



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

El análisis modal en torno a la tesis de la elección divina de lo óptimo en Leibniz

Autor:

Escobar Viré, Maximiliano

Tutor:

Jáuregui, Claudia

2016

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

Universidad de Buenos Aires - Facultad de Filosofía y Letras

TESIS DOCTORAL

**Título: El análisis modal en torno a la tesis de la elección divina de lo
óptimo en Leibniz**

Doctorando: Prof. Maximiliano Escobar Viré

Directora: Dra. Claudia Jáuregui

EXP. N°: 0843083/2008

Prólogo

El primer impulso para la realización de esta investigación provino de la edición de *Escritos filosóficos* de Leibniz realizada por Ezequiel de Olaso, con traducciones de Roberto Torreti, Tomás E. Zwanck y el propio Olaso. Dicha obra contaba ya con la colaboración y el apoyo de importantes instituciones y de reconocidos investigadores de la obra de Leibniz (como Albert Heinekamp y Heinrich Schepers), por lo cual puede decirse que comenzaba a trazar los primeros vínculos de una interacción que hoy parece estar creciendo y dando nuevos frutos, a través de la labor de la *Red Iberoamericana Leibniz* y de sus miembros asociados en Argentina. Sólo en una etapa tardía de mi tarea logré acceder a la edición del Volumen 2 (*Metafísica*) de la valiosa serie *G.W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas* que está siendo publicada actualmente por la Editorial Comares. Un poco por esta circunstancia, y por mi estima personal hacia la labor de Ezequiel de Olaso, he empleado en esta investigación principalmente las traducciones de la edición de este último. Se verá que para los textos y pasajes más relevantes (en francés y en latín), en lo que hace al tema aquí abordado, he preferido trabajar con traducciones propias, privilegiando en lo posible la literalidad del original y señalando, en ocasiones, los términos de la versión original (cuando la traducción obliga a alguna decisión de interpretación). En los textos en que era posible, se ha revisado la edición de Comares, a los fines de la revisión y corrección de la traducción. En cuanto a las fuentes primarias, se ha privilegiado la edición de los escritos filosóficos de la Academia de Berlín (volumen VI, tomos i a iv y vi), al menos hasta donde llega la publicación de los textos de Leibniz. Para los períodos no alcanzados por tal edición, se ha consultado principalmente las ediciones de Gerhardt y de Grua.

Resta tan sólo expresar aquí mi gratitud hacia las personas e instituciones que apoyaron esta ardua tarea de investigación: al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Argentina (CONICET), que me brindó el apoyo financiero para esta labor a través de una beca de dos años (2011-2013); a la *Red Iberoamericana Leibniz*, que me ha recibido entre sus miembros y ha propiciado el encuentro entre los estudiosos de la obra de Leibniz de todo el mundo (en especial los de habla hispana y portuguesa); a la

Dra. Claudia Jáuregui, quien viene acompañando mi tarea con enorme paciencia como Directora de tesis; al Dr. Oscar Esquisabel, quien ha aportado sabiduría y generosidad al marasmo de mis interrogantes; al Dr. Enrico Pasini de la Universidad de Turín, por el impulso y los valiosísimos comentarios a la primera versión de este trabajo; y a otras tantas personas cercanas, que construyen con esfuerzo y generosidad, en lo que a mí respecta, el mejor de *mis* mundos posibles.

Maximiliano Escobar Viré

Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 20 de diciembre de 2015

Abreviaturas

Ediciones de los escritos de Leibniz

A: *Leibniz, G. W. Sämtliche Schriften und Briefe*, Herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. (Darmstadt, 1923 y sgts., Leipzig, 1938 y sgts., Berlin, 1950 y sgts., Münster, 1999 y sgts.)

C: Couturat, L. (Ed.) (1903), *Opuscles et fragments inédits de Leibniz. Extrait des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre* (Paris : Félix Alcan; reimpresión Hildesheim : Georg Olms, 1961).

G: *G. W. Leibniz. Die philosophischen Schriften*, ed. C. I. Gerhardt, 7 vols. (Berlin: Weidman, 1875-1890; reimpressiones Hildesheim: Georg Olms, 1960-61 y Hildesheim-New York: Georg Olms, 1978).

GM: *Leibnizens mathematische Schriften*, ed. C. I. Gerhardt, 7 vols. (Berlin: Halle 1849-63; reimpresión Hildesheim-New York: Georg Olms, 1960-1961).

Gr: Grua, G. (Ed.) (1948), *G. W. Leibniz. Testes inédits d'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre* (Paris: Presses Universitaires).

LW : *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolf*, ed. C. I. Gerhardt (Halle: H. W. Schmidt, 1860).

Mollat: G. Mollat (Ed.) (1893), *Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, 2^a edición (Leipzig: Hassel).

NL: Fouche de Careil, Louis Alexandre (Ed.) (1857), *Nouvelles Lettres et Opuscles de Leibniz*, (Paris: Auguste Durand; reimp. Hildesheim: G. Olms, 1971).

Saame: *Confessio philosophi*. Edición crítica, traducción y comentario de Otto Saame (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967).

Traducciones al inglés

L: *G. W. Leibniz. Philosophical Papers and Letters*, Ed. and tr. Leroy E. Loemker, 2nd ed. (Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 1989).

SI: Sleight, Robert C. Jr. (2001), *Papers Concerning the Problem of Evil, 1671-1678* (New Haven & Londres: Yale University Press).

Lppl: Artosi, Alberto, Pieri, Bernardo y Sartor, Giovanni (eds.) (2013), *Leibniz: Logico-Philosophical Puzzles in the Law* (Dordrecht-Heidelberg-Nueva York-Londres: Springer).

Traducciones al castellano

de Olaso: Ezequiel de Olaso (comp.) (1982), *G. W. Leibniz. Escritos filosóficos* (Buenos Aires: Charcas).

Salas: Jaime de Salas Ortueta (comp.) (1984), *Gottfried Wilhelm Leibniz. Escritos de filosofía jurídica y política* (Madrid: Editora Nacional).

Roldán: Roldán Panadero, Concha (comp.) (1990), *Gottfried Wilhelm Leibniz. Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino* (Madrid: Tecnos).

Otras fuentes y obras citadas

STOO: Tomás de Aquino, *Corpus Thomisticum. S. Thomae de Aquino Opera Omnia, recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico. Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis*, 2013. <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

Los textos se citarán indicando la edición, el volumen, el tomo (si correspondiere) y el número de página. De ser necesario se indicará a continuación el párrafo (precedido del símbolo “§”) y/o el número de línea, el cual se indicará entre paréntesis (). Los textos de Leibniz correspondientes a las ediciones en castellano se citarán indicando también la ubicación consignada por el traductor (cuando la referencia exista o haya sido chequeada). Donde no esté indicado, las traducciones son mías.

Introducción

La tesis de la elección divina de lo óptimo: problemas de interpretación, contexto metafísico-modal y planteo preliminar del problema

1. Un legado problemático: la suprema bondad de Dios como aporía metafísico-modal

Sabemos que el Dios de Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) ha creado el mejor de los mundos posibles. En esta convicción encuentra su respaldo primordial, para el Leibniz maduro, la pretensión de probar que Dios ha obrado con justicia en la creación de este mundo, y que no es moralmente responsable por los abundantes males que el mismo contiene. Sin embargo, es curioso que el célebre filósofo alemán no haya sido igualmente recordado por haber insistido, más que cualquier otro pensador moderno, en la defensa de una creencia que constituye una de las premisas fundamentales de tal afirmación. Tomando algunas de las diversas formulaciones leibnizianas, dicha creencia sostiene que *Dios actúa del modo más perfecto*,¹ o bien, que *quiere la obra más digna de su sabiduría*.² La versión que aquí se seguirá como formulación paradigmática es, tal vez, la más recurrente, y es la que han seguido también algunos investigadores actuales de la obra de Leibniz.³ Ella se expresa en la proposición “Dios elige lo mejor”.⁴

La afirmación según la cual Dios obra siempre de la manera más perfecta o más digna de su sabiduría no es, por cierto, una invención leibniziana. Ella constituía más bien un lugar común en la literatura filosófica y teológica, en el contexto intelectual de la escolástica latina. Como recuerda Paul Rateau, ya en Tomás de Aquino puede encontrarse una distinción importante: aquella entre el *objeto* sobre el que se ejerce la acción de Dios y

¹ Cf. A VI, iv, 1776.

² Cf. A VI, iv, 1652; Gr 493.

³ Me refiero básicamente a Robert Merrihew Adams y a Nicholas Rescher. Cf. Adams 1994, p. 23-24 y 36-42; Rescher 2002.

⁴ Leibniz emplea formulaciones que pueden considerarse idénticas a esta, dada la irrelevancia que él mismo parece atribuir a las variaciones lexicales: “Dios quiere lo mejor”, “Dios quiere lo más perfecto”. Cf. el escrito titulado *De necessitate eligendi optimum*, A VI, iv, 1351-1352; cf. también A VI, i, 543-544; A VI, iv, 1383, 1454, 1650; A VI, vi, 179; Gr 493-494; G VI, 127, 385.

el *modo de obrar* divino. Para Tomás, Dios no podría actuar de un modo mejor, ciertamente, pero en el segundo sentido, dado que él no puede hacer nada con mayor sabiduría y mayor bondad.⁵ Sin embargo, en el orden de las cosas finitas, siempre sería posible concebir un mundo más perfecto a cualquiera que Dios eligiera. En otras palabras, no había, para Tomás, un único mundo posible que fuera *el mejor*, sino más bien una progresión infinita en lo mejor, como una pirámide sin cima ni base.⁶

En los debates filosóficos y teológicos de los siglos XVI y XVII, esta idea es retomada y reformulada de manera permanente. Un claro ejemplo es el de Malebranche, quien propone una peculiar reformulación de la posición tomista. Para él, Dios podía haber creado un mundo más perfecto que el actual, pero este mundo resultaba el mejor de modo relativo a las *vías* elegidas por Dios, ya que contenía las leyes más simples y uniformes.⁷ Asimismo, algunos autores jesuitas, como Diego Ruiz de Montoya y Diego Granado, propondrán, a comienzos del siglo XVII, un nuevo concepto, el de *necesidad moral*, para cualificar el tipo de *modalidad* bajo la cual Dios elige siempre aquello que es mejor.⁸

La posición leibniziana se construye a partir de la recepción de esta pluralidad de antecedentes en el marco de una posición signada, desde el comienzo, por la admisión de la existencia de un elemento *óptimo* entre los infinitos (mundos) *posibles*. Un rasgo fundamental de tal posición será la asunción de una relación indisociable entre los dos polos distinguidos por el análisis tomista: para Leibniz, el carácter de *óptimo* recaerá tanto sobre el *modo de obrar* de Dios como sobre el *objeto* de su elección.

La tesis que afirma que Dios elige lo mejor aparece en los escritos metafísicos de Leibniz con una notable asiduidad, al menos desde sus veinticinco años (1670-1671),⁹ y puede verse consagrada como una creencia irrenunciable, que no admite excepción alguna,

⁵ Cf. Rateau 2011b, p. 35.

⁶ Cf. Rateau 2011a, pp. 185-187, quien cita la afirmación de Tomás en *Suma teológica* I, q. 25, art. 6, S. 1: "(...) para una cosa cualquiera que sea dada, Dios siempre puede hacer una mejor que ella".

⁷ Cf. Rateau 2011a, pp.185.

⁸ Cf. Anfray 2011, pp. 71-72, quien cita un pasaje del *De voluntate Dei*, de Ruiz de Montoya, en el cual se lee: "Dios quiere siempre e infaliblemente el bien que en relación al conjunto de las cosas es absolutamente lo mejor [...] Bien que esta elección sea físicamente y absolutamente libre, ella es, sin embargo, infalible y moralmente necesaria" (Anfray 2011, p. 72).

⁹ Cf. A VI, i, 543-544.

en los *Ensayos de Teodicea* de 1710, única obra filosófica que publicó en vida.¹⁰ Sin embargo, esto no debería sorprender. No, al menos, si se tiene en cuenta la inquebrantable orientación *teísta* que animó a su filosofía desde la cuna hasta la tumba. Ya desde su primera juventud en la biblioteca paterna, la formación de Leibniz estuvo vivamente influenciada por las ideas y los debates legados por la escolástica latina medieval y por la nueva escolástica renacentista. Uno de los principales exponentes de esta última, Francisco Suárez, había logrado una profunda aceptación en la escena intelectual alemana. Las devastadoras consecuencias de los conflictos religiosos, en el contexto germano, inspiraron en Leibniz la aspiración a alcanzar el fin de las disputas doctrinarias, a través del desarrollo de una “verdadera filosofía”, capaz de conciliar la perspectiva mecanicista de los autores “modernos” con las creencias fundamentales de la religión cristiana. La filosofía debía demostrar, ante todo, que la *última razón de las cosas* sólo podía encontrarse en un *Dios personal*. Esta convicción puede verse en una carta a Phillip de 1680, en la que Leibniz cuestiona a la filosofía cartesiana por conducir al spinozismo y, por ende, al ateísmo:

“[...] la verdadera filosofía nos debe dar una noción totalmente distinta de la perfección de Dios, que nos pueda servir en la física y en la moral, y tengo para mí que, lejos de tener que excluir las causas finales de la consideración física, como pretende el señor Descartes [...] es ante todo por ellas que todo se debe determinar, porque la causa eficiente de las cosas es inteligente, tiene una voluntad, y por tanto tiende al bien [...]” [G IV, 284]

Como puede verse aquí, la tesis de la elección divina de lo óptimo constituye, para Leibniz, una premisa obligada en su explicación metafísica de la existencia del mundo actual. Tal es el lugar que Leibniz le asignará,¹¹ aunque no lo haga siempre de modo expreso. Dicha tesis constituye, en sus palabras, “el origen del tránsito de la posibilidad a la existencia de las criaturas”.¹² Asimismo, la explicación de “la originación radical de las

¹⁰ Cf. *Ensayos de Teodicea I*, §§ 8, 25.

¹¹ Cf. A VI, iv, 1776; G III, 400.

¹² Cf. A VI, iv, 1454.

cosas” basada en esta verdad, sienta las bases para la defensa de la justicia divina, en la medida en que la existencia de este mundo depende de un ser que posee *voluntad* y que, por su absoluta perfección, no puede dejar de elegir lo más perfecto.

