

# *Unde malum?* Imágenes de la teodicea leibniziana en las *Odas filosóficas y sagradas* de Juan Meléndez Valdés

CLAUDIA LORA MÁRQUEZ  
Universidad de Cádiz

## Resumen

Gottfried Wilhelm Leibniz publica en 1710 sus *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, donde desarrolla una explicación para el origen del mal en el mundo que armonizase los principios de la razón y de la fe. La repercusión de esta obra en el ambiente intelectual europeo del siglo XVIII fue importantísima, si bien se encontró tanto con defensores como con detractores. Este artículo trata de demostrar la influencia de esta corriente filosófica en el poeta Juan Meléndez Valdés, particularmente en sus *odas filosóficas y sagradas*. Con ello pretendemos colaborar arrojando algo de luz en el complejo entramado de intertextualidades que constituye su poesía, al tiempo que aspiramos a que las conclusiones extraídas sirvan para alinear pertinentemente a este autor con otros de su clase a nivel europeo.

## Riassunto

Gottfried Wilhelm Leibniz pubblica nel 1710 i suoi *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, nei quali sviluppa un' spiegazione per l'origine del male nel mondo dove si armonizzeranno i principii della ragione e della fede. La ripercussione di quest'opera nell'ambiente intellettuale europeo è stata importantissima, sebbene ci fossero difensori e detrattori. Questo articolo cerca di provare l'influenza di questa corrente filosofica nel poeta Juan Meléndez Valdés, in particolare nelle sue *odas filosóficas y sagradas*. Con questo pensiamo di contribuire a chiarire la complicata struttura di intertestualità che costituisce la sua poesia, e allo stesso tempo aspiriamo a posizionare adeguatamente quest'autore con altri della sua categoria e nel suo momento europeo.



## 1. RELIGIÓN, FILOSOFÍA E ILUSTRACIÓN EN EL PENSAMIENTO DE JUAN MELÉNDEZ VALDÉS

### 1.1. *Status quaestionis*

El fomento del espíritu crítico promovido desde los círculos de poder ilustrados contribuye a la proliferación de empresas emancipadoras en todos los órdenes sociales, incluido el religioso. Si bien el polemizar en torno a la naturaleza de los misterios y los dogmas continuaba castigándose con penas muy graves, tímidamente empiezan resonar las primeras voces que se permiten reflexionar acerca del papel que debía desempeñar la Iglesia en la sociedad contemporánea. Con un ánimo desacomplejado y reformista, durante la Ilustración se aboga por la progresiva laicización de las estructuras del Estado, consintiendo la permanencia de los cultos y del resto de funciones religiosas, pero obligando a que estas estuviesen supeditadas al interés general. Frente a las formas de devoción contrarreformistas, de las que por lo común resultaba el adocenamiento de la población, se promueve la búsqueda de nuevos cauces de expresión de la fe donde prevaleciese la interiorización individual de la experiencia religiosa. Sin



embargo, frente a las iniciativas que se llevaron a cabo en otras partes de Europa, en el caso español se ha puesto de manifiesto la actitud complaciente de las autoridades civiles respecto a los poderes eclesiásticos. La difícil acogida que el proyecto ilustrado tuvo en los países del sur se ha venido justificando en virtud del inveterado arraigo del catolicismo en estos territorios (Aguilar Piñal, 1996: 13). A pesar de todo ello, es innegable que en el mediodía también se trató la cuestión religiosa la cual, al decir de Teófanos Egido, constituye “el debate más decisivo de la Ilustración en aquella España de Carlos III” (1988: 225).

A lo largo del siglo XVIII, la producción literaria europea se ve sometida a un paulatino “proceso de desacralización” (Rodríguez Sánchez de León, 2008: 81-115). Este aparente desdén por la temática sacra explica que Menéndez Pelayo retratase en la *Historia de los heterodoxos españoles* (1880-1882) la supuesta impiedad ilustrada, así como su absoluta conformidad con los valores revolucionarios provenientes de Francia. La tesis de la irreligión se mantuvo vigente hasta el momento en el que fueron abriéndose paso otras opciones interpretativas, de entre las cuales la más afortunada ha sido la propuesta por Paul Hazard en *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Según el crítico francés, es posible constatar la existencia de un “cristianismo ilustrado” en la tradición cultural de todos los países de Europa caracterizado por el rechazo de los principios dogmáticos y por la búsqueda de un fin práctico. Más recientemente, se han buscado fórmulas conciliadoras como la del “ateísmo trascendental” de Miguel Batllori (citado en Aguilar Piñal, 1996: 34).

Podemos convenir en que todas estas consideraciones se justifican bajo una misma premisa: la perentoria necesidad que emerge en el *siglo ilustrado* de unificar fe y razón. Efectivamente, los pensadores piden dejar a un lado las verdades reveladas para postular una espiritualidad que fuese ante todo *razonable*. Además, si durante el Antiguo Régimen la escatología y las vías para lograr la salvación del alma habían monopolizado buena parte de las especulaciones teológicas y metafísicas, ahora se exige que las disputas teóricas tengan un reflejo inmediato en el orden terrenal.

