser *ideal*, *real* y *moral*, reintroducía en la escena una de las más ricas aportaciones de la tradición clásico-escolástica, en una versión renovada y a la medida de la modernidad que soldaba estas formas en una relación de inclusividad recíproca, que el propio Rosmini designó como *synthesis de las formas del ser*, y expresaba el reencuentro de cada una de las tres formas como incluida en cada una de las otras, con la mediación de la restante. Así, el *ser real*, primero ontológico, incluye el ser conocido de sí mismo (*ideal*) y, como tal, también amado (*moral*); el *ser ideal*, primero intelectual, incluye como conocido el ser ontico (*real*) y, como tal, también amado (*moral*). En cuanto al *ser moral* – que representa la reinterpretación del trascendental *bonum* –, este constituye la síntesis de las formas *ideal* y *real*, porque, para asumirlo como amable, incluye al ser concreto en su onticidad (*real*), encontrado como conocido y por tanto presente al intelecto (*ideal*). Ninguna de las tres formas, por tanto, se abstrae de las otras, estando todas ligadas como dimensiones de un mismo ser que ineludiblemente incluyen a las otras, en un juego de remisiones recíprocas que Rosmini designa también como *círculo sólido*.

La *Teodicea* de Rosmini consta en realidad de tres escritos, de los cuales los dos primeros son juveniles y datan de 1827, y el tercero dieciocho años más tarde, de 1844-45, claro signo del interés del autor por la cuestión, a la que decidió volver en el período de su plena madurez; pero en lugar de suplantar los escritos de juventud con el nuevo estudio, el Roveretano consiguió desarrollarlos en continuidad, hasta el punto de presentar el conjunto como un *unicum* en tres libros, que puede concebirse en último término como una especie de coronamiento de la *Teosofía*, su obra especulativa más elevada y orgánica²⁹.

29 Antonio Rosmini, *Della Divina Provvidenza nel governo de' beni e de' mali temporali* (Milano:

Ahora bien, la *Teodicea* rosminiana se mueve en el cuadro ontológico-metafísico antes expuesto, que permite una revisión de la estructura teórica de la cuestión³⁰. Rosmini escribe, en el tercer y más maduro tratado de la obra:

“Los entes reales percibidos en el sentimiento, se reconocen por la referencia que el espíritu hace a la idea, en la que el espíritu intuye la esencia. Por tanto, el conocimiento de un ser real no es otra cosa que la constatación de que una esencia dada (que es una parte de la esencia universal) se ha realizado, ha pasado de la potencia al acto. El ente, pues, que se encuentra en un individuo real no es otro que el que es en su esencia conocible por la idea. Ahora bien, este ente es lo que constituye el bien que tiene: en cuanto tiene este ente, en cuanto es bueno, porque *ens et bonum convertuntur*”³¹.

La reanudación de las propiedades trascendentales, regeneradas en las tres formas del ser, trae así al primer plano el ser real en su actualidad, *esse ut actus*, y la bondad es así en razón del ser concreto del ente. Más adelante, en el mismo libro III de la *Teodicea*, vemos su perfil “negativo” en las siguientes afirmaciones: “[...] el mal no es más que una privación del bien, que no expresa una aniquilación, sino sólo una reducción del bien. De ahí se deduce que no se puede dar un mal puro, es decir, tal que no sea más que un mal, requiriendo siempre un bien, en el que el mal está, y del que es una disminución. Por otra parte, el bien, que es algo positivo, puede ser un bien puro, sin ninguna mezcla de mal”³². Hay, por tanto, siempre una fuerte asimetría en el enfrentamiento y contraste entre el bien y el mal, una asimetría que da, por así decirlo, la partida ya ganada

Placido Maria Vraj, 1826); *Della Divina Provvidenza. Saggio primo. Sui confini dell'umana ragione nei giudizi intorno alla Divina Provvidenza*, in *Opuscoli filosofici*, I (Milano: Pogliani, 1827), 1-114; *Teodicea* (Milano: Pogliani, 1845 [1846]). Los textos rosminianos serán citados aquí en nuestra traducción según la edición de referencia Antonio Rosmini, *Teodicea libri tre* (Roma: Città Nuova, 1977 – Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini, Edizione Critica, 22).