El camino de la construcción de una metafísica consistente con las creencias de la religión cristiana, sin embargo, pronto pone a Leibniz frente al desafío de explicar y salvaguardar la *contingencia* de las cosas creadas, en especial, en conexión con el problema de conciliar la libertad humana con los atributos de Dios (*omnisciencia, omnipotencia*). Ello conduce a Leibniz a tratar de formular y precisar una explicación de las *nociones modales aléticas*, desde las coordenadas teóricas legadas por su formación escolar tanto como por sus propias lecturas. La reflexión modal cobraría, en la filosofía de Leibniz, una importancia decisiva, sobre todo por su estrecha vinculación con preocupaciones de orden teológico, como la preservación de la *libertad humana* y su consecuente *responsabilidad moral*.

Entre tales preocupaciones comienza a plantearse, desde fines de la década de 1670, el problema referido al estatuto modal que debe atribuirse a la tendencia de la voluntad divina hacia lo óptimo, o también, a la proposición “Dios elige lo mejor”. Esta cuestión puede haber parecido poco relevante a muchos investigadores de la filosofía leibniziana, tal vez por tratarse de una afirmación más propia de los compromisos teológicos y religiosos del filósofo. Sin embargo, esta valoración parece haberse modificado en la segunda mitad del siglo XX, a partir de la edición de numerosos textos inéditos realizada por Gaston Grua en 1948. En ellos aparece más claramente un Leibniz que no sólo tematiza el problema del carácter modal de la proposición en cuestión, sino que también manifiesta claras oscilaciones, y hasta duda de la posibilidad de arribar a una respuesta definitiva. Pero lo más importante, a mi juicio, es que su interés por la cuestión no parece ser algo secundario en cuanto a sus implicancias metafísicas. Según el propio Leibniz, hay algo de vital importancia que se pone en juego cuando se inquiriere por el carácter modal de la elección o de la proposición: se trata de la misma *libertad divina*.¹³ Incluso cuando afirma la

¹³ Cf. A VI, iv, 1454.

necesidad de la elección, Leibniz se siente obligado a probar que esto no suprime la libertad de Dios.¹⁴

El presente trabajo se propone, pues, reconstruir, analizar y arrojar luz sobre el abordaje leibniziano del problema referido al carácter modal de esta *verdad* tan peculiar y valiosa en la metafísica del filósofo de Hanover, según la cual *Dios elige siempre lo mejor*. Asimismo, desde una perspectiva más general, el trabajo se propone precisar la importancia del problema y analizar las implicancias de las respuestas ofrecidas por Leibniz en relación al marco de la filosofía leibniziana en su conjunto, teniendo en cuenta especialmente algunas de sus aspiraciones más perdurables, como la defensa de la justicia divina y la ratificación de la conformidad entre la razón y la fe.

Esta tarea implicará un seguimiento *histórico* o *diacrónico*, indispensable para comprender la posición del filósofo, atendiendo, en cada etapa, al momento específico del desarrollo de su pensamiento metafísico. El enfoque histórico responde, también, al hecho de tratarse de un problema metafísico-modal, por lo cual la respuesta leibniziana debe leerse en el marco de su propia teoría general de las modalidades. Ahora bien, en Leibniz, esa teoría (o más bien, esa reflexión) está atravesada por importantes imprecisiones, y se va modificando hasta alcanzar una formulación que puede considerarse (no sin problemas) como definitiva, a partir de 1686. Resulta entonces indispensable atender cuidadosamente a la época de formulación de las respuestas leibnizianas, para ponerlas en correlación con sus ideas modales del momento.

El seguimiento histórico se complementará, en cada capítulo, con un análisis teórico-conceptual o *sistemático*, destinado a evaluar la significación, la consistencia lógica y la viabilidad de las propuestas del filósofo en función de su propio marco teórico.

Antes de comenzar con el abordaje histórico-sistemático que se desarrollará en los capítulos, se intentará precisar, de modo preliminar, los términos en los cuales se plantea el problema del carácter modal de esta verdad.

¹⁴ Cf. A VI, iv, 1352.

2. La tesis leibniziana: significación y reconstrucción lógico-formal

2.1. Significación de la tesis leibniziana

Leibniz ofrece una pluralidad de formulaciones de la tesis de la elección divina de lo óptimo. Algunas de esas formulaciones presentan diferencias semánticas tan notorias que habilitan la duda en torno a la identidad de la tesis referida. En efecto, una oscilación reiterada en tales formulaciones es la que alterna entre i) el carácter óptimo del modo de obrar divino (“Dios obra del modo más perfecto”) y ii) el carácter óptimo de aquello que Dios elige (“Dios elige lo mejor”). Esta ambivalencia, como se vio, está presente en el tratamiento escolástico de la tesis desde Tomás de Aquino.

Hay, a mi juicio, apoyo textual para sostener que la tesis de Leibniz admitía ambos sentidos, y que incluso permitía conjugarlos. Esto puede verse en algunos escritos, en los que ambas versiones de la tesis aparecen conectadas. Así, por ejemplo, en un comentario a una de las cartas de Spinoza que transcribió en 1676, Leibniz escribe:

“[...] Dios no puede no actuar del modo más perfecto. Puesto que, como es el más sabio, elige lo mejor.” [G I, 123 / A VI, iii, 364]

En su comentario a la *proposición 33* de la *Ética* de Spinoza, Leibniz parece establecer una equivalencia entre ambos sentidos. Allí refiere a “la hipótesis de la voluntad divina de elegir las mejores cosas, o de actuar del modo más perfecto”.¹⁵ Asimismo, en los *Ensayos de Teodicea*, cuando afirma que un bien menor es una especie de mal, si obstaculiza un bien mayor, Leibniz añade una aclaración fundamental:

“Y habría alguna cosa que corregir en las acciones de Dios, si él tuviese medio de hacer mejor. [...] si no hubiese lo mejor (*optimum*) entre todos los mundos posibles, Dios no habría producido ninguno.” [G VI, 107, § 8]

¹⁵ Cf. G I, 149 / A VI, iv, 1776.

De acuerdo a estos comentarios, y a otros similares, puede afirmarse que, para él, la tesis afirma el carácter óptimo de ambos elementos: la acción de Dios y el objeto elegido. Los pasajes de la carta de Spinoza y de la *Teodicea* sugieren, además, que el carácter óptimo del *objeto* elegido por Dios (ii), es lo que hace que su *modo de obrar* no admita cuestionamiento (i).¹⁶

Cuando Leibniz comienza a analizar la situación modal de la tesis, hacia 1680-1684, parece preferir la formulación referida al carácter óptimo del objeto, que es la que se toma aquí como versión estándar: “Dios elige lo mejor”. La significación básica de esta afirmación parece, en principio, sencilla: siempre y en todos los casos en que Dios elige entre opciones alternativas, Dios elige aquello que es lo óptimo o lo más perfecto.

Si esta interpretación inicial es correcta, deben formularse algunas aclaraciones importantes. En primer lugar, la tesis posee una significación *general* o *universal*, ya que no alude a una elección específica, sino a la totalidad de los casos en que Dios elige algo, o bien a la totalidad de los objetos sobre los que Dios puede elegir en alguna situación de elección. Como afirma Leibniz en ocasiones, Dios elige *siempre* lo mejor.¹⁷ Este sentido general de la tesis se afirma, paradójicamente, en el marco de una metafísica en la que hay solamente una situación en la que Dios debe realizar una elección efectiva. Esa situación de elección, como se sabe, es aquella en la que Dios debe elegir cuál mundo posible ha de crear o traer a la existencia. Esta elección constituye una suerte de *decreto único* que, sin embargo, involucra o incluye otros decretos divinos simultáneos de vital importancia en las discusiones teológicas entre protestantes y católicos, referidos a la salvación y a la reprobación o condenación.¹⁸ La posición madura de Leibniz puede verse en el párrafo 42 de *Causa Dei*, donde afirma que

¹⁶ Cf. Rateau 2011a, p. 185. Sobre este punto cf. también el párrafo 25 de los *Ensayos de Teodicea* (G VI, 117).

¹⁷ Cf. por ejemplo A VI, iv, 1452 (2, 15).

¹⁸ Cf. Rösler 2011, pp. 301-303.

“[...] no es preciso que haya una sucesión de decretos divinos, sino que puede decirse que sólo ha habido un único decreto divino para que esta serie de cosas llegara a la existencia, después de haber considerado todos los elementos de la serie y de haberlos comparado con los ingredientes de todas las demás series de cosas.” [de Olaso 540 / G 445]

En segundo lugar, y dado que se trata de una tesis con una significación de carácter general, la reconstrucción de su *forma lógica*, desde la perspectiva del análisis lógico contemporáneo, requiere el empleo de una cuantificación universal. Dicha cuantificación ha de referir a *todo aquello que* es susceptible de ser elegido por Dios, es decir, todo lo que constituye una *opción posible* de elección divina.

Así, en cualquier situación de elección y para cualquier alternativa que Dios elija, elegirá siempre, indefectiblemente, aquello que es óptimo entre las opciones disponibles. ¿Significa esto que Dios elige *siempre*? La pregunta plantea un interrogante importante en el nivel de análisis lógico, tanto en términos semánticos como sintácticos: la proposición leibniziana según la cual “Dios elige lo mejor”, ¿sigue siendo verdadera en la situación en la que Dios se abstiene de elegir?

Esta pregunta se relaciona con una cuestión presente en el debate teológico-filosófico de los siglos XVI y XVII: ¿cuál es la razón que lleva a Dios a *crear* un mundo, en lugar de abstenerse de toda creación? Si esa razón es su propia *gloria*, derivada del amor a sí mismo, pareciera que Dios está en cierta forma *necesitado* a crear un mundo, ya que parece ser *necesario* que se ame a sí mismo (en tanto no puede no amar su absoluta perfección).¹⁹ Durante la década de 1670, Leibniz parece aceptar sin más que Dios es conducido necesariamente, por su propia sabiduría, a elegir siempre lo más perfecto, y por tanto, a elegir *siempre*. Así lo sugiere, por ejemplo, en los *Elementa juris naturalis*, hacia 1669-1670, cuando afirma que “la sabiduría divina exigía criaturas racionales” para

¹⁹ Grua recuerda que la Reforma conservó, en principio, la doctrina de la tradición escolástica latina, según la cual el fin de la creación era la gloria de Dios, concebida como manifestación o comunicación de su perfección, la cual se conciliaba fácilmente con el amor de Dios por las criaturas, subordinado a su amor por sí mismo. Cf. Grua 1953, pp. 304-305.

multiplicar su pureza o armonía.²⁰ Allí, sin embargo, reconoce ya que la perfección de Dios no necesita de las criaturas inteligentes para ser mayor de lo que es, idea que parece sustentar la visión más bien contraria. Como se verá, hacia fines de la década de 1670, Leibniz comienza a moderar su concepción de la relación entre Dios y la elección de lo óptimo. Esto puede verse en su admisión de que Dios *podría no haber elegido*, o que no estaba necesitado a elegir algo. Su posición de madurez, consagrada en los *Ensayos de Teodicea*, será que Dios es conducido a crear el mundo por su bondad, con el fin de procurar su propia *gloria* comunicando a otros entes sus propias perfecciones. Pero no es conducido *necesariamente* a buscar su gloria de ese modo, ya que Dios no necesita de las criaturas para ser absolutamente perfecto. Dios lo hace porque el mundo multiplica o refleja su perfección, y eso es un *bien* para sí mismo, valorado desde la consideración de su entendimiento infinito.²¹

Así pues, la tesis leibniziana de la elección divina de lo óptimo vale para las opciones o alternativas posibles, para aquello que es *objeto eventual* de una elección divina, presuponiendo que Dios es libre de realizar o no realizar el *acto de elección*. En tal sentido, la reconstrucción de la tesis nos obliga a explicitar este carácter *condicional*. Ella afirma que Dios elige lo mejor, *si* elige algo.

A partir de estas consideraciones, se puede tratar de delimitar cuáles serían las *condiciones de verdad* de la tesis leibniziana, al menos desde la perspectiva de las *situaciones posibles* que ella admite y/o excluye.²² De acuerdo con lo ya señalado, parece claro que ella resultaría *falsa* en toda situación en la que Dios eligiera algo, pero no eligiera aquello que es óptimo (es decir, en toda situación en que Dios eligiera lo menos perfecto). Por otra parte, la *verdad* de la tesis no resulta incompatible con la no realización del acto de elección por parte de Dios. Así, las situaciones posibles que cabe considerar son tan solo seis. Tomando la letra “*b*” como constante individual que representa un objeto determinado sobre el cual Dios puede elegir, esas situaciones posibles son las siguientes:

²⁰ A VI, i, 438.

²¹ Cf. Mollat 60; *Ensayos de Teodicea*, II, §§ 230, 233.

²² Ciertamente, las *condiciones de verdad* de la tesis no pueden formularse de manera completa, dado que la misma supone una cuantificación universal, la cual recae sobre el conjunto (infinito) de los *mundos posibles*.

Situaciones posibles			Valor de verdad de la tesis
Dios elige algo	<i>i</i>	<i>b</i> es lo óptimo y Dios elige <i>b</i>	Verdadera
	<i>ii</i>	<i>b no</i> es lo óptimo y Dios <i>no</i> elige <i>b</i>	Verdadera
	<i>iii</i>	<i>b no</i> es lo óptimo y Dios elige <i>b</i>	Falsa
	<i>iv</i>	<i>b</i> es lo óptimo y Dios <i>no</i> elige <i>b</i>	Falsa
Dios no elige nada	<i>v</i>	<i>b</i> es lo óptimo y Dios <i>no</i> elige <i>b</i>	Verdadera
	<i>vi</i>	<i>b no</i> es lo óptimo y Dios <i>no</i> elige <i>b</i>	Verdadera

En este esquema, la situación *i* es aquella en la que, claramente, Dios elige aquello que es lo óptimo, mientras que el caso *ii* es aquel en que Dios no elige lo que no es lo óptimo. La situación *iii* es aquella en la que Dios elige *lo peor* (al menos, algo que es *peor* a lo más perfecto en esa situación de elección). La situación *iv* es aquella en la que algo es *lo óptimo*, entre las opciones posibles, y sin embargo Dios elige algo distinto. Ahora bien, en el universo leibniziano solamente hay un elemento óptimo entre las *series rerum* posibles. Ello implica que, en *iv*, Dios elige algo menos perfecto que lo óptimo, con lo cual *iv* es equivalente a *iii*. Por último, las situaciones *v* y *vi* son aquellas en las que Dios no elige ni lo óptimo ni lo que no es óptimo respectivamente, dado que no elige ninguna de las alternativas posibles.