## 1.2. El sistema de creencias melendeciano

La obra de Juan Meléndez Valdés (1754-1817) está imbuida de un “reformismo constante y profundo” que se encuadra “en el marco de la contradictoria Ilustración española” (Astorgano Abajo, 2004: 19). La vastedad de sus conocimientos y su condición de lector incansable conforman una personalidad compleja que se resiste a ser clasificada en categorías analíticas estancas y que, por el contrario, reclama el diálogo constante entre todas las partes que configuran su identidad. El sistema de creencias melendeciano, al oponerse a las figuraciones sustentadas en una moral gregaria, tampoco se deja encorsetar fácilmente por preceptos y doctrinas, de manera que cualquier acercamiento a su producción podrá toparse con aspectos que parezcan a primera vista encontrados, pero que en realidad responden a esta sustantividad múltiple. El poeta lleva a cabo sus interpretaciones sobre la base del cristianismo, religión que le es propia por su lugar de nacimiento y que, en razón de su defensa del amor universal y la tolerancia, es la que mejor se ajusta al ideal irenista con el que comulga. A partir de aquí, la tesis más difundida es la que vincula su religiosidad con el deísmo (Raillard, 2010; Polt y Demerson, 1981; Frolidi, 1967). En opinión de Astorgano Abajo, practica una “religiosidad sentimental al estilo del siglo XVIII”, donde el catolicismo aparece inserto en una dimensión “interior, intelectual, abierta, tolerante, austera y sencilla”, lo cual no dejó de depararle problemas en una sociedad poco hecha a la diversidad de pensamiento (2004: 46-7). Actualmente, pese a que durante décadas la dimensión espiritual de su producción se consideró poco importante, no parecen quedar dudas acerca de la relevancia que Batilo adjudicó a sus composiciones de tema religioso, agrupadas bajo el marbete de *odas filosóficas y sagradas*. En el marco general de la literatura sagrada dieciochesca, estas deben encuadrarse junto con las de “tendencia más culta y tardía”, caracterizadas por adunar religión y filosofía, tal y como se deduce del título (Rodríguez

Sánchez de León, 2019: 21). Se trata entonces de una poesía orientada hacia la meditación reflexiva que congrega fe y razón en una única unidad de sentido.

Con la intención de defender este principio redacta el filósofo alemán Gottfried Wilhelm Leibniz sus *Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal* (Ámsterdam, 1710)<sup>1</sup>. A partir de la raíz de las palabras griegas θεός, literalmente ‘Dios’, y δικη, ‘justicia’, el filósofo de Leipzig acuña el término “teodicea” para confeccionar su propia justificación del origen del mal en el mundo. Recientemente, se ha llamado la atención acerca de la presencia de elementos teodíquicos en el *corpus poeticum* melendeciano:

El teísmo funciona codificado conforme a una pauta poética de trabados elementos retóricos, que, además, [...] no solo alienta en fuentes deístas, sino también en la tradición teológico-científica de la teodicea cristiana que recurre a la Naturaleza como demostración de la existencia de la divinidad. (Lorenzo Álvarez, 2017: 148)

En adelante trataremos de ahondar en la explicación de dicha pervivencia atribuyéndole no el sentido absoluto que le da Max Weber en la *Sociología de la religión*, sino la significación precisa que la teodicea adopta en la filosofía leibniziana. Con ello pretendemos colaborar arrojando algo de luz en el complejo entramado de intertextualidades que constituye la poesía de Juan Meléndez Valdés, al tiempo que aspiramos a que las conclusiones extraídas sirvan para alinear pertinentemente a este autor con otros de su clase a nivel europeo.

## 2. VIGENCIA Y DECAIMIENTO DEL SISTEMA FILOSÓFICO DE LA TEODICEA EN EUROPA

La controversia en torno al problema del mal se remonta a los tiempos de Platón y Aristóteles, aunque también participaron de ella filósofos cristianos como san Agustín y santo Tomás de Aquino. Una de las formulaciones más explícitas del tema la firma Epicuro de Samos:

Dios o quiere suprimir los males y no puede; o puede y no quiere; o ni puede ni quiere; o quiere y puede. Si quiere y no puede, es impotente, lo que no es propio de Dios. Si puede y no quiere, es malvado, lo cual también es ajeno a Dios. Si ni quiere ni puede, es impotente y malvado; por lo que no es Dios. Si quiere y puede, lo cual solo a Dios conviene: ¿de dónde provienen entonces los males? O ¿por qué no los suprime? (citado en Rovira, 2001: 5)

Las *Sagradas Escrituras* continuaron ahondando en esta cuestión al relatar la encomiable paciencia con que el pastor Job sufre las desgracias que le envía Satanás, las cuales iban a verse recompensadas con la bienaventuranza en la otra vida.

Leibniz, movido por un afán revisionista característicamente ilustrado, somete a examen una de las cuestiones más polémicas en la historia de la metafísica para tratar de extraer sus propias conclusiones y elaborar un sistema filosófico moderno y acorde a los nuevos tiempos. Su ensayo obtiene un éxito rutilante, y la influencia de la *Teodicea* es tan grande que inaugura la que se ha dado en llamar “the Golden age of theodicy” (Strickland, 2006: 1). A partir de este momento, y por extensión, suele darse el nombre de *teodicea* a cualquier tentativa filosófica que persiga explicar mediante procedimientos lógicos los actos de crueldad humana, las injusticias o los desastres naturales.