30 Sobre la teodicea de Rosmini, véase Bruno Brunello, “L'irrealtà del male e il problema della Teodicea in Rosmini”, *Giornale critico della filosofia italiana* 14 (1933): 232-247; Carlo Gray, *Il problema della Teodicea e delle sue interferenze nella filosofia di A. Rosmini* (Milano: Unione Tipografica, 1934); Giuseppe Rizzo, *Il problema del bene e del male e la «Teodicea» di Rosmini nella storia della filosofia* (Milazzo: Spes, 1965); Giuseppe Lorzio, *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini. Genesi e analisi della Teodicea in prospettiva teologica* (Roma: Gregorian University Press - Brescia: Morcelliana, 1988); Pietro Piovani, *La teodicea sociale di Rosmini* (Brescia: Morcelliana, 1997); Paolo Gomasca, *Il linguaggio del male. Strategie giustificative nella Teodicea di Rosmini* (Milano: Vita e Pensiero, 2001); Fabio Gambetti, “Antonio Rosmini interprete e critico della Teodicea di Leibniz”, in *Il pensiero di Antonio Rosmini a du secoli dalla nascita*, ed. por Giuseppe Beschin, Alfeo Valle, Silvano Zucal (Morcelliana: Brescia, 1999), t. II, 953-982; Alberto Peratoner, “Il radicamento ontologico-metafísico della teodicea rosminiana. La ripresa del trascendentale Bonum nel sintesismo delle forme dell'essere”, in *Rosmini e le due città*, ed. por Markus Krienke y Samuele Francesco Tadini (Milano - Udine: Mimesis, 2019), 187-198.

31 Antonio Rosmini, *Teodicea*, III, c. XXIII, 631.

32 *Ibid.*, c. XXIV, 939.

desde el principio, del lado del bien, que tiene el ser de su parte, y al que el mal sólo puede cuando más afectar.

En el libro II Rosmini había afirmado que el mal no está en la esencia del ente, sino que ocurre cuando “la operación de los entes contingentes se desvía de su camino recto, y se inclina hacia otro término de lo establecido, y que requiere su esencia, entonces hay en ella el mal”. Luego, recordado el carácter de “negatividad” óptica del mal como “privación del bien”, añadía: “Por lo tanto, en todo acto que falla en su fin asignado hay algo positivo y bueno; y algo negativo, que forma lo que se llama el mal. ¿Cuál es entonces ese elemento positivo que siempre se encuentra en el acto? El propio ser del acto, como dijimos, que es bueno. ¿Cuál es el elemento negativo que forma el mal? Es aquel término al que el acto debería, por su naturaleza, haber llegado, y al que no llegó, sino que terminó en otra cosa, y así falló”³³.

Las dimensiones positiva y negativa en el ente finito son, pues, complementarias, y Rosmini aclara más adelante que en las criaturas se distinguen los dos elementos de limitación, que las expone a todo mal, y la participación de la existencia, que las hace capaces de orden y bien³⁴.

Ahora bien, para Rosmini la *limitación ontológica* consiste precisamente en la activación del principio que es suscitado a su propia potencialidad por su término³⁵. Y esto permite a Rosmini restaurar la continuidad entre la dialéctica *bien - mal metafísico* y la del *bien - mal moral*. Esto, porque es precisamente la perfectibilidad de los entes, donde se expresa en el ser intelectual y volitivo del hombre, que incluye y resume en sí mismo también las formas ideales y morales del ser, lo que nos permite repensar esta limitación óptica en forma de apertura y posibilidad.

Así, la limitación como “ley fundamental de la creación” y “clave de la Providencia divina”³⁶, abre a la dimensión de lo posible, en la que está en juego la perfectibilidad de los entes, que, respecto a los entes que tienen razón de fin, a saber, los sujetos personales, se configura como la realización moral de los propios entes y, traducido en el plano teológico, expresa sus vocación a la santidad.

La particular configuración óptica del campo antropológico abre así la dimensión de la posibilidad como aquello que da cuenta de la experiencia del mal entre la condición existencial del vivido humano: “*La posibilidad, por tanto, de*

33 Antonio Rosmini, *Teodicea*, II, c. III, 187.

34 Cfr. *ibid.*, c. XIX, 293.

35 Antonio Rosmini, *Teosofía*, I - *Ontología*, I, VI, *Il reale*, c. LIII, 2294.

36 Antonio Rosmini, *Teodicea*, II, c. IV, 189.

los males físicos y morales está ligada a la naturaleza de todas las cosas que no sean la misma divinidad: Porque la naturaleza de todas las cosas creadas, o posibles de crear, requiere que tengan alguna limitación propia, y esta limitación abre el paso a la posibilidad de los males; es decir, si la naturaleza no es moral, abre el paso a los males físicos, si es moral, abre el paso a los males morales”³⁷.

El mal, por tanto, ni siquiera puede considerarse un “defecto” estructural del ser finito de los entes naturales, sino una posibilidad intrínsecamente ligada a su limitación constitutiva, es decir, a la finitud o limitación óptica que marca inevitablemente sus condición criatural. Y, positivamente, ligada a la estructura del dinamismo existencial del ser humano, proyectado hacia un “destino” de perfección que puede ser alcanzado o no, donde se abre la posibilidad del mal, pero, junto a él, la del bien, y con ello, el espacio de libertad propio de la criatura invadida por el plexo intelectual-volitivo. Así, es por su finitud que el ente creado, determinándose como posibilidad de cumplimiento, queda también abierto a la posibilidad-que-no, es decir, a la falta de cumplimiento propia de su naturaleza. Por tanto, el mal sería precisamente esta posibilidad-que-no del ente, si se llegase a realizar.