Los resultados de este análisis de situaciones posibles pueden generalizarse, ya que son válidos para cualquiera de los infinitos individuos que integran el conjunto de los *mundos posibles*, y no sólo para el caso del individuo designado aquí como “*b*”. El esquema muestra que lo único que haría falsa a la tesis en cuestión es que Dios eligiera lo menos perfecto en alguna situación de elección.

2.2. Reconstrucción analítica y representación lógico-formal de la tesis leibniziana: la tesis *T*

A partir de este análisis de su significación, puede elaborarse ahora una formulación de la tesis leibniziana de la elección divina de lo óptimo, a la que se referirá en adelante como “*T*”:

T: Si Dios elige algo, entonces elige aquello que elige si y sólo si lo que elige es lo óptimo entre las opciones posibles

Esta formulación es notoriamente más compleja y abstrusa que la sencilla enunciación leibniziana, pero ello se debe a que intenta aprehender la significación de la *verdad* que Leibniz pone en juego. Esa verdad incluye la condición de que Dios elija algo, dado que admite la posibilidad de una abstención divina de toda elección. Otro aspecto que puede resultar extraño es el empleo de un *bicondicional*: Dios elige aquello que elige *si y sólo si* se trata de lo óptimo. A mi juicio, Leibniz establece una relación muy estricta entre el carácter óptimo del objeto y la elección divina, una relación que constituye una *condición necesaria y suficiente*: Dios no habría elegido nada “si no hubiese lo mejor”.

Este análisis incide sobre la representación lógico-formal de la tesis que se puede construir empleando las herramientas teóricas y conceptuales de la lógica de predicados contemporánea. Nicholas Rescher, en su artículo “*Contingentia Mundi. Leibniz on the World’s Contingency*”, ha propuesto la siguiente representación de la proposición leibniziana:²³

$$\forall x (x \text{ es el mejor mundo posible} \rightarrow \text{Dios elige } x)$$

Esta reconstrucción enfrenta, a mi juicio, dos problemas. En primer lugar, no introduce la condición de la realización del acto de elección por parte de Dios, por lo cual termina afirmando que Dios siempre elige. Si la tesis resulta *necesaria*, entonces resulta necesario no sólo que Dios elija lo óptimo, sino también que elija *algo*. En segundo lugar, esta formulación de Rescher enfrenta una dificultad lógica derivada de las paradojas del condicional material (dado que Rescher parece emplear este tipo de condicional, pues no formula ninguna aclaración al respecto). En efecto, si se analizan las condiciones de verdad de este enunciado, puede verse que no sólo resulta verdadero cuando “*x*” es sustituido por una alternativa que no es óptima, sino que resulta verdadero también cuando Dios elige esa

²³ Cf. Rescher 2001, p. 148.

alternativa.²⁴ Es decir, resulta verdadero cuando Dios elige cualquier cosa que no sea lo más perfecto. Pero esto es justamente lo que niega la tesis leibniziana. Esto nos obliga a buscar una formulación más sólida de la tesis, que resista las dificultades que plantea el condicional material.

Empleando los símbolos usuales en la lógica de predicados contemporánea, y preservando el contenido descriptivo en el lenguaje natural, se puede construir la siguiente representación parcialmente formalizada de *T*, con el propósito de exhibir la estructura lógica de la proposición tal como es interpretada aquí:

$$T: \exists y \text{ Dios elige } y \rightarrow \forall x (x \text{ es } \acute{o}ptimo \leftrightarrow \text{Dios elige } x)$$

En esta formulación se emplean dos predicados: “x es óptimo” (monádico) y “x elige y” (diádico). Si se analizan las condiciones de verdad de este enunciado, se verá que las mismas se adecuan al esquema arriba propuesto: la falsedad sólo tiene lugar en aquella situación en la que Dios elige aquello que no es lo óptimo (*iii*), o bien en aquella en la que elige algo y una alternativa es óptima, pero Dios no elige esa alternativa (*iv*). La elección del *bicondicional* está destinada a garantizar esta adecuación a las condiciones de verdad delimitadas, y refleja la relación antes descrita entre lo óptimo y la elección divina: Dios elige *solamente* aquello que es óptimo, y no elige *en ningún caso* aquello que no es óptimo.²⁵

En cuanto al *condicional* empleado aquí mediante el símbolo “ \rightarrow ”, cabe aclarar no se trata de un *condicional estricto*, debido a que este último es ya un operador lógico-modal, que afirma el carácter *necesario* de un *condicional material*.²⁶ Por tanto, el empleo

²⁴ Esto es lo que le sucede más claramente a Rescher en su formulación del *argumento básico*, en la que emplea una instanciación de este enunciado: “A es lo mejor \rightarrow Dios elige A”. Este enunciado es verdadero también cuando “A” no es lo mejor y Dios lo elige. Cf. Rescher 2002, p. 209.

²⁵ Las dificultades semánticas, por cierto, no dejan de acosar a nuestra formulación de la tesis. Si bien es cierto que la misma logra evitar las paradojas del condicional material de modo directo, puede objetarse que una formulación contraria de la tesis, del tipo “Si Dios elige algo, entonces no elige lo óptimo” también sería verdadera en todos los casos en que Dios no elige nada. Esto constituye, según creo, una objeción a cualquier empleo del condicional material para la reconstrucción de la tesis leibniziana. La reconstrucción aquí propuesta, como se verá, constituye ante todo una herramienta de análisis, que intenta reflejar lo más posible la significación de la tesis desde los instrumentos lógicos actuales.

²⁶ Orayen explica que el *condicional estricto* es un operador modal binario, y que la *implicación estricta* expresa una modalidad *de dicto* (la *implicación lógica*), dado que se aplica a enunciados enteros y no a sus partes. Cf. Orayen 1995, p. 301.

de tal operador afirmarí­a ya lo que aqu­ı queda a­un por averiguar, a saber, si la proposici­on es *necesaria* o no lo es. Por ello, resulta preferible aqu­ı emplear el *condicional material*, para el cual se preserva el s­ımbolo “ \rightarrow ”. Sin embargo, la significaci­on precisa del condicional leibniziano no se deja capturar por este tipo de condicional. Para Leibniz, un condicional ciertamente admite las reglas de *modus ponens* (el antecedente *infiere* al consecuente) y *modus tollens* (el consecuente *suspende* al antecedente), como lo explicita el propio Leibniz en *Specimina juris* y en la *Confessio philosophi*.²⁷ Ahora bien, tal condicional, en el contexto de su metaf­ısica, afirma algo m­as fuerte, que es la existencia de una *conexi­on* entre el *antecedente* y el *consecuente*, una conexi­on que no se da solamente entre *t­erminos*, sino tambi­en entre *nociones* y, por ende, en la *naturaleza* de las cosas.²⁸ Esta conexi­on adquiere un car­acter l­ogico m­as claro a partir de la d­ecada de 1680, cuando Leibniz empieza a afirmar que toda proposici­on verdadera puede concebirse como un condicional en el cual el consecuente est­a incluido en el antecedente.²⁹

Cabe se­ñalar, sin embargo, que en las primeras formulaciones que ofrece de la tesis, Leibniz no parece contemplar en forma expl­ıcita la posibilidad de que Dios no realice el acto de elecci­on (que no elija nada). Como se ver­a, elegir siempre lo ­optimo aparece, en esas formulaciones, como una exigencia de la sabidur­ıa divina. Puede entonces distinguirse una *versi­on fuerte* de la tesis, propia de la d­ecada de 1670, que ser­ıa la siguiente:

T (versi­on fuerte): Para todo aquello que Dios puede elegir, Dios elige aquello que elige si y s­olo si lo que elige es lo ­optimo entre las opciones posibles

²⁷ Cf. A VI, i, 372, 371; A VI, iii, 123-124.

²⁸ En este sentido, una reconstrucci­on de la tesis leibniziana m­as ajustada a su significaci­on y a su estructura l­ogica requerir­ıa del empleo de otro tipo de condicional. El candidato m­as apto para ello parece ser, *prima facie*, el condicional definido desde la l­ogica relevante contempor­anea, esto es, un condicional en el que exista alg­un elemento *intensional* en com­un entre el antecedente y el consecuente, que garantice la *relevancia* o *pertinencia* de toda afirmaci­on que pretenda establecer una relaci­on de condici­on y consecuencia entre ambos. De all­ı el requisito de la existencia de una letra o variable proposicional compartida entre ambos t­erminos (*variable sharing principle*). Tal condicional emplea, para su definici­on, un concepto m­as laxo que el de *mundo posible*, como es el concepto de *situaci­on* o de “*set of information*”, y emplea tambi­en una terna de tales *situaciones* para establecer sus condiciones de verdad. El objetivo de la presente investigaci­on, sin embargo, no es profundizar en la formulaci­on l­ogica de las tesis leibnizianas, sino m­as bien esclarecer la significaci­on de la misma y de la problem­atica modal centrada en ella. Sobre los diversos tipos de condicional, cf. Garson 2006, pp. 112-115. Para un resumen detallado de los modelos actuales en l­ogica relevante, cf. Mares 2014, quien muestra que incluso los condicionales relevantes no alcanzan a evitar todas las paradojas del condicional material.

²⁹ Cf. por ejemplo A VI, iv, 1644.

T (versión fuerte): $\forall x (x \text{ es } \acute{o}ptimo \leftrightarrow \text{Dios elige } x)$

Las dos versiones aquí formuladas (*fuerte / moderada*) de la proposición T constituyen un intento de brindar una reconstrucción analítica de la tesis leibniziana, con el fin de clarificar y expresar la significación de la *verdad* que Leibniz reitera y defiende a través de una proposición sencilla: “Dios elige lo mejor”. En tal sentido, conviene notar que este intento de reconstrucción se formula desde coordenadas de análisis distintas a las del propio Leibniz. Una consecuencia importante de ello es que tal reconstrucción no puede proponerse (y no se propondra aquí) como una expresión acabada de la interpretación que el propio Leibniz tenía de su propia tesis. Hay, por ejemplo, una diferencia importante referida a la *forma lógica* de la tesis, y es que Leibniz no formula la proposición en cuestión como un enunciado *condicional*. Él la formula como una proposición *categorica*. El análisis que aquí se desarrollará prestara especial atención a esta diferencia.

A pesar de esta distancia, la reconstrucción aquí propuesta constituye una herramienta valiosa para comprender la significación de la tesis leibniziana, en la medida en que intenta adecuarse a las exigencias semánticas que la misma adquiere en el contexto metafísico preciso en el que se formula. Por ello, también, permitira una aproximación más clara al problema modal referido a la proposición en cuestión.

Sin perder de vista esta distancia, referiré a la tesis leibniziana, en lo que sigue, simplemente como T , distinguiendo la referencia a una y otra (la tesis leibniziana o su reconstrucción analítica) cuando ello sea necesario. También referiré a ella bajo la versión estándar que le da el propio Leibniz, y que ofrece una formulación más breve: “Dios elige lo mejor”.

3. La lógica modal leibniziana

En una teoría modal se pueden distinguir dos problemas diferentes, uno concerniente al esclarecimiento del significado de las nociones modales de un cierto género, como seran las *modalidades aléticas*, y otro referido a la delimitación de las relaciones formales entre tales nociones. El primer problema es seguramente el más

intrigante desde una perspectiva filosófica, y puede dar lugar a una *metafísica modal*, si se logra fundamentar que nuestros conceptos modales refieren a distinciones en las cosas reales, y no se reducen a meras funciones discursivas o epistémicas. El segundo problema corresponde a una *lógica modal*, y si bien puede ser menos atractivo para la curiosidad filosófica, su clarificación parece resultar una tarea mucho más sencilla y alentadora, como bien señala Raúl Orayen. Esto se debe a que, si se toma cualquiera de las cuatro *modalidades aléticas* como primitiva, las demás pueden definirse a partir de la primera.³⁰

La elucidación de la visión leibniziana sobre tales relaciones formales entre conceptos modales (tal sería la *lógica modal* leibniziana) resulta de vital ayuda para el correcto planteo del problema que aquí se indaga. Ella nos permite acceder al modo en que Leibniz distinguía, desde una perspectiva formal, *lo necesario* y *lo contingente*. Autores como Heinrich Schepers y Hans Poser han realizado valiosos aportes en la investigación de esta temática puntual, así como en el terreno más amplio de la reflexión modal general de Leibniz. Intentaré aquí reseñar algunos de esos aportes.

Simo Knuuttila sostiene que, durante los siglos XII y XIII, los autores medievales adoptaron, en general, el siguiente esquema para explicar las *equipolencias* entre los términos modales:³¹

<i>CONTRARIAE</i>				
<i>S</i>				<i>S</i>
<i>U</i>	<i>Non possibile est non esse</i>	<i>CONTRADICTORIAE</i>	<i>Non possibile est esse</i>	<i>U</i>
<i>B</i>	<i>Non contingens est non esse</i>		<i>Non contingens est esse</i>	<i>B</i>
<i>A</i>	<i>Impossibile est non esse</i>		<i>Impossibile est esse</i>	<i>A</i>
<i>L</i>	<i>Necesse est esse</i>		<i>Necesse est non esse</i>	<i>L</i>
<i>T</i>				<i>T</i>
<i>E</i>	<i>Possibile est esse</i>		<i>Possibile est non esse</i>	<i>E</i>
<i>R</i>	<i>Contingens est esse</i>		<i>Contingens est non esse</i>	<i>R</i>
<i>N</i>	<i>Non impossibile est esse</i>		<i>Non impossibile est non esse</i>	<i>N</i>
<i>A</i>	<i>Non possibile est non esse</i>	<i>CONTRADICTORIAE</i>	<i>Necesse est esse</i>	<i>A</i>
<i>E</i>				<i>E</i>
<i>SUBCONTRARIAE</i>				

³⁰ Cf. Orayen 1995, pp. 290-291.

³¹ Cf. Knuuttila 2008, p. 532; 2013.