El primer objetivo que se propone con su libro — el único que da a la imprenta en vida — es refutar la tesis defendida por Pierre Bayle en el *Dictionnaire historique et critique* (1697). El francés, adscrito a la escuela filosófica del escepticismo, renuncia a la idea de que el ser humano pueda justificar racionalmente todos los actos de la Providencia, estableciendo que la

<sup>1</sup> En francés en el original.

relación entre Dios y sus criaturas solo es viable a través de la fe. La respuesta a la pregunta *si Deus est, unde malum?* que propone la *Teodicea*, en cambio, pasa por plantear un aparato conceptual construido *a priori* donde la divinidad queda asimilada a la razón determinante<sup>2</sup>, principio sobre el cual reposa la ordenación lógica de las causas y sus efectos. Dicha disposición constituye una realidad opuesta al azar, dado que los seres que forman parte de ella están unidos entre sí a través de una cadena cósmica instituida por la divinidad. En este sistema tanto los elementos principales como los secundarios son esenciales para mantener el equilibrio. Además, como producto de la voluntad de Dios, cuya perfectibilidad no se cuestiona, es necesariamente *óptimo*; los defectos, aun cuando puedan parecer contrarios a su naturaleza, son un eslabón que, si desapareciesen, trugarían el orden divino. La humanidad no alcanza a comprender la trascendencia de determinados fenómenos debido a su limitada inteligencia, que le impide imaginar los inusitados caminos por los que transita la Providencia. De acuerdo con su teoría de los *mundos posibles*, Leibniz sostiene que vivimos en el que de una forma más excelente y lógica fue concebido por Dios, y advierte de que ir en contra de esta máxima es lo mismo que negar sus tres atributos básicos, omnipotencia, sabiduría y bondad: “si no hubiera habido lo mejor (*optimum*) entre todos los mundos posibles, Dios no hubiera producido ninguno” (1946: 160). El *mal metafísico*, ya se manifieste como *mal físico*, ya como *mal moral* o pecado, no revela una tara en dicha estructura, sino que, muy al contrario, sirve para asegurar la pervivencia de la *armonía preestablecida* (1946: 175). Leibniz se muestra convencido de que el sufrimiento particular repercute siempre en un bien mayor, de manera que hay que aceptar que el mal es necesario:

Cosas que son un poco agrias, ácidas o amargas, agradan muchas veces más que el azúcar; las sombras hacen que resalten los colores, y una disonancia colocada en un lugar oportuno, da realce a la armonía. [...] ¿Nos complacemos lo bastante en gozar de salud y damos por ello gracias a Dios, si no hemos estado nunca enfermos? Y muchas veces, ¿no es preciso que un poco de mal haga más sensible el bien, es decir, le haga mayor? (1946: 163-164)

El resultado es la creación de un sistema lógico donde la *luz natural* y la *revelada*, esto es, razón y fe, aparecen hermanadas en la tarea de explicar la permisividad del mal en el mundo (1946: 152).

Una vez hemos puesto de manifiesto el valor histórico y filosófico de la *Teodicea*, no debemos dejar de mencionar las reacciones contrarias que se suscitaron a raíz de su publicación. En efecto, en el hecho de tratar de dar una solución eminentemente racional al problema del mal reside paradójicamente el mayor logro del leibnizianismo y también su punto débil:

Todos están de acuerdo en que Leibniz tiene una visión extrema de la racionalidad de la realidad [...]. Para Leibniz, en cualquier situación, por absurda o contradictoria que parezca, cabe encontrar infinitas experiencias de orden racional. La tradición racionalista de pensamiento, tan importante en la cultura occidental, alcanza en nuestro filósofo el grado sumo. (Paradinas Fuentes, 2009: 123)

El mismo proceso por el cual determinados asuntos adquieren sentido, hace que emerjan otras preguntas del tipo, ¿realmente es Dios quien dispone que se cometan actos atroces? ¿contenerse en el pecar equivale a ir en contra de los designios divinos? La imposibilidad de responder de un modo satisfactorio a todas estas cuestiones, así como el acontecimiento de un desastre natural de inusitadas dimensiones como fue el terremoto que asoló la ciudad de Lisboa el 1 de noviembre de 1755, propician que el proyecto de Leibniz se venga abajo en poco

---

<sup>2</sup> Equivalente a *razón suficiente*.

tiempo. ¿Cómo justificar tanta muerte y destrucción en aras de un supuesto bien mayor? De entre todos los detractores de la *Teodicea*, quien con más causticidad e ironía se dedicó a contestar sus argumentos fue Voltaire, primero en el *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1756) y más tarde en *Candide, ou l'Optimisme* (1759). El pensador francés, que pocos años antes había defendido fervorosamente a Leibniz, mediante un ejercicio de *reductio ad absurdum* resume su teoría a la máxima *tout est bien*, la cual identifica con la más absoluta ingenuidad.

La sátira volteriana fue leída por los intelectuales más importantes de la Europa del momento, los cuales terminaron por convencerse de “la imposibilidad de razonar lógicamente el asunto de la Providencia divina” (Álvarez Muñoz, 2005: 189). La mayoría aceptaron que hacía falta algo más que el mero conocimiento especulativo para aclarar ciertas premisas; esto fue lo que le ocurrió a Kant, que en un principio apoyó la tesis de *el mejor de los mundos posibles* y terminó escribiendo un texto titulado *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en teodicea* (Genazzano, 2019).

## 2.1. Alexander Pope y la deuda del *Essay on Man* (1733-1734) con la *Teodicea* leibniziana

La *Teodicea*, pese a ser un texto filosófico, no tardó en llamar la atención de los autores literarios por su potencial estético. En este sentido, merece la pena dedicar unas líneas a comentar la recepción que tuvo por parte de Alexander Pope, pues si bien no fue el único que se vio atraído por ella, en su caso esta atribución no estuvo exenta de polémica. Además, dado que varios estudios vinculan ciertas composiciones de Meléndez con el *Essay on Man* (1733-1734), dilucidar este asunto puede ayudarnos entender mejor sus poemas (Colford, 1942; Forcione, 1966; Effross, 1966; Frolidi, 1967).