El mal, por tanto, no responde simplemente a la lógica de un equilibrio cuantitativo que tiende al mínimo daño en la elección operada por Dios del mejor de los mundos posibles, y Rosmini desafía a Leibniz en esta misma idea de una evaluación por comparación, por parte de Dios, entre las infinitas posibilidades, de la que Dios, obrando en todo caso y directamente por lo mejor (y en esto concuerda ciertamente con Leibniz) no tiene ninguna necesidad. Rosmini escribe al respecto: “en el acto de la voluntad divina debe excluirse una elección entre los mundos posibles, que suponga tal comparación entre ellos; porque sería una atribución a Dios del obrar imperfecto del hombre. Debe decirse, por tanto, que la excelentísima y perfecta voluntad divina, sin investigación ni elección alguna, sino por un perfectísimo y divino instinto, se ha dirigido inconscientemente y directamente como objeto al mundo perfecto que ha querido crear”³⁸.

Más: la figura del cumplimiento en Rosmini, al tiempo que abre un espacio de comprensión existencial y sapiencial de la negatividad del mal, remite a la

37 Ibid., c. IV, 193.

38 Y sigue: “La voluntad divina movió así instintivamente al entendimiento divino a ese acto práctico simplísimo por el que el mundo perfecto fue sacado de la nada, sin otra determinación que la perfección natural de la potencia volitiva divina; [...] Fue, pues, desde la eternidad que la voluntad divina estuvo determinada por su propia bondad y excelencia libérrimas a crear el mundo perfecto, y no le fue necesario componerlo, ni buscarlo, ni elegirlo entre los infinitos posibles” (Antonio Rosmini, *Teodicea*, III, c. XXIV, 647).

ontología triádica regida por la ley de la síntesis de las formas del ser. La realización de todas las formas consiste en sus perfecta inclusión recíproca.

Esta es la razón que lleva al bien casi, por así decirlo, a cerrarse sobre el mal, dada la clara asimetría de la tensión que opone el mal al bien: si el mal es la ausencia del bien y está siempre en relación con el bien que toca, y, en cambio, el bien está siempre en razón del bien que realiza o adecua, es evidente que el balance se inclina constitutivamente del lado del bien mismo. Y en el drama de la lucha suscitada por la presencia del mal que afecta al ser – y que rescata la teodicea rosminiana de cualquier reproche de ingenuo optimismo racionalista –, la misma lucha como actividad que surge en el bien atacado, es a su vez un “bien”, una insurgencia del bien, un “nuevo bien”, un incentivo, por tanto, a un bien mayor capaz de derramarse para cerrar y enterrar el propio mal, suturando todas las discontinuidades producidas como “grietas” en el ser.

La afirmación del bien sobre el mal es, pues, *afirmación del ser*, y del ser en su positividad universal y concreta, donde el mal es vencido en tanto que es reabsorbido, drenado, extinguido, y nada está perdido.

Rosmini puede entonces afirmar que “nada perece de lo que en el universo transcurre; y los males permitidos por Dios para sacar de ellos diferentes bienes, y los grados inferiores de los entes creados, y las imperfecciones que en cada grado se desarrollan con todas las variedades posibles, todas son cosas ordenadas para hacer surgir un todo dispuesto con infinita sabiduría y bondad, que el beato ve en Dios, y que en Dios es Dios, y que por lo tanto constituye el modo en que el beato ve a Dios, y en el que sólo él puede ver el poder, la sabiduría y la bondad originales, que son Dios”³⁹.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Auletta, Gennaro. “Il rapporto tra i concetti di ‘Possibile’ ed ‘Esistente’ nel quadro della teoria leibniziana dei mondi possibili”. *Filosofia* 45 (1994): 275-289.
- Beschin, Giuseppe, Alfredo Valle y Silvano Zucal. *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*. Morcelliana: Brescia, 1999.
- Brown, Gregory. “Compossibility, Harmony, and Perfection in Leibniz”. *The Philosophical Review* 96 (1987): 173-203.
- Brunello, Bruno. “L’irrealtà del male e il problema della Teodicea in Rosmini”. *Giornale critico della filosofia italiana* 14 (1933): 232-247.