Un rasgo saliente en este esquema es el empleo de los términos “*contingens*” y “*possibile*” como sinónimos o términos equivalentes. Schepers ha notado esta identificación léxica, señalando que la tradición escolástica latina mayoritariamente conservó este esquema de relaciones, preservando de ese modo el “*contingens*” convertible con “*possibile*”.³²

Este cuadro intentaba poner orden en un tablero léxico-modal sumamente confuso, en el cual podían detectarse al menos tres sentidos diferentes del término “*contingens*”, presentes en los comentarios de Boecio. En efecto, como señala Schepers, la lógica aristotélica contiene dos concepciones modales distintas: la presente en *Sobre la interpretación* y la de los *Analíticos primeros*. La diferencia fundamental reside en el concepto aristotélico de *lo posible*. En la primera obra, Aristóteles emplea dos términos, “*dunaton*” (“posible”) y “*endejómenon*” (“admisible”),³³ que se comportan como una misma modalidad en su cuadro de oposiciones. En ambos casos, *lo posible / admisible* es definido como *aquello que no es imposible*. Por el contrario, en *Analíticos primeros* Aristóteles estrecha el significado de “*endejómenon*”, que pasa a significar *lo que no es imposible ni necesario*.³⁴ Cuando Mario Victorino tradujo el tratado *Sobre la interpretación*, en el siglo IV d.C., tradujo los términos, “*dunaton*” y “*endejómenon*” como “*possibile*” y “*contingens*” respectivamente.³⁵ Ahora bien, como “*contingere*” significa también *aquello que sucede o es real* (ya que es sinónimo de “*accidere*” y “*evenire*” en latín), Boecio empleó “*contingens*” con este sentido de *lo que sucede*, ya sea *de modo necesario o no necesario*.³⁶ Así, el abanico semántico del término “*contingens*” quedó delimitado por tres equipolencias distintas:

³² Cf. Schepers 1999, pp. 45-46.

³³ Cf. Aristóteles, *Sobre la interpretación*, 13, 22a14-31. Sigo aquí la traducción de Miguel Candel Sanmartín (Ed. Gredos, 1995).

³⁴ Cf. Schepers 1999, pp. 48-49.

³⁵ Cf. Knuuttila 2008, p. 531.

³⁶ Esto se debe a que tradujo también el “*symbáinei*” del texto aristotélico como “*contingere*”. Cf. Schepers 1999, pp. 49-50.

“contingens”	1	<i>no imposible</i>	Incluye i) lo necesario, ii) lo actual no necesario y iii) lo posible no actual
	2	<i>no imposible y no necesario</i>	Incluye i) lo actual no necesario y ii) lo posible no actual
	3	<i>lo que es actual / verdadero, de modo necesario o no necesario</i>	Excluye i) lo posible no actual y ii) lo imposible

De estas caracterizaciones, el cuadrado clásico de la escolástica latina tomó el primer concepto, que es el que hace equivaler las nociones de *contingencia* y *posibilidad*. Sin embargo, no fue esta la concepción que heredó y tomó Leibniz.

En efecto, con el declinar de la formación escolástica, la teoría de la inferencia modal tendió a ser abandonada, y el cuadrado de las modalidades probablemente haya sido olvidado con ella. Sin embargo, para Schepers, en la filosofía escolástica alemana se mantuvo una división de las proposiciones que, con terminología variable, preservó un sistema de equipolencias distinto. En esta clasificación, se dividen las proposiciones no sólo en verdaderas y falsas, sino también en *determinadas* o *indeterminadas*.³⁷ Las proposiciones verdaderas determinadas son las necesarias, mientras que las verdaderas indeterminadas son las contingentes. Consecuentemente, las falsas determinadas son las imposibles, y las indeterminadas son las posibles. Esta clasificación se encuentra en Jacob Thomasius.³⁸ Leibniz la formula en su *Specimina Juris* de 1669.³⁹

Proposiciones			
Verdaderas		Falsas	
Determinadas	Indeterminadas	Determinadas	Indeterminadas
<i>Necesarias</i>	<i>Contingentes</i>	<i>Imposibles</i>	<i>Posibles</i>

³⁷ O también en *falibles* e *infalibles*, según la terminología de Roger Bacon. Cf. Schepers 1999, pp. 61-62.

³⁸ Cf. Schepers 1999, p. 62.

³⁹ Cf. A VI, i, 398.

De este modo, Leibniz recibe y adopta, desde su formación de juventud, un concepto de *contingencia* diferente a los tres conceptos boecianos, y que se refiere a *aquello que es verdadero pero no de modo necesario*, es decir, *aquello que, siendo verdadero, podría ser falso*.⁴⁰ Esta es la delimitación formal del término “*contingens*” que configura su punto de partida conceptual:

“ <i>contingens</i> ”	4	<i>lo que es actual / verdadero, pero no de modo necesario</i>	Excluye i) lo necesario, ii) lo imposible y iii) lo posible no actual
-----------------------	---	--	---

Sin embargo, a partir de 1670-1671, Leibniz ofrece un sistema de equipolencias que presenta una delimitación menos estrecha de los conceptos de *contingens* y de *posibile*.

Los textos fundamentales en los que Leibniz esboza un análisis lógico de las nociones modales son tres: los escritos reunidos bajo el título de *Elementa iuris naturalis*, de 1669-1671, la *Confessio philosophi* de 1672-1673, y las *Generales inquisitiones* de 1686. Hans Poser los toma como ejes para la reconstrucción de la lógica modal leibniziana.⁴¹

En los *Elementa juris naturalis*, hacia 1671, se encuentra el primer análisis leibniziano de las nociones modales que nos ha llegado. Allí, Leibniz emplea las definiciones de las modalidades aléticas con el propósito de esclarecer, por analogía, ciertos conceptos jurídicos a los que se refiere como “*iuris modalia*”.⁴² Tales definiciones se reiteran dos años más tarde, en el contexto teológico-metafísico de la *Confessio philosophi*. Allí, Leibniz escribe:

“Llamaré pues *necesario* a aquello cuyo opuesto implica contradicción, es decir, lo que no se puede entender claramente. [...] Son *contingentes* las cosas que no son necesarias. *Posibles* las que no es necesario que no sean. *Imposibles* las que no son

⁴⁰ Según Schepers, este concepto “moderno” de contingencia tiene su primera formulación en Juan de Salsbury, a mediados del siglo XII. Cf. Schepers 1999, pp. 51-52.

⁴¹ Cf. Poser 1969, II.

⁴² Cf. A VI, i: 466, 481; A VI, iv: 2758.

posibles. O más brevemente, es *posible* lo que puede ser entendido, o sea [...] lo que entiende claramente el que presta atención. *Imposible* es lo que no es posible. *Necesario* aquello cuyo opuesto es imposible. *Contingente* aquello cuyo opuesto es posible.” [de Olaso 112-113/A VI, iii, 126-127]

En este texto, *lo contingente* es definido simplemente como *aquello que no es necesario*, mientras que *lo posible*, en concordancia con su noción más intuitiva, es definido como *lo que no es imposible*. Surge así un segundo concepto leibniziano de *contingente*, más amplio que el primero:

“contingens”	5	<i>no necesario</i>	Incluye i) lo posible no actual, ii) lo actual no necesario y iii) lo imposible
--------------	---	---------------------	---

Este concepto lo conduce a aceptar como válida una inferencia modal según la cual todo lo imposible es contingente.⁴³ Esta inferencia no procede si se toma el concepto estrecho de contingencia.

De acuerdo a las definiciones de los conceptos modales que Leibniz establece en los *Elementa juris naturalis*, y luego en la *Confessio philosophi*, y que incluyen el concepto amplio de contingencia (C5), puede formularse el siguiente esquema:

Equivalencias de acuerdo a <i>Elementa juris naturalis</i> / <i>Confessio philosophi</i> (C5)	
Tomando \diamond como concepto modal primitivo	Tomando \square como concepto modal primitivo
<i>Es posible</i> $A \equiv \diamond A$	<i>Es necesario</i> $A \equiv \square A$
<i>Es imposible</i> $A \equiv \neg \diamond A$	<i>Es imposible</i> $A \equiv \square \neg A$
<i>Es necesario</i> $A \equiv \neg \diamond \neg A$	<i>Es posible</i> $A \equiv \neg \square \neg A$
<i>Es contingente</i> $A \equiv \diamond \neg A$	<i>Es contingente</i> $A \equiv \neg \square A$

⁴³ Cf. A VI, i, 469; Gr 605.

Esta definición de las equivalencias lógicas es la que Leibniz aplica, a partir de 1672-1673, a las nociones modales *per se* o en sentido primario. Por ende, la necesidad que aquí se define es la que él denominará (desde 1677) como “*necesidad absoluta*”.

El esquema de equivalencias correspondiente a las definiciones presentes en *Specimina Juris*, con el concepto estrecho de contingencia (C4), sería el siguiente:

Equivalencias de acuerdo a <i>Specimina Juris</i> (C4)	
Tomando \diamond como concepto modal primitivo	Tomando \square como concepto modal primitivo
<i>Es posible</i> $A \equiv \neg A \wedge \diamond A$	<i>Es necesario</i> $A \equiv \square A$
<i>Es imposible</i> $A \equiv \neg \diamond A$	<i>Es imposible</i> $A \equiv \square \neg A$
<i>Es necesario</i> $A \equiv \neg \diamond \neg A$	<i>Es posible</i> $A \equiv \neg A \wedge \neg \square \neg A$
<i>Es contingente</i> $A \equiv A \wedge \diamond \neg A$	<i>Es contingente</i> $A \equiv A \wedge \neg \square A$

Un rasgo importante se mantiene en ambas clasificaciones leibnizianas, y es que las nociones de *posibilidad* y de *contingencia* no son nunca equivalentes, sino que se definen por oposición a modalidades contrarias. En este segundo esquema, tales conceptos devienen *opuestos contrarios*.⁴⁴ A diferencia del esquema escolástico tradicional, hay para Leibniz dos claros ejes de oposición o contradicción: el eje *posibilidad-imposibilidad* y el eje *necesidad-contingencia*.

El esquema que resulta de las definiciones de las *Generales inquisitiones* es, según Poser, coincidente con el de estos dos escritos, salvo por el concepto de *contingens*, que sufre una modificación.⁴⁵ En efecto, en dicha obra Leibniz formula su *teoría del análisis infinito*, según la cual son contingentes aquellas proposiciones que no pueden ser demostradas en un análisis finito. Esto entraña una consecuencia en relación a las proposiciones que son *falsas* pero no *imposibles* (es decir, las proposiciones *posibles* del primer esquema leibniziano). En estas últimas, tampoco puede demostrarse el carácter contradictorio en un análisis finito. Por ello, Leibniz se ve conducido a distinguir entre proposiciones *contingentes verdaderas* y *contingentes falsas*, a pesar de que su propósito es

⁴⁴ Cf. Schepers 1999, p. 46.

⁴⁵ Cf. Poser 1969, p. 34.

reservar la categoría de *contingencia* para las *verdades de hecho*.⁴⁶ En consecuencia, el “*contingens*” de las *Generales inquisitiones* parece definirse de dos modos: como el concepto restringido, pero también como *no necesario y no imposible*, abarcando tanto lo posible actual (no necesario) como lo posible no actual. Esta segunda definición coincidiría, pues, con el concepto 2 aquí formulado.

Habría entonces tres conceptos de contingencia en Leibniz, en función de las tres equipolencias que establece en relación a las otras modalidades:

Proposiciones			
Verdaderas		Falsas	
Necesarias	No-necesarias	No-imposibles	Imposibles
	C 4 (<i>Specimina iuris</i>)		
	C 2 (<i>Generales inquisitiones</i>)		
	C 5 (<i>Elementa iuris naturalis – Confessio philosophi</i>)		

¿Cuál de todos estos conceptos es el que se debe tomar para el análisis de la presente investigación? Poser sostiene que el concepto estrecho de contingencia (C4) es el que Leibniz emplea la mayoría de las veces.⁴⁷ Según este autor, para Leibniz, las proposiciones contingentes son, ante todo, las proposiciones verdaderas que podrían ser falsas, y la distinción entre “*verae contingentes*” y “*falsae contingentes*” no es preservada en escritos posteriores.⁴⁸ Consecuentemente con esto, Leibniz tiende a reservar la modalidad de *posibilidad* para las proposiciones que son falsas, pero que podrían ser verdaderas, puesto que no son imposibles. Esta indicación de Poser es importante y valiosa. Cuando Leibniz analiza la diferencia entre *lo necesario y lo contingente*, lo hace con miras a esclarecer el estatuto modal de las *verdades de hecho*, es decir, con el fin de elucidar el modo en que existen las cosas *actuales*. Así lo hace, por ejemplo, en la *Confessio philosophi*, donde intenta argumentar que la serie de las cosas creadas es contingente, aun cuando sea consecuencia necesaria de la existencia de Dios. Este mismo criterio, que reserva la categoría de *contingens* para la *verdad* no necesaria, debe ser aplicado a la tesis

⁴⁶ Cf. A VI, iv, 758, § 61; Poser 1969, pp. 32-34.

⁴⁷ Cf. Poser 1969, pp. 32-33.

⁴⁸ Cf. Poser 1969, pp. 30-31.

de la elección divina de lo óptimo. Cuando reflexiona sobre su carácter modal, Leibniz no pone en duda la *verdad* de dicha tesis; lo que está en discusión es *el modo de ser verdadero* de tal proposición, si se trata de una *verdad* necesaria o no necesaria. Poco sentido tendría la discusión si se tratara de una proposición falsa; en tal caso, correspondería más bien discutir en torno a su *posibilidad* o *imposibilidad*.

Así pues, en este trabajo se tomará, siguiendo a Poser, el concepto restringido (C4) del término “*contingens*” como concepto leibniziano fundamental, por ser el concepto con el cual cobra sentido el problema modal en torno a la tesis *T*. Eventualmente, se indicará si se emplea uno u otro de los restantes conceptos del término aquí distinguidos (C2 o C5).

4. Planteo preliminar del problema

El problema modal en torno a la tesis de la elección divina es, *prima facie*, sencillo: asumiendo que se trata de una proposición incuestionablemente verdadera, lo que se intenta determinar es el estatuto modal de esta verdad. El problema puede formularse del siguiente modo:

o bien T es absolutamente necesaria, o bien T es contingente.

Esta *disyunción* es de carácter *excluyente*, si se la considera desde el punto de vista de las definiciones de *Specimina Juris*, que incluyen el concepto estrecho (C4), dado que se trata de una proposición *verdadera*. Si se emplean las definiciones que contienen el concepto amplio, la *disyunción* es *excluyente per se*.