En primer lugar, conviene destacar que la filiación entre la tesis leibniziana y la poesía de Pope se establece partiendo de la filosofía del optimismo. Este término, aunque no es empleado por Leibniz, termina identificándose con su pensamiento en virtud del valor que este le otorga a la categoría de *lo óptimo* (Vereker, 1967: 23). El teólogo y filósofo suizo Jean-Pierre Crousaz inaugura esta tradición exegética con dos escritos: *Examen sur l'Essai de M. Pope* (1737) y *Commentaire* (1738). En ambas disertaciones acusa al poeta inglés de haber plagiado la *Teodicea*, concretamente el Principio del mejor de los mundos posibles, el Principio de razón suficiente y el Principio de continuidad. Todo esto queda condensado en un verso que con el paso del tiempo ha hecho fortuna en la historia de la literatura: “Whatever is, is right”. Pope se defendió asegurando que desconocía de todo punto la obra: “I never in my life read a line of Leibniz, nor understood there was such a term as prae-established harmony, till I found it in Mons. Crousaz’s books” (citado en Billingslea, 2017: 18). Sin embargo, la crítica no cejó en su empeño de desacreditar el leibnizianismo a través del *Essay on Man*; sin ir más lejos, en 1753 la Academia Prusiana de Ciencias de Berlín convoca un certamen titulado “Examen del sistema de Pope contenido en la proposición *Todo está bien* y su comparación con el sistema del optimismo, o la elección de lo mejor”. La institución, aunque había sido fundada por el propio Leibniz en 1700, estaba en aquel momento dirigida por un ferviente opositor de la metafísica tradicional alemana, y la convocatoria del concurso solo pretendía ridiculizarlo (Caro, 2005: 47-49).

Hoy en día nadie niega las similitudes entre la *Teodicea* y el *Essay*; no obstante, hay quien se inclina a pensar que no se trata de una influencia directa, sino que más bien es el resultado de haber compartido un mismo contexto socio-cultural y unas mismas circunstancias históricas (Moore, 1917; Billingslea, 2017). Otros investigadores, sin embargo, creen que existe una deuda real de Pope para con Leibniz, aunque con matices; así, Paul Hazard sostiene que “de Leibniz, Pope no tomaba todo; con Leibniz no coincidía enteramente” (1946: 305). Los cambios introducidos por el vate inglés parecen estar orientados a concederle una mayor importancia al conocimiento empírico y a la naturaleza. De esta manera, si el sistema leibniziano es

apriorístico en esencia, cuando Pope compone su *Essay on Man* basándose los efectos, se funda en un *a posteriori* (Crocker, 1959: 219). A esto debemos añadir otra modificación, también señalada por Crocker, y es la de que en el poema la presencia del mal es menos evidente al estar diluido “into the reality of positive good”.

### 3. IMÁGENES DE LA TEODICEA LEIBNIZIANA EN LAS ODAS FILÓSOFICAS Y SAGRADAS DE JUAN MELÉNDEZ VALDÉS

#### 3.1. Algunos apuntes sobre la recepción de la *Teodicea* en España

A día de hoy no se ha conseguido recabar informaciones históricas suficientes que permitan elaborar un panorama completo acerca de la acogida que tuvo Leibniz, y en concreto la *Teodicea*, en el siglo XVIII español. Menéndez Pelayo observó que Luciano Gallissà y Costa, jesuita expulso, dejó escritas unas *Observaciones sobre la Teodicea de Leibnitz* de las que poco más sabemos (1978: 404). Avanzando un poco más en el tiempo, encontramos que Ramón de Campoamor discurre acerca del pensamiento leibniziano en su discurso de entrada en la Real Academia, al que tituló precisamente *La Metafísica limpia, fija y da esplendor al lenguaje*. Al margen de estos testimonios, la que creemos es la primera formulación teórica consciente redactada en España acerca de la justificación del mal propuesta por Leibniz son las “Advertencias al Discurso II” incluidas por Juan Pablo Forner en sus *Discursos filosóficos sobre el hombre* (1787). No creemos necesario insistir sobre la relevancia histórica de este texto, la cual ya fue pertinentemente señalada por José Antonio Maravall (1991: 51). Baste indicar que en este ensayo Forner se da a conocer como un lector avezado de la *Teodicea*, manejando con suma familiaridad los conceptos filosóficos que ahí aparecen y contestando con firmeza y seguridad las afirmaciones de Leibniz. Porque, en efecto, más que un comentario o un escolio, Aminta redacta una diatriba dirigida a atacar el leibnizianismo y la tesis del optimismo<sup>3</sup>. Como Voltaire, trata de ridiculizar el sistema de *el mejor de los mundos posibles*, el cual, en su opinión, además alentar a cometer crímenes, contradice el principio de libertad del ser humano:

Leibniz quiso curar a los sofismas de Bayle en cuanto al origen del mal; y degradó la omnipotencia de Dios, encadenándola en un fatalismo poco diverso del de los estoicos, y sin poderlo remediar puso al hombre en la constitución de ser precisamente malvado [...]. Los optimistas no pueden negar que hacen necesarios los vicios. (1787: 246, 251)

Forner también se hace eco de la polémica que está teniendo lugar en Europa en relación a la *Teodicea* y el posible plagio del que acusan a Alexander Pope, por lo que no vacila a la hora de reservar un espacio para arremeter también contra este último:

Pope no se contentó con hacer necesario el mal en el universo: quiso traspasar los ratiocinios de Leibniz. [...] De modo que la alta ciencia del Creador se manifiesta (si creemos a Pope) en que muchos de los hombres sean ladrones, adúlteros, homicidas, engañadores, ingratos, fanáticos, idiotas, ambiciosos, vanos, crédulos, supersticiosos, pertinaces, orgullosos, feroces, frívolos, dados enteramente a los errores y la malicia. ¡Buen Dios! ¡A qué límites tan estrechos y tan ridículos reducen estos que se llaman grandes genios vuestra sabia y omnipotente beneficencia! (1787: 250-251)

<sup>3</sup> Hasta donde han podido llegar nuestras pesquisas, parece plausible afirmar que Forner fue el introductor de la voz *optimismo* en España, tomada seguramente del francés. Sobre la creación de este neologismo propiamente dieciochesco en otras lenguas europeas, véase Caro, 2005: 49.