39 Ibid., c. XXV, 941.

- Carlson, Andrew. *The Divine Ethic of Creation in Leibniz*. New York: Peter Lang Pub., 2001.
- Coste, Antoine. *Elementa philosophica*. Lyon: Impr. Jaillet, 1865.
- Echevarría, Javier, Javier de Lorenzo Martínez y Lorenzo Peña. *Calculemos: Matemáticas y libertad. Homenaje a Miguel Sánchez-Mazas*. Madrid: Trotta, 1996.
- Echevarría, Agustín Ignacio. “Inteligibilidad, posibilidad y bondad. Implicaciones metafísicas de la controversia de amore Dei possibilium en la escolástica tardía”. *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas* 9 (2014): 25-48.
- Giannetto, Giuseppe. “Mondi possibili e calcolo divino in Leibniz”. *Metalogicon* 2 (2001): 181-230.
- Gomasasca, Paolo. *Il linguaggio del male. Strategie giustificative nella Teodicea di Rosmini*. Milano: Vita e Pensiero, 2001.
- Gray, Carlo. *Il problema della Teodicea e delle sue interferenze nella filosofia di A. Rosmini*. Milano: Unione Tipografica, 1934.
- Heinekamp, Albert, y André Robinet (eds.). *Leibniz: Le meilleur des mondes*. Stuttgart: F. Steiner Verlag, 1992.
- Hontheim, Josef. *Institutiones theodiceae sive theologiae naturalis secundum principia S. Thomae Aquinatis*. Freiburg: Herder, 1893.
- Hontheim, Josef. *Theodicea sive theologia naturalis in usum scholarum*. Freiburg: Herder, 1926.
- Kant, Immanuel. “Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee”. *Berlinische Monatsschrift* 8 (1791): 253-272.
- Krienke, M. y Samuele Francesco Tadini (eds.). *Rosmini e le due città*. Milano - Udine: Mimesis, 2019.
- Landucci, Sergio. *La teodicea nell'età cartesiana*. Napoli: Bibliopolis, 1986.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Amsterdam: I. Troyel, 1710 (2 vol).
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. por Carl Immanuel Gerhardt, vol. VI. Berlin: Fritter Band, 1885.
- Livet, Pierre. “Le choix du meilleur des mondes”. En *La Notion de Nature chez Leibniz*, ed. por Martine de Gaudemar, 77-91. Stuttgart: Steiner, 1992.
- Lorzio, Giuseppe. *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini. Genesi e analisi della Teodicea in prospettiva teologica*. Roma: Gregorian University Press - Brescia: Morcelliana, 1988.
- Ortiz Ibarz, José María. *El origen radical de las cosas. Metafísica leibniziana de la creación*. Pamplona: Eunsa - Universidad de Navarra, 1988.
- Pereira, José Luis. *Theodicea, o la religión natural defendida contra sus enemigos, los antiguos, y nuevos philosophos, con demostraciones metaphysicas que ofrece el systema mechanico, dispuestas con methodo geométrico*. Madrid: Pantaleon Aznar, 1771.

- Piovani, Pietro. *La teodicea sociale di Rosmini*. Brescia: Morcelliana, 1997. Poma, Andrea. *Impossibilità e necessità della teodicea: gli "Essais" di Leibniz*. Milano: Mursia, 1995.
- Rateau, Paul (ed.). *Lectures et interprétations des Essais de théodicée de G.W. Leibniz*. Stuttgart: F. Steiner, 2011.
- Rateau, Paul. *L'idée de théodicée de Leibniz à Kant. Heritage, transformations, critiques*. Stuttgart: Steiner, 2009.
- Rescher, Nicholas. "Leibniz on possible worlds". *Studia Leibnitiana* 28 (1996): 129-162.
- Rizzo, Giuseppe. *Il problema del bene e del male e la «Teodicea» di Rosmini nella storia della filosofia*. Milazzo: Spes, 1965.
- Rosmini, Antonio. *Della Divina Provvidenza nel governo de' beni e de' mali temporali*. Milano: Placido Maria Vraj, 1826.
- Rosmini, Antonio. *Opuscoli filosofici*, I. Milano: Pogliani, 1827.
- Rosmini, Antonio. *Teodicea*. Milano: Pogliani, 1845.
- Rosmini, Antonio. *Teodicea libri tre*. Roma: Città Nuova, 1977.
- Semplici, Stefano. *Dalla teodicea al male radicale. Kant e la dottrina illuminista della "giustizia di Dio"*. Padova: Cedam, 1990.
- Suárez, Francisco. *Disputationes metaphysicae*. Salmanticae: apud Ioannem et Andream Renaut, 1597.
- Voltaire. *La métaphysique de Neuton, ou Parallèle des sentiments de Neuton et de Leibnitz*. Amsterdam: Jaques Desbordes, 1740.

Alberto Peratoner
Facoltà Teologica del Triveneto
Via del Seminario, 7,
35122 Padova (Italia)
<https://orcid.org/0009-0008-1346-2534>