Volvamos al cuadro de equipolencias de *Specimina Juris*, que contiene el concepto estrecho de contingencia (C4). Si se atiende a las definiciones que toman al concepto de *posibilidad* (\diamond) como primitivo, puede verse que allí la *contingencia* de una proposición implica lógicamente la *posibilidad* de la proposición *contraria* (aquí entenderemos por “*contraria*” la negación de tal proposición). En el cuadro de equipolencias de la *Confessio philosophi* (que contiene C5), esta relación es más fuerte aun, ya que constituye la definición misma de *lo contingente*. En tal sentido, la noción de *contingencia* implica

siempre, para Leibniz, la *posibilidad de lo contrario*, de modo que si una proposición es contingente, su negación es *posible*.

Esto tiene una consecuencia importante en relación al problema del carácter modal de la elección divina de lo óptimo, y es que dicho problema consiste, en última instancia, en esclarecer si la negación de *T* es *posible* o es *imposible*. Si se diera lo primero, la tesis *T* sería *contingente*, y si se diera lo segundo, sería *necesaria*. El planteo preliminar del problema puede entonces reformularse del siguiente modo:

o bien $\neg T$ es imposible, o bien $\neg T$ es posible.

Este planteo conduce a la necesidad de clarificar cuál es la proposición contraria a *T* (es decir, $\neg T$).

Un análisis de la evidencia textual disponible revela que, cuando Leibniz piensa en *lo contrario* a la verdad de la tesis *T*, piensa en una elección divina efectiva que recaer sobre una opción distinta a la más perfecta. Así puede verse en dos pasajes importantes, el primero de un manuscrito de 1680-1684, y el segundo de una a Coste carta de 1707. En ellos, Leibniz escribe:

“Pero preguntarás si lo contrario [a la proposición “*Dios quiere lo más perfecto*”] implica contradicción, esto es, que Dios elija aquello que no es lo más perfecto.” [A VI, iv, 1454 (18-19)]

“Sin embargo, yo veo que hay personas que se imaginan que uno se determina a veces por la opción menos valorada, y que Dios elige a veces el menor bien, todo considerado (...)” [G III, 402]

En este sentido, lo que la tesis leibniziana excluye, con toda claridad y precisión, es la situación *iii*, es decir, el caso en que Dios elige *lo peor* (algo que es *peor* que lo más perfecto). Y como en su metafísica solamente hay un elemento óptimo, la situación *iv* (cuando Dios elige algo y no elige lo óptimo) resulta equivalente a la situación *iii*.

La reconstrucción aquí formulada de la tesis resulta adecuada a esta interpretación leibniziana. En efecto, la versión regimentada de T constituye una proposición condicional, de modo que su negación es equivalente a una proposición que afirma el antecedente y niega el consecuente. En términos esquemáticos:

$$\neg T: \neg (\exists y \text{ Dios elige } y \rightarrow \forall x (x \text{ es } \acute{o}ptimo \leftrightarrow \text{Dios elige } x))$$

lo cual es equivalente a

$$\neg T: \exists y \text{ Dios elige } y \wedge \neg \forall x (x \text{ es } \acute{o}ptimo \leftrightarrow \text{Dios elige } x)$$

Ahora bien, en sus escritos lógicos enmarcados en el proyecto de la *característica* y orientados al desarrollo del cálculo, Leibniz acepta las relaciones lógicas establecidas por el cuadrado tradicional de las proposiciones categóricas, como puede verse en las *Generales inquisitiones*.⁴⁹ Ello implica que, si el consecuente de T es una proposición universal afirmativa, su negación es equivalente a una proposición particular negativa. A su vez, como el cuantificador universal alcanza a un bicondicional, la proposición existencial debería contener una disyunción cuyos miembros afirmen las dos posibilidades excluidas por aquel bicondicional: o algo es lo óptimo y Dios no lo elige, o algo no es lo óptimo pero Dios lo elige. Sin embargo, como se dijo, ambos disyuntos resultan equivalentes en la metafísica de Leibniz, por lo cual se empleará aquí el que refleja más claramente su propia caracterización (y que coincide con la situación *iii*). Así tenemos:

$$\neg T: \exists y \text{ Dios elige } y \wedge \exists x (\neg x \text{ es } \acute{o}ptimo \wedge \text{Dios elige } x)$$

Y esta proposición, finalmente, incluye una redundancia, por lo cual puede reducirse al segundo miembro de la conjunción sin pérdida de significado:

$$\neg T: \exists x (\neg x \text{ es } \acute{o}ptimo \wedge \text{Dios elige } x)$$

Lo que afirma $\neg T$, en la interpretación formulada desde el marco conceptual de la lógica de predicados actual, es que Dios elige algo, pero elige una alternativa posible que es *menos perfecta* o *peor* que la opción óptima. En otras palabras, hay al menos una situación

⁴⁹ Cf. A VI, iv, 787, §199. También en los escritos lógicos de 1679 (por ejemplo en A VI, iv, 198-199) y en *Difficultates quaedam logicae* (cf. G VII, 212, donde Leibniz restringe la validez de las “leyes de oposición” a la región de las ideas).

en la que Dios elige aquello que no es lo más perfecto. Esta proposición es incuestionablemente falsa, a los ojos de Leibniz. Sin embargo, lo que en discusión es su carácter modal, es decir, si ella es *posible* o es *imposible*.

De acuerdo con este análisis, lo que está en juego en el problema aquí indagado es determinar si es *posible*, para Dios, elegir una opción distinta a la mejor de las opciones disponibles en alguna situación de elección. La *posibilidad* o *imposibilidad* de $\neg T$ remite, pues, a lo que Dios *puede* o *no puede* hacer o decidir. Esto, para Leibniz, implica una problemática metafísica más profunda, que involucra su concepción de la voluntad y de la noción de *libertad*. Se trata de esclarecer si es *posible*, para el Dios leibniziano, elegir *sub ratione mali*.

5. La metafísica modal de Leibniz

La *lógica modal* constituye una herramienta esencial para la comprensión de las relaciones formales entre los modalizadores y para el esclarecimiento de las reglas básicas de la inferencia modal. Sin embargo, ella parte de la asunción de ciertos conceptos u operadores modales como *primitivos*, sin brindarnos ningún tipo de información acerca de la significación de esos conceptos. La completa elucidación del problema modal referido a *T* requiere, pues, indagar qué respuestas ofreció Leibniz a la cuestión más enigmática de toda *teoría modal*, a saber, aquella relativa al *significado* de los conceptos modales.

El contenido *material* (ya no meramente *formal*) de los conceptos modales sólo puede obtenerse a partir de los distintos *dominios de objetos* a los que tales conceptos se aplican, o más bien, a partir de ciertos *rasgos* de esos *objetos* (los *modalizanda*). Actualmente suelen distinguirse distintas clases o diversos géneros de *modalidades*: se diferencian las modalidades *epistémicas*, las *doxásticas*, las *temporales*, las *deónticas* y, por cierto, las modalidades *aléticas*. Estas últimas están relacionadas con el empleo de los términos “necesariamente” y “posiblemente”.⁵⁰ Según el dominio específico de aplicación y la significación que se asignen a tales términos, las modalidades resultantes pueden caracterizarse como puramente *lógicas*, como *conceptuales*, como *físicas* o como

⁵⁰ Garson 2006, pp. 1-2.

metafísicas.⁵¹ La época de Leibniz era ajena a tales distinciones, y ello puede suscitar confusión en nuestros intentos por comprender la naturaleza precisa de los conceptos modales en juego. Conviene, por ello, trazar algunas coordenadas contextuales.

El interés jurídico de Leibniz por las modalidades estaba centrado en el plano formal, en la *lógica* modal. Ella constituía, a sus ojos, un instrumento eficaz para clarificar nociones de índole ético-jurídica, e incluso para formular algunas inferencias en ese ámbito.⁵² Por el contrario, el interés leibniziano por esclarecer la significación de los conceptos modales procedía de un ámbito muy distinto. Como ha señalado Robert Sleigh, en el contexto intelectual germano del siglo XVII, el tema general de la dependencia de las criaturas respecto de Dios, la predestinación, la providencia y la justicia divina, configuraba el difícil tablero para la reflexión que oponía la libertad a la predeterminación de los actos humanos.⁵³ En tal sentido, una lectura cuidadosa de los escritos leibnizianos, de juventud tanto como de madurez, revela que el problema de *conciliar* la libertad humana con la omnipotencia y la omnisciencia divinas constituyó el terreno teórico y problemático en el cual cobraba sentido, para él, la tarea de clarificar los conceptos de *necesidad*, *posibilidad* y *contingencia*. Prueba de ello son los diversos escritos en los que Leibniz señala la importancia primordial de tal cuestión. Así lo escribe en un texto de 1686-1687:

“Entre todas las cuestiones que se vienen discutiendo una vez establecida la existencia de la providencia, ninguna se ha extendido tanto a través de credos y naciones, ni puede llegar a ser más debatida en la vida humana, que la relativa a la libertad, el destino y la gracia de Dios, así como a esos aspectos concomitantes que afectan a las inquietudes de la virtud y la piedad de las almas.” [Roldán 77 / A VI, iv, 1595]

⁵¹ Cf. Vaidya 2011.

⁵² Cf. A VI, i, 468-474; Esquisabel 2011.

⁵³ Cf. Sleigh 1990, p. 30.

Esta misma idea aparece en escritos de diversas épocas, desde 1671.⁵⁴ Leibniz dice claramente que este problema es el que acarrea más riesgo,⁵⁵ y que tiene una gran importancia en relación a la conducta en la vida.⁵⁶

La discusión en torno a la compatibilidad entre contingencia y presciencia divina había cobrado un renovado interés en la escolástica renacentista, en el contexto de los debates suscitados por la Reforma, tanto entre católicos como entre protestantes. En especial a partir de la obra de Luis de Molina (1535-1600), defensor de la concepción de la *libertad* como *indiferencia de equilibrio* y de la llamada *ciencia media*, la problemática de la libertad y la predestinación adquirió un lugar central en el debate teológico-filosófico.⁵⁷

A través de la búsqueda de respuestas consistentes a las objeciones contra la predestinación, Leibniz es conducido a diseñar una metafísica capaz de preservar los atributos divinos tradicionales sin erradicar el espacio teórico para la libertad humana. Las líneas matrices de esa metafísica responden a la demanda de una *razón última de todas las cosas*, que debe constituir, además, una *razón suficiente*. Como se verá, esta demanda permite a Leibniz construir una respuesta filosófica en la que el *fundamento metafísico* de todas las cosas sólo puede ser un *Dios personal*, en concordancia con una visión *teísta*. Ahora bien, tal fundamento ha de explicar por qué las cosas *son*, y por qué *son del modo en que son* y no de *otro*. Ello supone que las cosas *podían haber sido de otro modo*. ¿Cómo concibe Leibniz esta noción de *posibilidad*?

Como sugiere Hans Poser, Leibniz hereda y reformula el concepto de *posibilidad* proveniente de Duns Escoto. Tal concepto era de naturaleza enteramente *lógica*, el “*possibile logicum*” escolástico, y se definía por la no inclusión de contradicción en un término.⁵⁸ Para Leibniz, todo lo existente requiere de una *razón suficiente* porque *lo contrario* no implica contradicción (por lo cual, *podía* haber existido). Ahora bien, a diferencia de la concepción de Duns Escoto, las infinitas *posibilidades* necesitan residir en

⁵⁴ Cf. A VI, i, 537; A VI, iv, 1406 y 1653.

⁵⁵ Cf. A VI, i, 537.

⁵⁶ Cf. A VI, iv, 1406; G VI, 29.

⁵⁷ Ella constituyó el eje central de la polémica *de auxiliis*, entre 1598 y 1607. Cf. Kremer & Latzer 2001, pp. 7 y 8.

⁵⁸ Cf. Poser 1969, p. 26; A VI, i, 514.

un ser que existe actualmente para tener alguna realidad, por lo cual tienen el fundamento de su realidad en Dios.

En este sentido, *lo posible* es ontológicamente anterior a *lo actual*. Su modo de ser es la subsistencia en el entendimiento divino. Dios, al ser omnisciente, concibe todo lo que puede ser concebido por un entendimiento infinito, es decir, todo lo que no implica contradicción. Estas *ideas* expresan las *esencias* de todo lo concebible, y tales esencias fundan verdades ontológicas sobre las cosas existentes, ya que sólo puede existir lo que puede ser concebido sin contradicción, es decir, lo que posee una esencia. Tal es la concepción que Leibniz explicita parcialmente en diversos textos.⁵⁹ Por ello, es comprensible que en sus escritos lógicos reserve el término “*ens*” para las puras esencias o cosas posibles, independientemente de que sean o no actualizadas.

Así, el concepto modal de *posibilidad* es definido a partir de un *rasgo lógico* de carácter *formal, sintáctico*: la consistencia lógica. Ella conduce a una caracterización lógica de todas las modalidades, la cual resulta del sistema de equipolencias: *imposible* será aquello que implica contradicción; *necesario*, aquello cuya negación es contradictoria, y *contingente*, aquello cuya negación es lógicamente consistente. Como señala Poser, esta definición de *posibilidad* le permite a Leibniz abarcar todos los dominios de *modalizanda*,⁶⁰ lo cual puede explicarse teniendo en cuenta que su ámbito de aplicación primario es el conjunto de las *ideas* del entendimiento divino. En tal sentido, las *cosas posibles* serán aquellas que, *por su propia naturaleza*, sean lógicamente consistentes y subsistan, como tales, en la mente divina.

Esta noción de *posibilidad* se encuentra en Leibniz ya en 1668,⁶¹ y es empleada hacia 1670-1671, en *Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen*.⁶² Sin embargo, esta caracterización *lógica* de las modalidades no es la única que Leibniz ofrece.

⁵⁹ Cf. por ejemplo A VI, iv, 1445, 1447; Gr 390.

⁶⁰ Cf. Poser 1969, pp. 7-8.

⁶¹ Cf. A VI, i, 518.

⁶² Cf. A VI, i, 540.