### 3.2. Imágenes de la teodicea leibniziana en las odas filosóficas y sagradas de Juan Meléndez Valdés

Imaginamos a Meléndez Valdés y a su amigo Forner discutiendo a cuenta de la *Teodicea* en algún paseo por las calles de Salamanca, ciudad donde se sabe que se conocieron. Pero dejando a un lado hipótesis más o menos poéticas, lo cierto es que es posible constatar con datos objetivos la lectura por parte del poeta extremeño del texto leibniziano. Examinando el inventario que realiza de sus bienes en 1782, hallamos entre sus posesiones un ejemplar de la impresión lausanesa de 1770 escrita en francés (Astorgano Abajo, 2004: 1323). Por añadidura, en una carta dirigida a Jovellanos fechada el 6 de octubre de 1777, declara: “ahora estoy con la *Teodicea* de M. Leibniz y con el *Metastasio* que me han traído, y estoy embelesado con ellos, que es cuanto puedo encarecer el gusto que me dan” (citado en Astorgano Abajo, 2004: 1.184). Cuando en 1820 Manuel J. Quintana prepara una semblanza bio-bibliográfica de Meléndez para encabezar la edición de sus poesías, se acuerda de mencionar la *Teodicea* junto con otras obras que habían sido influyentes en el autor historiado:

Según le iban cayendo los buenos libros a la mano, así los iba leyendo y formando su juicio sobre ellos [...]. El *Tratado de educación*, de Locke; el *Emilio*; el *Anti-Lucrecio*, del cardenal de Polignac; el *Belisario*, de Marmontel; la *Teodicea*, de Leibniz; el inmortal *Espíritu de las leyes*; la obra excelente de Wattel, con otros muchos libros igualmente célebres, eran el objeto de esta correspondencia epistolar, que manifiesta la severidad e importancia que ponía en sus lecturas aquel joven que al mismo tiempo manejaba tan diestramente el laúd de Tíbulo y la lira de Anacreonte. (1820: XXV)

Hemos optado por acotar nuestro análisis al corpus de *odas filosóficas y sagradas*, impresas por primera vez en 1797, porque su temática nos asegura un buen número de ejemplos a través de los cuales poder constatar la presencia de la teoría de Leibniz. No obstante, otras composiciones ofrecen muestras igualmente interesantes, como ocurre con el Discurso III “Orden del universo y cadena admirable de los seres”. En este caso, asistimos a la conmovición que causa en la voz poética la intuición de la existencia de una ordenación racional del universo cuyo origen se remonta a una instancia ontológicamente superior a la del ser humano. Este principio se identifica con la *razón determinante*, la cual, en palabras extraídas de la *Teodicea*, viene a consistir en que “jamás se verifica un suceso sin que haya una causa, [...] es decir, algo que pueda servir para dar razón *a priori* de por qué existe esto de una manera más bien que de otra” (1946: 195). O sea, se insiste en la idea de que la coherencia en la estructuración del mundo natural es imputable a una *causa primera* que actúa a la vez como generatriz y reguladora. La defensa de este planteamiento abocó a que tanto Leibniz como Meléndez fuesen acusados de asumir valores derivados del teísmo.

Por otra parte, en este mismo texto también se hace referencia a la presencia de un encadenamiento lógico entre los elementos integradores del orden universal. Leibniz divide este concepto en dos nociones básicas: el Principio de Identidad de los Indiscernibles y el Principio de Continuidad. Ambos postulan una identificación armoniosa entre las partes que componen el todo que, en último término, hace que ninguna de ellas sea prescindible. Meléndez lleva a su poema esta imagen recalando que su origen proviene de la omnisciencia, bondad y omnipotencia divinas, atributos todos ellos previamente definidos por Leibniz en la *Teodicea*: “Vio, quiso y obró; y a cada ser ha dado / virtud con relación a su objeto. / [...] Quita la más sutil, y estoy temiendo / ya el todo en desunión” (vv. 148-49, 157-58).

Estos condicionantes llevan al Yo lírico a asumir el que es el núcleo mollar del leibnizianismo: una justificación del mal basada en la idea de que para cada daño particular hay una *causa suficiente* que lo explica. Desde este punto de vista, parece difícil negar que la corriente

del arroyuelo que, henchido por las lluvias, puede ocasionar algún destrozo, sirve también para dotar de nutrientes la tierra y hacerla más fértil:

Turbio tal vez, y con rumor fragoso,  
árboles, chozas, mieses arrebatada,  
anegando los surcos espumoso.  
Rompe puentes, aceñas desbarata,  
hasta que en brazos del antiguo Oceano  
se hunde, y su húmeda planta humilde acata.  
Próvido empero, con abierta mano,  
de fértil limo hinchó su señorío,  
que el suelo vivifica comarcano.  
(vv. 181-89)

Como colofón, la voz poética advierte de la existencia de una “armonía” emanada de “la proporción” de “tan distinta pieza”, asimilable a la *armonía preestablecida* del leibnizianismo (vv. 459-460).