En la misma época de este último escrito, en los *Elementa iuris naturalis*, Leibniz formula una caracterización de las nociones modales según tres puntos de vista distintos: i) un punto de vista ontológico, referido a los estados de cosas, ii) un punto de vista semántico, basado en una concepción frecuentista de la verdad, y iii) una perspectiva epistémica, basada en la idea (de inspiración cartesiana) de una “comprensión clara y distinta”.⁶³ Tal caracterización puede reconstruirse del siguiente modo:

<p>“Necessarium” aquello que i) no puede no suceder ii) en ningún caso no es verdadero iii) su opuesto no se entiende clara y distintamente</p>	<p>“Impossibile” aquello que i) no puede suceder ii) en ningún caso es verdadero iii) no se entiende clara y distintamente</p>
<p>“Possibile” aquello que i) puede suceder ii) en algún caso es verdadero iii) se entiende clara y distintamente</p>	<p>“Contingens” aquello que i) puede no suceder ii) en algún caso no es verdadero iii) su opuesto se entiende clara y distintamente</p>

En los *Elementa*, sin embargo, Leibniz no profundiza en el análisis de la significación específica de las nociones modales. Por el contrario, su interés está centrado en esclarecer las equipolencias entre ellas, y en trasladarlas al terreno de las modalidades deónticas o ético-jurídicas.

Es la *Confessio philosophi*, en mi interpretación, la que ofrece algunas aclaraciones importantes en torno a la *metafísica modal* que Leibniz tiene en mente. Allí, Leibniz revela, a partir de ejemplos puntuales, cuáles son los *dominios* a los que cabe aplicar las nociones modales, y también, cuáles son los *rasgos definitorios* de las mismas. Estos rasgos son claramente expresados en las formulaciones ya citadas:

⁶³ Cf. A VI, i, 466 y 481; A VI, ii, 528. Cf. Esquisabel (2011, pp. 8-9).

“Llamaré pues *necesario* a aquello cuyo opuesto implica contradicción, es decir, lo que no se puede entender claramente.” [A VI, iii, 126]

“O más brevemente, es *posible* lo que puede ser entendido, o sea [...] lo que entiende claramente el que presta atención.” [A VI, iii, 127]

En estos pasajes, Leibniz apela a dos rasgos o características de los *modalizanda* que, para él, parecen ser complementarios: la *consistencia* o *contradictoria* lógica interna (rasgo *lógico*) y la *cognosibilidad* o *concebibilidad* de modo claro (rasgo *epistémico*). El contexto de estos pasajes no aporta mucha luz en torno a la relación entre estos dos rasgos, ni a cuál de ellos tendría prioridad. Una interpretación viable, que surge de otras formulaciones leibnizianas, es que la consistencia lógica sería la condición para que un *modalizandum* sea, “*per se*”, concebible de modo claro.⁶⁴

La conversación de Leibniz con Niels Stensen, a fines de 1677, y los agregados de esa época al manuscrito de la *Confessio philosophi*, completan esta explicación del significado de las nociones modales, introduciendo explícitamente lo que puede caracterizarse como la teoría leibniziana de las *modalidades per se*.⁶⁵ Dicha teoría distingue entre una *necesidad absoluta*, aquella cuyo contrario implica contradicción en su propia *idea* o *esencia* (según la propia terminología leibniziana), y una *necesidad hipotética*, que es la necesidad de aquello que es *consecuencia* de otra cosa (una *hipótesis*), pero cuyo contrario es *posible per se*.⁶⁶ Leibniz identificará, en ocasiones, a la primera con la *necesidad del consecuente*, y a la segunda con la *necesidad de la consecuencia*, según otra distinción tradicional.⁶⁷ Como se verá, la *necessitas consequentiae* recaía sobre un condicional (“A entonces B” es necesario), mientras que la *necessitas consequentis*, a la que Leibniz asocia con la *necesidad absoluta*, recaía sobre el consecuente de un condicional (si “A” es verdadero, entonces “B” es necesario).⁶⁸

⁶⁴ Cf. A VI, iv, 1447; Gr 390.

⁶⁵ Esta denominación sigue la terminología empleada por Robert Sleight. Cf. Sl xxv-xxvi.

⁶⁶ Cf. A VI, iii, 127-128; A VI, iv, 1377-1378.

⁶⁷ Cf. A VI, iv, 1652; G III, 400; G VI, 380. Cf. Adams 1994, p. 16.

⁶⁸ Cf. Adams 1994, p. 16.

Cabe preguntar ahora: ¿cuál es el *dominio* de *modalizanda* correspondiente a estas definiciones? En la *Confessio philosophi*, pueden encontrarse diversos *modalizanda*: i) *las proposiciones* o *las verdades* en general (por ejemplo, que tres veces tres sea nueve); ii) *los eventos* o estados de cosas (que yo hable o peque); iii) *las cosas existentes*, o más bien, *la existencia* de ciertas cosas posibles en su propia esencia (cuyo caso paradigmático es Dios); iv) en general, *las ideas* o *esencias* de las cosas.⁶⁹ De todos estos dominios de objetos cabe predicar los términos modales. Esta pluralidad de *modalizanda* introduce cierta dificultad a la hora de desentrañar la significación de dichos términos, y Leibniz ofrece pocas precisiones para allanar nuestra indagación. Si se acepta la interpretación aquí propuesta, según la cual las modalidades leibnizianas tienen un significado válido para el análisis metafísico, debe reconocerse que ellas modalizan de modo primario las *ideas* o *nociones* contenidas en el entendimiento divino. Este supuesto es necesario para atribuirles una aplicabilidad universal, dado que las relaciones entre las nociones fundan la verdad que se expresa en las proposiciones.

Otra de las dificultades que se plantean en este punto tiene que ver con que, en diversos escritos, en especial entre 1680 y 1686, Leibniz parece ofrecer explicaciones diferentes acerca de cuál es el rasgo que permite definir a los conceptos modales. Un ejemplo de ello se encuentra en el *Discurso de metafísica*, en el que Leibniz distingue a las verdades necesarias respecto de las contingentes a partir del *tipo de conexión* o *consecución* entre sujeto y predicado. Tal diferencia, a su vez, remite a otra, que es la de las nociones que dependen solamente del entendimiento divino y aquellas que dependen también de decretos de su voluntad.⁷⁰ Esta línea argumental es la que Leibniz sigue, también, en la correspondencia con Arnauld.⁷¹ Esta diversidad explicativa refleja, según creo, las dificultades que Leibniz debió enfrentar para fundamentar la distinción entre *lo necesario* y *lo contingente*, desde una metafísica que había pasado a definir el concepto de *verdad* en términos de la *inclusión conceptual* del predicado en el sujeto, y en la que se postulaba la existencia de una *noción completa* en la mente divina para cada sustancia existente.

⁶⁹ Cf. A VI, iii, 126-128.

⁷⁰ Cf. G IV, 437-438.

⁷¹ Cf. G II, 48-51.

Hacia 1686, la teoría del análisis infinito aportó la vía de respuesta que Leibniz siguió considerando como definitiva por el resto de su vida. En las *Generales inquisitiones*, como se sabe, Leibniz sostuvo que, en las proposiciones existenciales o *verdades de hecho*, el análisis requerido para demostrar la inclusión del predicado en el sujeto es *infinito*, por lo cual tales proposiciones resultan *indemostrables* en un número finito de pasos.⁷² Las proposiciones necesarias, por el contrario, eran demostrables en un análisis finito.

Como señala Poser, esta doctrina leibniziana constituye un aporte novedoso y original en el ámbito de la reflexión modal.⁷³ Con ella, el rasgo definatorio fundamental de las nociones modales, o al menos de la *contingencia*, pasa a residir en un *tipo de prueba*. Toda verdad se basa en la inclusión de la noción del predicado en la noción del sujeto. Ahora bien, esa inclusión puede ser demostrable en un número finito de pasos (en cuyo caso la verdad será *absolutamente necesaria*), o puede no ser demostrable, por requerir una prueba que se aproxima indefinidamente a la proposición idéntica pero nunca la alcanza, sino que *converge* en ella (en cuyo caso la verdad será *contingente*).

Este nuevo rasgo definatorio para la contingencia implica que el dominio de *modalizanda* correspondiente es el de las *proposiciones*. Ahora bien, ello remite nuevamente a los *conceptos*, que son siempre *expresados* por los términos.

En su metafísica de madurez, Leibniz parece conjugar sin dificultades estos rasgos definatorios de las nociones modales, en especial, los de *consistencia lógica interna* (de la *noción o idea*) y *demostrabilidad* o *tipo de prueba* (de la *proposición*). Así, en 1706, afirma que no reconoce como *necesaria* ninguna proposición “que no pueda ser demostrada por una reducción a aquello de lo cual lo contrario implica contradicción”.⁷⁴

De acuerdo con este análisis, el problema modal en torno a la tesis de la elección divina de lo óptimo (para el Leibniz de madurez) parece reducirse a la siguiente cuestión: la proposición “Dios elige lo mejor”, ¿es *demostrable* en una prueba finita o requiere, más bien, un *análisis infinito* para mostrar la inclusión del predicado en el sujeto? En otras

⁷² Cf. A VI, iv, 758, 763 y 776-777. Cf. también A VI, iv, 1515-1516.

⁷³ Cf. Poser 1969, p. 29.

⁷⁴ Cf. Gr 493.

palabras, la negación de dicha proposición, ¿implica una contradicción *demostrable* (en una prueba finita) o no?

6. Los modos *de dicto* / *de re* en el abordaje leibniziano: las dos versiones de *T*

Sin embargo, puede plantearse aun otra cuestión, con el propósito de esclarecer qué es lo que está en juego en el problema aquí abordado: ¿se trata del *modo de ser verdadero* de una *proposición* (tomada en su significación integral), o se trata más bien del *modo* en que un predicado se atribuye a un sujeto? Esta dualidad de enfoques corresponde a la distinción entre aserciones modales *in sensu composito* (*de dicto*) y aserciones modales *in sensu diviso* (*de re*), introducida en la lógica medieval por Pedro Abelardo.⁷⁵ Hacia 1705-1706, el mismo Leibniz sintió la necesidad de diferenciar estos dos modos de abordaje del carácter modal de *T*.

En sus notas sobre Bayle de 1706, Leibniz propone una distinción entre dos formas de entender la atribución de *necesidad* a *T*, que responden a dos formulaciones distintas de la misma proposición:

Modalidad tradicional	Formulación de Leibniz
<i>de dicto</i>	" <i>Deus vult melius</i> " <i>necessario</i>
<i>de re</i>	<i>Deus necessario vult melius</i>

En este escrito, Leibniz acepta, además, que cada formulación tiene un valor de verdad diferente: la versión *de dicto* es verdadera, mientras que la versión *de re* es falsa.

Como recuerda Simo Knuuttila,⁷⁶ en sus obras *Dialectica* y *Logica Ingredientibus*, Pedro Abelardo analiza un argumento de Cicerón discutido por San Agustín, según el cual la posibilidad de que las cosas sean distintas a como Dios las prevé implicaría la posibilidad de error en la omnisciencia divina. Allí aplica Abelardo su distinción entre aserciones modales *de sensu composito* y *de re* al análisis de la siguiente proposición:

⁷⁵ Cf. Knuuttila 2008, pp. 520-521, 533-535; Langerlund 2012.

⁷⁶ Cf. Knuuttila 2008, pp. 520-521.

“Una cosa puede ser de otro modo a como Dios conoce que es”.

Abelardo sostiene que, cuando la proposición es interpretada como afirmación *de sensu*, es falsa. Ello se debe a que la significación integral o “compuesta” es la que surge cuando se toman conjuntamente (o de modo compuesto) el sujeto y el predicado. Por ende, esto implicaría afirmar que una cosa (tal como Dios la conoce) puede ser distinta a como Dios ya conoce que es. Aquí, como se ve, la *composición* del sujeto y el predicado resulta absurda. Por el contrario, cuando la proposición es interpretada como aserción *de re*, resulta verdadera. Ello se debe a que, ahora, no se toma en cuenta la significación que resulta de la composición entre sujeto y predicado, sino que ambos se toman *en sentido dividido* (ya que el verbo divide la proposición en dos partes), y lo que se considera es si la *cosa (res)* denotada por el sujeto *puede* o no ser de otro modo (esto es, de un modo distinto a aquel en que Dios la conoce). Ello ciertamente es posible. Sin embargo, como señala Abelardo, en tal caso el consecuente (“Dios puede errar”) no se seguiría, ya que Dios concebiría de otro modo a la cosa. Así, para Abelardo, la verdad del sentido *de dicto* salva la infalibilidad de Dios, mientras que la falsedad del sentido *de re* expresa la libertad de Dios y la contingencia metafísica del futuro.

En las notas contra Bayle, Leibniz propone un análisis similar de la proposición “Dios elige lo mejor”. En la distinción leibniziana de las versiones *de dicto / de re*, adquiere una importancia central el modo en que el *objeto* de la elección es referido. Ello puede verse en que Leibniz elabora su análisis formulando proposiciones en voz pasiva referidas al objeto. Para la interpretación *de dicto*, Leibniz propone la siguiente equivalencia: “esto que es lo mejor es elegido”.⁷⁷ De acuerdo con esto, bajo la lectura *de dicto*, el significado global de la tesis sería que *aquello-que-es-óptimo, en tanto que óptimo*, es elegido. Para la verdad de la interpretación *de re*, por el contrario, Leibniz propone como *condición necesaria* que la proposición “esto es lo mejor” sea *necesaria* cuando refiere a la opción elegida por Dios.⁷⁸ Esto implica, como se verá, que bajo la lectura leibniziana *de re*, la tesis *T* (modalizada) afirma que es necesario que Dios elija *esto* (donde “esto” designa de modo directo o rígido a aquel objeto sobre el cual recae la elección).

⁷⁷ Cf. Gr 493.

⁷⁸ Cf. *Idem*.

La tentación de salvar la contingencia de la tesis mediante la contingencia del *objeto* elegido está presente desde los primeros planteos leibnizianos del problema modal en torno a *T*. Ello puede notarse, por ejemplo, en que Leibniz sostendrá una y otra vez que la *condición suficiente* para resguardar la *contingencia* de *T* reside en garantizar no la *posibilidad* de la elección divina de un objeto menos perfecto, sino más bien, la *posibilidad* de *aquello* que Dios no elige. Leibniz insistirá en que la sola existencia de opciones alternativas, para Dios, alcanza para concluir que su elección (de lo óptimo) no ha sido necesaria, y que con ello se salva la libertad divina.

Con esta estrategia argumental, sin embargo, Leibniz termina diferenciando dos cuestiones que parecían quedar confundidas en sus días juveniles de ingenuo apego a la verdad de *T*: una es la cuestión referida a la modalidad de *la proposición* “Dios elige lo mejor”, mientras que otra es la cuestión referida a la modalidad de *la elección efectiva* que Dios ha realizado. Estas dos cuestiones quedarán inevitablemente divorciadas en el análisis del Leibniz maduro.

Para Simo Knuuttila, la diferencia atribuida por Abelardo a las aserciones modales *de sensu* y *de re* puede explicarse del siguiente modo: las aserciones *de sensu* (*de dicto*) afirman que un sujeto tiene un predicado *modalmente* (*posiblemente*, etc.) junto con todas las descripciones del sujeto mencionadas en la proposición; en cambio, las aserciones *de re* no implican esta combinación, sino que modalizan la atribución del predicado a *ese* sujeto (independientemente de sus otras descripciones).⁷⁹ Esta explicación puede considerarse correcta en términos actuales.⁸⁰ Ella pone de manifiesto que la diferencia semántica entre enunciados modales *de dicto* / *de re* tiene que ver con el modo en que un sujeto es referido cuando se le atribuye un predicado, a saber: si se lo refiere bajo alguna descripción o bien haciendo abstracción de toda descripción.⁸¹

⁷⁹ Cf. Knuuttila 2008, p. 534.

⁸⁰ Un ejemplo interesante de ello es la proposición que formula Orayen, “Posiblemente, todos los estudiantes que llegaron tarde a la clase llegaron temprano a la misma”, la cual es verdadera en su significación *de re*, pero falsa en su significación *de dicto*. Cf. Orayen 1995, p. 297.

⁸¹ En términos kripkeanos, esta diferencia implicaría la distinción entre referir a individuos de modo indirecto o *no rígido*, por un lado, y de modo directo o *rígido*, por otro. Kripke ha definido a los *designadores rígidos* como aquellos términos que designan al mismo objeto en todos los mundos posibles en que tal objeto existe. Cf. Garson 2006, pp. 260-261.

7. *Voluntad y libertad en Leibniz: la imposibilidad de querer sub ratione mali y la necesidad moral*

El problema de la *libertad* era, desde la Reforma, uno de los tópicos más fuertemente debatidos en el contexto escolástico, tanto católico como protestante. Para los pensadores medievales y la mayoría de los primeros modernos, toda elección era resultado de la intervención de dos facultades: el *entendimiento* y la *voluntad*. El fin propio del entendimiento era *la verdad*, y su rol, ponderar el valor de las opciones disponibles para la elección. El fin propio de la voluntad era *el bien*, y su rol, inclinar y elegir la posibilidad considerada por el entendimiento como *más perfecta*. Todo el desacuerdo residía en cómo debía explicarse la relación precisa entre entendimiento y voluntad. Tal relación estaba en el corazón de las divergencias que enfrentaban a jesuitas y dominicanos, entre los católicos, y también animaba divisiones en el lado protestante (por ejemplo, entre reformados y arminianos).⁸²

La reflexión de Leibniz partía de un tablero dividido en tres posiciones diferentes, según Michael Murray. El debate sobre la libertad en los siglos XVI y XVII oponía a los defensores de una postura *intelectualista* y a los teólogos innovadores que atribuían a la voluntad una *indifferentia aequilibri*, a quienes suele caracterizarse como *voluntaristas*. Entre estos últimos, sobresalía la figura célebre de Luis de Molina, que introdujo la noción de la *ciencia media*. La divergencia se centraba, según Murray, en dos cuestiones. La primera de ellas residía en lo que se denominaba como “el último juicio del entendimiento práctico”. Para los intelectualistas, tal juicio era “último” en virtud de una operación del entendimiento. La voluntad, afirmaban, había sido creada por Dios como un *apetito racional*, determinado a seguir lo que el entendimiento considera como *bueno*.⁸³ Por el contrario, para los defensores de la *indiferencia de equilibrio*, este juicio era “último” en virtud de una operación de la voluntad, cuya *indiferencia* respecto de la consideración del bien garantizaba su libertad respecto de toda determinación intelectual.

⁸² Cf. Davidson 2005, p. 235.

⁸³ Cf. Davidson 2005, p. 236.

El segundo punto de desacuerdo se vinculaba con el sentido en el cual cabe afirmar que un agente *puede actuar de otro modo*.⁸⁴ Sobre este punto, los intelectualistas sostenían que la voluntad no puede evitar la elección y la acción una vez que son dadas *todas* las condiciones para la elección, puesto que una de esas condiciones es justamente el último juicio práctico, establecido por el entendimiento.⁸⁵ En tal sentido, la acción *acrática* resulta conceptualmente imposible: no se puede querer el mal *sub ratione mali*, ya que todo pecado es precedido por un error cognitivo (acerca de *cuál* es el verdadero *bien*).⁸⁶ Para los partidarios de la *indiferencia*, en cambio, la posibilidad de obrar de otro modo estaba garantizada por la naturaleza misma de la voluntad, que poseía la capacidad de actuar o no actuar dados todos los *requisitos* para actuar.

Murray sostiene que hacia fines del siglo XVI, y con el propósito de evitar la estricta *determinación causal* que el enfoque intelectualista atribuía a la relación entre motivos y elección, dos teólogos jesuitas, Diego Ruiz de Montoya (1562-1632) y Diego Granado (1571-1632), desarrollaron la propuesta que él denomina como *necesitarismo moral*. Dicha propuesta se basa en la invención de un concepto, el de “*necesidad moral*”, para caracterizar el *tipo de modalidad* que rige la relación entre la consideración intelectual de las razones y la elección resultante de la voluntad.⁸⁷ La *necesidad moral*, para estos autores, se explicaba mediante una apropiación de lo que Murray denomina como “la estrategia de la inclinación”, presente ya en Tomás de Aquino. Según tal estrategia, la voluntad está determinada naturalmente hacia el *bien*, pero el *sumo bien* es solamente Dios, al cual los seres humanos no acceden plenamente en su vida terrenal. Los únicos bienes que los hombres pueden alcanzar son bienes particulares, limitados. Por ende, la voluntad no está *determinada* hacia ellos, sino solamente *inclinada*. Esto garantiza, en definitiva, que la voluntad sea conducida hacia los bienes particulares de modo *contingente*.⁸⁸ Es importante notar que Ruiz de Montoya y Granado también atribuían esta *necesidad moral* a la voluntad

⁸⁴ Cf. Murray 1996, pp. 30-31.

⁸⁵ Cf. Murray 1996, p. 32.

⁸⁶ Cf. Davidson 2005, pp. 234 y 236.

⁸⁷ Cf. Murray 1996, pp. 37-38.

⁸⁸ Cf. Murray 1996, pp. 28-29.

divina, a la elección divina de lo mejor.⁸⁹ Esto mismo haría Leibniz en los escritos de su último decenio de vida.

Leibniz ciertamente conoció las ideas de Ruiz de Montoya, Granado y sus seguidores, como él mismo reconoce, y como es evidente por su temprana apropiación del concepto de *necesidad moral*.⁹⁰ Sin embargo, como se verá, tal concepto es empleado, en los escritos juveniles, en un contexto esencialmente ético-jurídico y no metafísico. Por el contrario, Leibniz se ubica, desde el comienzo de su reflexión filosófica, del lado *intelectualista*. Para él, una voluntad *indiferente*, que no tuviera al *bien* como su objeto, sería incomprensible y hasta “monstruosa”.⁹¹ Esta concepción parece volverse más fuerte aún en escritos de la segunda mitad de la década de 1670, como los *Elementa de vera pietatis*, en los que Leibniz afirma sin más que la tendencia al bien pertenece a la definición misma de la voluntad, y que nadie quiere lo malo “*sub ratione mali*”.⁹²

En tal sentido, la orientación hacia el bien parece expresar una verdad *esencial*, *necesaria*. Leibniz vincula esta concepción de la voluntad a la doctrina de la *imitatio Dei*. En este punto, aun cuando era luterano, Leibniz se diferencia claramente de Lutero, e incluso de San Agustín, quienes sostenían que la voluntad humana está corrompida por el pecado original y es completamente esclava. Para Leibniz, por el contrario, nuestra razón y nuestra voluntad no dejan de ser *vestigios de Dios* en nosotros, semejantes a los atributos divinos (aunque limitados).⁹³

La importancia de la teoría leibniziana de la voluntad es, a mi juicio, decisiva para la presente investigación. Esto se debe a que dicha teoría constituye un presupuesto inseparable de *T*, dado que se trata de una verdad referida a una *elección*, o más bien, al modo de operar de la voluntad divina. En consecuencia, el problema del carácter modal de *T* no se plantearía de modo significativo, en Leibniz, si no fuera por el *tipo de la conexión* que su metafísica establece entre los motivos de una elección y la elección resultante, o también, en general, entre la naturaleza de la *voluntad* y el *bien*. Como intentaré mostrar, si

⁸⁹ Cf. Murray 1996, p. 39.

⁹⁰ Cf. G II, 436-437, 450; A VI, i, 301.

⁹¹ Cf. A II, i, 117-118.

⁹² Cf. A VI, iv, 1360.

⁹³ Cf. Davidson 2005, p. 242.

esa conexión es una *conexión necesaria*, si pertenece a la esencia de la voluntad (como atributo de un espíritu) el *querer* aquello que el entendimiento concibe como *bueno* u *óptimo*, entonces la inclusión del predicado en el sujeto, en *T*, se vuelve *demostrable* en una prueba finita, al menos en la versión *de dicto*. A mi entender, Leibniz es bastante consciente de este problema, y ello explica los cambios que comienza a introducir, hacia 1680, en su teoría de la voluntad.

En efecto, veremos que en la época en que comienza a plantearse el problema modal en torno a la elección divina, Leibniz inicia un camino teórico inverso al que había seguido en la década de 1670. Leibniz pasa de una concepción fuertemente intelectualista, a un intelectualismo más atenuado, que no llega a transformarse en voluntarismo. Ello explica el que Murray lo considere como un partidario del *necesitarismo moral*.⁹⁴ Este movimiento moderador puede verse fundamentalmente en el recurso a la estrategia de las *razones inclinantes*. Leibniz pasa a una estrategia argumental según la cual las razones en favor de las alternativas de una elección *inclinan* a la voluntad según el grado de perfección aparente de cada opción. En este discurso resulta claro que una razón sólo puede ser *necesitante* si aquello que se presenta como opción es por sí mismo *necesario*, lo cual volvería imposible la elección misma, dado que no habría opciones contrarias *posibles*.

8. Operadores modales y representación lógico-formal: *necesidad absoluta* / *necesidad de la consecuencia*, *T de dicto* / *T de re*

Nicholas Rescher ha insistido en que la defensa leibniziana de la contingencia en general, y su respuesta a los problemas vinculados con el *argumento básico* en particular, no pueden comprenderse plenamente si no se toman en cuenta las distinciones entre *necessitas consequentiae* y *necessitas consequentis*, por un lado, y entre *necesidad metafísica* y *necesidad moral*, por otro.⁹⁵ La indicación de Rescher es incuestionablemente correcta, y plantea importantes desafíos a los intentos por formular una reconstrucción

⁹⁴ Cf. Murray 1996, p. 27.

⁹⁵ Cf. por ejemplo Rescher 2001, pp. 148-149, 155; 2008, pp. 208-209.

analítica de las tesis leibnizianas empleando los recursos conceptuales de la lógica modal de predicados actual.

No es el propósito de este trabajo iniciar esa labor de reconstrucción formal, aunque sí será necesario introducir algunas consideraciones, a los fines de clarificar el planteo del problema aquí abordado desde el enfoque de la lógica formal contemporánea.

En especial, interesa diferenciar aquí dos nociones modales aléticas que suelen representarse de manera equívoca, empleando un mismo operador modal. Me refiero a las nociones de la *necessitas absoluta* y de la *necessitas consequentiae*, a la cual Leibniz identifica a veces con la *necessitas hypothetica*. En efecto, tanto Rescher como Adams sugieren que la diferencia entre estas dos nociones modales puede representarse aplicando el mismo operador modal de necesidad, cuyo símbolo habitual es “ \square ”, a una proposición atómica y a una proposición condicional respectivamente.⁹⁶ Tendríamos así:

$\square A$ (*necessitas absoluta*)

$\square (A \rightarrow B)$ (*necessitas consequentiae*)

Esta interpretación no logra representar con fidelidad, a mi juicio, la importante diferencia de significación que poseen ambas nociones en el contexto de la metafísica leibniziana.

En efecto, Leibniz predica la *necesidad hipotética* y la *necesidad de la consecuencia* sobre la existencia del mundo actual y, en general, sobre todas las *verdades de hecho*, cuya *verdad* se sigue como consecuencia de la libre elección divina de lo óptimo. Ahora bien, la deducción de tales verdades a partir de la *hipótesis* de la cual se siguen implicaría, cabe notarlo, un proceso con un número infinito de pasos. Ninguna mente finita podría llevar a término una prueba semejante. Incluso para Dios se trataría de un proceso sin término. Ahora bien, a partir de las *Generales inquisitiones* de 1686, Leibniz establece que la diferencia entre la *verdad absolutamente necesaria* y la *verdad contingente* o *hipotéticamente necesaria* reside, precisamente, en el *tipo de prueba* que ambas involucran. Así, la *necesidad absoluta* corresponde a toda proposición que sea demostrable en una

⁹⁶ Cf. Adams 1994, p. 16; Rescher 2002, p. 209 y 2001, pp. 148, 155.

prueba finita, mientras que la *necesidad de la consecuencia* se predica sobre verdades condicionales que no son demostrables en una prueba finita, aun cuando la verdad del antecedente contenga las condiciones suficientes para establecer la verdad del consecuente.

Esto implica que el operador modal que se adopte para representar la *necesidad absoluta* sólo puede aplicarse válidamente a proposiciones que sean *demostrables*, lo cual remite a una *prueba finita* (ya que en una prueba infinita no hay, propiamente hablando, una *demonstración*). En otras palabras, dicho operador sólo corresponde a proposiciones cuya *negación* implica una contradicción *demostrable*. La consecuencia de ello es que tal operador no puede emplearse para expresar la *necesidad de la consecuencia*, ya que no logra captar el significado preciso de esta modalidad en la filosofía leibniziana. La *necessitas consequentiae* no implica *demostrabilidad*.