En la *Teodicea*, Dios aparece representado como el ente creador de un universo lógicamente dispuesto; se le considera partícipe, claro está, de la sustancia divina, pero es fundamentalmente un concepto filosófico, por eso recibe el aséptico nombre de *razón determinante*. En sus *odas filosóficas y sagradas*, Meléndez emplea distintos sintagmas adjetivales para caracterizar a la divinidad al margen de las personificaciones típicas del catolicismo, subrayando así su condición de principio orientador. Algunas de las fórmulas que utiliza son “causa primera”, “máquina infinita” o “Grande Ordenador” (*La noche de invierno*, vv. 41-2; *A mi musa*, vv. 18, 42). Igualmente, el mundo es una “ordenada fábrica”, una “máquina inmensa” en la que todos desempeñamos una función clave (*Orden del universo y cadena admirable de los seres*, v. 2; *La creación o la obra de los seis días*, v. 20).

La idea de que “Dios lo ha ordenado todo de una vez para siempre” aparece formulada en el corpus poético melendeciano sobre la base de la noción de *encadenamiento* de las cosas<sup>4</sup> (Leibniz, 1946: 161). En el texto titulado “A mi musa”, el Yo poético contempla cómo “en su hondo seno / todo su lugar tiene, / y el universo dura, de orden lleno” (vv. 22-4). En “Inmensidad de la Naturaleza, y bondad inefable de su autor”, se habla de una deidad que “a cuanto existe encadenado tiene”, desde “el gusano que arrastra por el suelo”, hasta “el ave que su vuelo / sobre las nubes vagarosa tiende” (vv. 155, 160-2). Queda recogida entonces la convicción de que

Todo está colocado  
cual debe en su gran obra; y nada puede  
del círculo salir que le ha cabido,  
sin que en desorden ciego al punto quede,  
pues todo en ella mueve y es movido.  
(*Vanidad de las quejas del hombre contra su Hacedor*, vv.40-4)

Como en la *Teodicea*, se postula la afinidad entre una serie de elementos disímiles que terminan constituidos en una unidad armoniosa (Principios de Identidad de los Indiscernibles y de Continuidad): “Esta constante variedad sustenta / tu gran obra, Señor: la lluvia, el hielo, / el ardor congojoso / con que el Can desalienta / la tierra, del favonio el suave vuelo / y del trueno el estruendo pavoroso, / de un modo portentoso / todos al bien concurren” (*El invierno es el tiempo de la meditación*, vv. 133-40). En relación con esto, cabe destacar que el propio Arthur

<sup>4</sup> Leibniz emplea el término análogo de *enchaînement*.



Lovejoy, en su archicitada monografía *The Great Chain of Being* (1936), señala a Leibniz como el gran difusor de esta noción filosófica en el siglo XVIII.

La humanidad admira la magnificencia del edificio construido por la divinidad, pero en su finitud, no es capaz de aprehender el significado de la Providencia. Batilo trata esta cuestión en repetidas ocasiones, llamando precisamente “imperio inefable” a la Creación por la imposibilidad de expresar con palabras la inconmensurable y perfecta obra de Dios (*A las estrellas*, v. 155). Cuando la voz poética conversa con su numen, le advierte de que tratar de desentrañar la motivación última de los designios divinos es terreno vedado a la razón humana: “¿Qué has visto? Te perdieras / en tanta inmensidad, y nada, nada, / musa, alcanzar pudieras” (*A mi musa*, vv. 13-15). El poeta acepta esta condición limitándose a cantar la excelcitud de dicha cadena de eventos, “cuya divina esencia / adoro, mas no entiendo” (*Al ser incomprendible de Dios*, vv. 5-6).

Leibniz explicó que el mal “no es un accidente, una falla o una malicia divina, sino en realidad un componente más —y en cuanto tal, necesario— de la estructura del universo” (Caro, 2005: 53). Toda negatividad tiene una causa suficiente que la justifica: “¿habría Dios de negarnos la lluvia porque haya lugares bajos a los que pueda perjudicar?”, se preguntaba Leibniz (1946: 290). En algunos textos melendecianos encontramos un planteamiento similar del problema: en “El invierno es el tiempo de la meditación”, verbigracia, el Yo lírico reconoce que hay desastres naturales que pueden tener consecuencias positivas: “Tú, tú, a ordenar bastaste que el ligero / viento que hiere horrísono volando / mi tranquila morada, / y el undoso aguacero / que baja entre él las tierras anegando, / al julio adornen de su mies dorada” (vv. 144-49). Lo mismo vemos en “La tempestad”, poema que comienza con una descripción del terror causado por una tormenta y acaba exponiendo en un tono melifluido las bondades que esta también acarrea pasado un tiempo: “La benigna lluvia / de tu bendición recrea / la árida tierra; ya baja / y blanda el aura refresca. / Con júbilo la reciben / las aves, y en dulces lenguas / por el mundo agradecido / tu inmensa bondad celebran” (vv. 105-12). A través de mecanismos de contraste Meléndez recrea un mal trocado en bien una vez lo juzgamos inserto en la lógica del plan divino. “La noche de invierno” constituye una buena muestra de esto: al principio se plantea lo que parece es una representación de un mundo gobernado por el desorden y el caos: “¡Oh!, ¡cuán horriblos chocan / los vientos!, ¡oh, qué silbos, / que cielo y tierra turban / con sople embravecido! / Las nubes concitadas / despiden largos ríos, / y aumentan pavorosas / el miedo y el conflicto” (vv. 1-8). Más tarde, el hablante poético, que sin duda es un lector de la *Teodicea*, reconoce el bien potencial que se esconde detrás de la catástrofe:


Yo veo en estas aguas  
las mies del blondo estío,  
de abril las gayas flores,  
de octubre los racimos.

Yo veo de los seres  
en número infinito  
la vida y el sustento  
en ellas escondido.

[...]

Y un día el hombre ingrato  
con dulce regocijo  
las gotas de estas aguas  
trocadadas verá en trigo.  
(vv. 61-8, 81-4)

El ser humano acostumbra a indagar las causas de sus desgracias y, cuando no halla respuesta, puede atreverse a achacar esta circunstancia a la incuria de Dios: “¿Qué es esto, santo Dios? / ¿Tu protectora / diestra apartas del orbe, o su ruina / anticipar intentas?”, (*El invierno es el tiempo de la meditación*, vv. 111-13). La oda “El bien y el mal” recrea el intento desesperado por parte del creyente de comprender por qué el dolor y la infamia no han quedado excluidos del diseño universal ideado por Dios:



¿Por qué el gran Ser con diestra valedora  
el torrente inhumano  
no detiene del mal? ¿Por qué en la esfera  
no ríe siempre alegre primavera?  
¿Por qué ricos los árboles de frutos  
siempre no irán?  
[...]  
¿Si lo pudo el gran Ser, por qué la mano  
quiso avaro encoger?, ¿escasa tiene  
acaso su virtud?, ¿no soberano,  
poderoso no es?  
(vv. 82-7, 94-7)

Su limitada razón le incapacita para profundizar más en sus reflexiones, de modo que, considerando el mal una imperfección, pide que sea eliminado:

Dios del bien, omnipotente  
próvido ordenador, tu excelsa mente  
convierte hacia la tierra,  
y el mal, Señor, que tu bondad desdora  
poderoso destierra.  
(vv. 106-10)

A continuación, un querubín se le presenta para conducirlo ante “el inmenso templo [...] / de las ideas” donde, como si de una gran máquina se tratase, innumerables piezas se mueven siguiendo un compás armonioso con el que ponen a funcionar el engranaje del indescifrable plan divino (vv. 120-1). De esta forma queda justificado que el mal tenga un lugar en el universo.

Las ideas que hemos ido exponiendo confluyen en la teoría de *el mejor de los mundos posibles* defendida en la *Teodicea*. Efectivamente, Meléndez se muestra en varios de sus textos deudor de dicha filosofía; en “El invierno es el tiempo de la meditación”, por ejemplo, reconoce que los acontecimientos que acaecen en el mundo están tan sabiamente dispuestos que “todos al bien concurren” (v. 140). En “La noche de invierno” vuelve a insistir en el concepto de justicia divina:

¡Oh altos designios,  
que inmensos bienes causan  
por medios no sabidos!  
Doquiera que los ojos  
vuelvo, Señor, yo admiro  
tu mano derramando  
perennes beneficios.  
(vv. 110-16)

Quizá sea “Inmensidad de la Naturaleza, y bondad inefable de su autor” la oda que más claramente exprese la herencia leibniziana al referirse la voz poética directamente al *optimum*:

¿Qué mente esta armoniosa  
proporción y acabados  
contrastes a un gran fin siempre ordenados  
en su serie asombrosa  
correrá: formas, movimientos, vidas,  
especies, climas, estación, terreno,  
todo en las más subidas  
felices consonancias? ¡Oh Dios bueno!  
¡Dios de consejo lleno,  
y altísimo en poder!, en cuanto obraras,  
en todo, sabio, lo mejor buscaras!  
(vv. 77-87)

#### 4. CONCLUSIONES

Analizadas las *odas filosóficas y sagradas*, hemos evidenciado que el tema de la permisividad del mal ocupa un lugar fundamental en dicho corpus poético. Ante esta problemática, el poeta ofrece una explicación lógica que se materializa en la realidad inmediata, no en la otra vida como anhelaba el pastor Job. Anteriormente se había manifestado que la poesía religiosa de Meléndez Valdés constituía un ejemplo logrado de armonización entre razón y fe (Rodríguez Sánchez de León, 2019: 21). Ahora estamos en condiciones de afirmar que también desarrolla conceptos básicos de la *Teodicea* leibniziana: la razón determinante, el sistema de armonía pre-establecida, el encadenamiento de las cosas (escindido a su vez en el Principio de identidad de los indiscernibles y el Principio de continuidad) y la teoría de *el mejor de los mundos posibles*. Desde el punto de vista filosófico y literario, este hallazgo sirve para posicionar al autor al lado de otros europeos que estaban tratando el mismo asunto en fechas similares, al tiempo que coadyuva a revalorizar la influencia de la cultura alemana en su poesía. Permite además una lectura en clave religiosa pues la *Teodicea* es de alguna manera una forma de enjuiciar la creación divina. Evidentemente, para llegar a estas conclusiones tenemos que desterrar el enfoque reduccionista volteriano que asimila la filosofía de Leibniz con una actitud conformista y pasiva ante la desgracia.

No obstante, es cierto que el espíritu crítico de Batilo tenía que incitarle a no aceptar sin más una corriente filosófica dada. Por ello, en algunos poemas advertimos un desgarramiento emocional, una honda desesperación que resulta de no hallar respuesta lógica alguna para explicar la muerte de un ser querido, un crimen abyecto o las crueldades de la guerra; pensemos, por ejemplo, en “La noche y la soledad”, “En la desgraciada muerte del coronel don José Cadalso” o en “A mi patria, en sus discordias civiles”. Por otro lado, tenemos que convenir que el elemento natural, ligado a la sensibilidad, está más presente en Meléndez que en Leibniz, lo cual le puede haber llegado a través de la lectura de Alexander Pope. Respecto a esto último, queremos hacer notar que nuestra tesis no pretende invalidar aquellas que han destacado la influencia del vate inglés, la cual parece innegable, sino solo recordar que detrás de algunos conceptos por él utilizados está la mano de Leibniz. Por lo demás, puesto que uno de los rasgos de la poesía melendeciana es precisamente la habilidad para suponer fuentes diversas, creemos que sin perjuicio del resto es lícito reconocer como una de las más importantes la *Teodicea* de Gottfried Wilhelm Leibniz.

### Bibliografía

- AGUILAR PIÑAL, Francisco (1996) "La Ilustración española", en F. Aguilar Piñal, *Historia literaria de España en el siglo XVIII*, Madrid, Trotta, pp. 13-39.
- ÁLVAREZ MUÑOZ, Evaristo (2005) "Leibniz damnificado por el terremoto de Lisboa", *Cuadernos Dieciochistas* 6, pp. 187-201.
- ASTORGANO ABAJO, Antonio, ed. (2004) *Juan Meléndez Valdés, Obras completas*, Madrid, Cátedra.
- CARO, Hernán D. (2005) "Notas a *Algunas observaciones sobre el optimismo* de Immanuel Kant", *Ideas y Valores* 129, pp. 47-59.
- COLFORD, William Edward (1942) *Juan Meléndez Valdés: a study in the transition from neo-classicism to romantic Spanish poetry*, Nueva York, Hispanic Institute.
- CROCKER, Lester G (1959) *An Age of Crisis: Man and World in Eighteenth Century French Thought*, Baltimore, The John Hopkins University Press.
- BILLINGSLEA, Sierra (2017) "Echoes of Leibniz in Pope's *Essay on Man*: Criticism and Cultural Shift in the Eighteenth Century", *Pursuit: The Journal of Undergraduate Research at the University of Tennessee* 8.1, pp. 17-32.
- EFFROSS, Susi Hillburn (1966) "The influence of Alexander Pope in Eighteenth-Century Spain", *Studies in Philology* 63.1, pp. 78-92.
- EGIDO, Teófanos (1988) "Actitudes religiosas de los ilustrados", en *Carlos III y la Ilustración*, vol. I, Madrid, Ministerio de Cultura, pp. 225-234.
- FORCIONE, Alban (1966) "Meléndez Valdés and the *Essay on Man*", *Hispanic Review* 34.4, pp. 291-306.
- FORNER, Juan Pablo (1787) *Discursos filosóficos sobre el hombre*, Madrid, Imprenta Real.
- FROLDI, Rinaldo (1967) *Un poeta illuminista: Meléndez Valdés*, Milán, Istituto Editoriale Cisalpino.
- GENAZZANO, Pablo (2019) "Teodicea y destinación humana en el joven Kant", *Con-textos kantianos* 10, pp. 102-120.
- GLENDINNING, Nigel (1968) "Influencia de la literatura inglesa en el siglo XVIII", *Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII* 20, pp. 47-93.
- HAZARD, Paul (1946) *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid, Guadarrama.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1946) *Teodicea: ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, Madrid, Claridad.
- LORENZO ÁLVAREZ, Elena de (2017) "Lo sublime cósmico en la poesía de Juan Meléndez Valdés", *Cuadernos Dieciochistas* 18, pp. 101-156.
- LOVEJOY, Arthur (1936), *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge y Londres, Harvard University Press.
- MARAVALL, José Antonio (1991) *Estudios de Historia del pensamiento español. Siglo XVIII*, Madrid, Mondadori.
- MELÉNDEZ VALDÉS, Juan (2004) "Odas filosóficas y sagradas", en *Obras completas*, ed. de A. Astorgano Abajo, Madrid, Cátedra, pp. 721-859.

- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino (1978), *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, La Editorial Católica.
- MOORE, Cecil A. (1917) "Did Leibniz influence Pope's *Essay*?", *The Journal of English and Germanic Philology* 16.1, pp. 84-102.
- PARADINAS FUENTES, José Luis (2009) "Leibniz y la religión", *Thémata. Revista de filosofía* 42, pp. 123-135.
- POLT, John H.R. y Georges DEMERSON (1981) *La lira de marfil*, Madrid, Castalia.
- QUINTANA, Manuel J. (1820) "Noticia histórica y literaria de Meléndez", en M.J. Quintana, ed., *Poesías de Juan Meléndez Valdés*, vol. I, Madrid, Imprenta Nacional.
- RAILLARD, Matthieu P. (2010) "Deism, the Sublime and the Formulation of Early Romanticism in Juan Meléndez Valdés and José de Caldaso", *Studies in Eighteenth-Century Culture* 39, pp. 131-150.
- RODRÍGUEZ SÁNCHEZ DE LEÓN, María José (2008) "Temática bíblica y ficción en la literatura española del siglo XVIII", en G. del Olmo Lete, ed., *La Biblia en la literatura española*, vol. 3, Madrid, Trotta, pp. 81-115.
- (2019) "Entre la tradición y la fe: la Biblia en la literatura española del siglo XVIII", *Ínsula* 865-866, pp. 20-22.
- ROVIRA, Rogelio (2001) "Introducción" a *Compendio de la controversia de la teodicea*, Madrid, Encuentro, pp. 5-12.
- STRICKLAND, Lloyd (2006) *Leibniz Re-interpreted*, Londres, Continuum Publishing.
- VEREKER, Charles (1967) *Eighteenth-century Optimism: A Study of the Interrelations of Moral and Social Theory in English and French Thought Between 1689 and 1789*, Liverpool, Liverpool U.P.
- WEBER, Max (2012) *Sociología de la religión*, Madrid, Akal.