En este trabajo se emplearán dos operadores modales distintos, a los fines de expresar la posición leibniziana del modo más correcto posible, pero sin la pretensión de elaborar un cálculo lógico integral:

□*a*: *necesidad absoluta*

□*c*: *necesidad de la consecuencia*

Cuando se predica el operador modal “□*a*” sobre una proposición “*A*”, ello significa que la proposición en cuestión es *demostrable*, y también, que su negación implica una contradicción igualmente demostrable. De hecho, como se verá, la redefinición de los conceptos modales que Leibniz opera en las *Generales inquisitiones* permite definir a la *necesidad absoluta* en términos de la sola *demostrabilidad* de una proposición. En tal sentido, sería correcta la siguiente definición:

Def.: □*a* *A* ≡ ⊢ *A*

Se empleará aquí el símbolo “⊢” en un sentido similar al que posee en la lógica formal actual, para expresar que una proposición “se deduce en una prueba finita”. Se empleará, en el capítulo IV, el símbolo “⊨”, para expresar que una proposición “se deduce en una prueba infinita”.

Cuando el operador “□*c*” se predica sobre una proposición condicional “(*A* → *B*)”, lo que se intenta expresar es la relación que la metafísica leibniziana establece, para las

verdades contingentes, entre una *razón suficiente* y su consecuencia. Se trata de una relación en la que la verdad del antecedente implica lógicamente (esto es, contiene en su noción) todas las condiciones que determinan o “ponen” la verdad del consecuente. Pero esas condiciones son infinitas, en el caso de las verdades contingentes, dado que implican consideraciones arquitectónicas en las que se fundan las leyes contingentes de la naturaleza, y también entrañan los designios divinos plasmados en las *leyes de orden general* (o *leyes de la serie*) de cada mundo posible.⁹⁷ Por ello, en definitiva, la *consecuencia* es *necesaria*, pero esta *necesidad* no es *absoluta*, ya que no se da que la negación de la proposición condicional implique una contradicción demostrable.

En términos esquemáticos, la verdad de la proposición “ $\Box c(A \rightarrow B)$ ” implica que, en al menos un mundo posible (el mundo actual), “A” es verdadera y no se da “ $A \wedge \neg B$ ”, pero ello no permite afirmar que *no es posible* “ $A \wedge \neg B$ ”.⁹⁸ En cambio, la verdad de la proposición “ $\Box a(A \rightarrow B)$ ” sí implicaría la proposición “ $\neg \Diamond (A \wedge \neg B)$ ”. Como se verá, esto último es lo que sucede con la reconstrucción aquí propuesta de la tesis leibniziana de la elección divina de lo óptimo (*T*), dado que se trata de una proposición condicional. En las notas sobre Bayle, como se anticipó, Leibniz afirma que dicha tesis es (*absolutamente necesaria* en su versión *de dicto*, aun cuando reconoce expresamente (en el mismo escrito) que Dios no estaba necesitado a elegir algo.

La modalización de la versión *de dicto* de *T* puede construirse predicando el operador modal sobre la proposición completa:

<i>T de dicto</i>	
necesaria	$\Box a (\exists y \text{ Dios elige } y \rightarrow \forall x (x \text{ es } \acute{o}ptimo \leftrightarrow \text{Dios elige } x))$
contingente	$\neg \Box a (\exists y \text{ Dios elige } y \rightarrow \forall x (x \text{ es } \acute{o}ptimo \leftrightarrow \text{Dios elige } x))$

Lo mismo puede hacerse con la proposición contraria ($\neg T$):

⁹⁷ Cf. la distinción que Leibniz formula en A VI, iv, 1518.

⁹⁸ Nuevamente, sería preciso emplear aquí un condicional relevante para expresar plenamente la relación que la metafísica leibniziana postula entre antecedente y consecuente, ya que tal relación implica que la descomposición del término antecedente debe contener los elementos o *requisitos* que componen también al término consecuente (aunque la *demostración* de ello no sea realizable en una prueba finita).

<i>¬T de dicto</i>	
<i>posible</i>	$\Diamond \exists x (\neg x \text{ es } \acute{o}ptimo \wedge \text{Dios elige } x)$
<i>imposible</i>	$\neg \Diamond \exists x (\neg x \text{ es } \acute{o}ptimo \wedge \text{Dios elige } x)$

La modalización de la versión *de re*, en cambio, plantea mayores dificultades. James Garson plantea dos alternativas para construir, con la lógica de predicados actual, fórmulas modales *de re*. La primera consiste en el empleo de las descripciones definidas de Russell, o de descripciones en general, para caracterizar a los individuos antes de introducir el operador modal.⁹⁹ La segunda es el empleo del denominado *método de la abstracción*, que consiste en transformar una proposición en un predicado, con el fin de atribuirlo a un individuo. Tal conversión requiere de un operador específico, el *operador lambda* (λ).¹⁰⁰ Por ejemplo, en una proposición de la forma “Ac”, que afirma que “c es azul”, se abstrae el predicado “ λxAx ”, que significa simplemente “es azul”, y luego tal predicado es referido al individuo “c”, en la fórmula “ $\lambda xAx(c)$ ”. Ello permite modalizar la atribución de ese predicado a ese individuo, en una formulación del tipo “ $\lambda x\Diamond Ax(c)$ ”, la cual expresaría que *para “c” es posible ser azul*.¹⁰¹

Aquí se seguirá la primera alternativa, que es la que propone también Simo Knuuttila para la representación de fórmulas *de re*.¹⁰² La misma consiste en modalizar la atribución del predicado al individuo en el interior del enunciado, sin modalizar la totalidad de la proposición. Así, la modalización de *T* en la versión *de re* será la siguiente:

<i>T de re</i>	
<i>necesaria</i>	$\exists y \text{ Dios elige } y \rightarrow \forall x (x \text{ es } \acute{o}ptimo \leftrightarrow \Box a \text{ Dios elige } x)$
<i>contingente</i>	$\exists y \text{ Dios elige } y \rightarrow \forall x (x \text{ es } \acute{o}ptimo \leftrightarrow \neg \Box a \text{ Dios elige } x)$

⁹⁹ Uno de los ejemplos que propone en tal sentido es el de la proposición “El presidente era un ladrón”. Empleando el modalizador temporal de pasado “P”, esto permite distinguir las formulaciones *de dicto* ($[P]\exists x(Rx \wedge Cx)$) y *de re* ($\exists x(Rx \wedge [P]Cx)$), donde “Rx” significa “x es presidente” y “Cx” significa “x es ladrón”. Cf. Garson 2006, p. 411.

¹⁰⁰ Según señala Garson, el método aquí reseñado es introducido por R. Stalnaker y R. Thomason, en el artículo “Abstraction in First Order Modal Logic” (*Theoria* 34 (1968), pp. 203-207). Cf. Garson 2006, p. 412.

¹⁰¹ Cf. Tal sería la versión *de re*. La formulación *de dicto* sería “ $\Diamond \lambda xAx(c)$ ”. Garson 2006, pp. 412-413.

¹⁰² Cf. Knuuttila 2008, pp. 534-535.

Y la modalización de $\neg T$ será:

$\neg T$ <i>de re</i>	
<i>posible</i>	$\exists x (\neg x \text{ es } \acute{o}ptimo \wedge \diamond \text{ Dios elige } x)$
<i>imposible</i>	$\exists x (\neg x \text{ es } \acute{o}ptimo \wedge \neg \diamond \text{ Dios elige } x)$

Estas formulaciones resultan adecuadas para expresar que, en el análisis leibniziano *de re*, lo que está en juego es la modalidad bajo la cual Dios es determinado a elegir la opción determinada que ha elegido.

9. Sobre la presente investigación

En los capítulos que siguen, este trabajo intentará reconstruir y analizar el tratamiento leibniziano de la problemática aquí presentada, referida al esclarecimiento del estatuto modal de la tesis de la elección divina de lo óptimo. Para ello se realizará, como se anticipó, un abordaje histórico de la cuestión, tratando de clarificar la génesis y la evolución del problema en los escritos leibnizianos, a la luz de las principales ideas y doctrinas adoptadas por el filósofo en cada etapa del desarrollo de su pensamiento. El propósito es elucidar cuál fue la posición argumental que Leibniz priorizó como respuesta al problema, así como evaluar si tal posición resulta consistente y viable en el marco de su metafísica, determinando finalmente cuál es la modalidad que corresponde asignar a la tesis leibniziana.

La tesis principal que se defenderá en esta investigación es que el abordaje leibniziano de la cuestión exige diferenciar dos problemas distintos. Uno es el problema referido a la modalidad de *la proposición* “Dios elige lo mejor”, que puede identificarse con el análisis leibniziano de la formulación *de dicto* de la tesis. El otro es el problema referido a la modalidad de *la elección efectiva* de la opción óptima (el mundo óptimo) que Dios ha realizado, o del modo en que Dios es determinado a elegir la opción óptima en tal elección, problema que corresponde más bien al análisis leibniziano de la versión *de re*. En esta distinción, resulta claro que Leibniz privilegia el segundo problema como la verdadera

cuestión que amenaza la vigencia de la *libertad* divina. Por ello, su respuesta es favorable a la contingencia de *la elección* (o del modo en que Dios se determina a elegir). Por el contrario, en relación al primer problema, la posición de Leibniz es más bien favorable a la *necesidad absoluta* de *la verdad* de la tesis, y tal es la modalidad que debe atribuirse a dicha proposición en su filosofía, aun cuando se trata de una verdad *condicional* (dado que está sujeta a la condición eventual de la realización del acto de elección por parte de Dios).

El trabajo que desarrolla esta investigación se expondrá en cinco capítulos ordenados de acuerdo a una periodización de los escritos leibnizianos, periodización que se ha juzgado pertinente para la comprensión de la evolución de la posición del filósofo en torno al problema.

El primer capítulo toma un período que va desde la época de la primera mención leibniziana de la tesis de la elección divina, hacia 1664, hasta sus primeros usos de dicha tesis en el marco de la elaboración de una metafísica convergente con la teología natural cristiana, hacia 1670-1671. El capítulo analiza el lugar que adquiere la tesis en el contexto de lo que parece constituir una motivación primordial y directriz del pensamiento de Leibniz, como lo consignan reiterados testimonios del filósofo: conciliar la predestinación divina con la contingencia y la libertad humana. Ello se conjuga con el análisis del carácter modal que parece adquirir esta verdad en el esquema argumental que Leibniz elabora para explicar la *ultima ratio rerum*, hacia 1670-1671, signado por una consecuencia de corte *necesitarista*, según la cual “todo lo que ha sucedido, sucede o sucederá es lo mejor, y por tanto es necesario”. Las referencias a la tesis son escasas en este período, pero ellas tienen implicancias valiosas en relación a su lugar en la metafísica leibniziana y al tipo de justificación argumental que le subyace. Es esa justificación la que permite atribuirle, en dicho período, un carácter *absolutamente necesario*, aun cuando el propio Leibniz no lo afirme expresamente.

El segundo capítulo aborda el período comprendido entre 1672 y 1678, aunque las fechas son estimativas. El período seleccionado va desde la época en que Leibniz elabora su explicación de la significación de las nociones modales basada en la distinción entre modalidades *per se* / *per accidens* (que hacia 1677 reformularía en términos de modalidades *absolutas* / *hipotéticas*), hasta el momento en que puede datarse el primer

viraje en su posición en torno al carácter modal de *T*, presente en un escrito que la Academia data entre los años 1678-1681 (A VI, iv, N° 264). Este es el período en que Leibniz comienza a plantearse el problema en torno a la modalidad con la cual Dios quiere lo mejor, aunque su preocupación es más bien la de conciliar la *necesidad* de esa elección con la *libertad* de Dios al elegir. En consecuencia, su posición es favorable a la *necesidad* de la determinación con la que Dios elige, lo cual parece proyectarse también a la verdad que la expresa. Esta necesidad parece ser *absoluta*, aun cuando los escritos no lo consignan expresamente. Las referencias a la tesis son más numerosas, y en algunos casos Leibniz esboza explicaciones argumentales que avalan la interpretación de la misma como *absolutamente necesaria*.

El tercer capítulo toma el período que va de 1678 a 1686. En este capítulo se analiza un conjunto de escritos en los que Leibniz se plantea con mayor preocupación, y con mayor precisión, el problema de esclarecer el carácter modal de la *proposición* “Dios elige lo mejor”. En tales escritos, Leibniz cambia su posición de 1677, y pasa a afirmar el carácter *no necesario* de la elección divina tanto como de la proposición en cuestión, señalando que ello es *condición necesaria* para resguardar la *libertad* de Dios. Este cambio constituye la razón fundamental para trazar la distinción entre este período y el anterior. Este capítulo se propone reconstruir y analizar los dos argumentos que Leibniz formula para refutar la *necesidad absoluta* de la elección divina de lo óptimo y de la tesis que la expresa. Tales argumentos intentan probar i) que la proposición *T* no es demostrable y ii) que la proposición *contraria* es posible. En la fundamentación de esta nueva posición de Leibniz juega un papel clave el desplazamiento hacia un *intelectualismo* más moderado que el de la década previa, y que puede verse consagrado en la tesis según la cual las razones *inclinan sin necesitar*.

El cuarto capítulo aborda el período de años más extenso, que va de 1686 a 1706. El criterio de delimitación de esta etapa es doble, puesto que responde a cambios en la concepción modal general de Leibniz tanto como en su abordaje de la tesis *T*. La época de inicio se determina por el momento histórico en que Leibniz adopta su teoría del *análisis infinito*, que constituiría su explicación definitiva de la diferencia entre las proposiciones necesarias y las contingentes. Este cambio en su concepción modal debiera repercutir en su

análisis de la tesis de la elección divina, conduciéndolo a afirmar su *analizabilidad infinita*. Sin embargo, esta consecuencia esperable no se verifica en sus textos. Durante todo este período, en especial desde 1689, Leibniz aborda el problema del carácter modal de la tesis en dos contextos teóricos distintos: en sus escritos dedicados a la cuestión de la libertad y la predestinación, y también, en el análisis de lo que Rescher denomina como el *argumento básico*, un nuevo problema modal que parece amenazar la contingencia del mundo creado. Un tercer contexto, de enorme importancia aunque poco explorado, lo constituye el intento leibniziano de aplicar la distinción entre modalidades *de dicto / de re* al análisis de *T*, entre 1705 y 1706.

Por último, el quinto capítulo aborda los escritos de los últimos diez años en la vida del filósofo, desde 1707 a 1716. El rasgo saliente de este período, que permite distinguirlo del anterior, es la apelación leibniziana al concepto de *necesidad moral* para caracterizar a la elección divina de lo óptimo. Este capítulo se propone comprender el significado de esta noción modal, tal como Leibniz la emplea en el contexto del abordaje de *T*, así como analizar y explicitar la estrategia argumental que subyace a la afirmación de la *necesidad moral* y no *metafísica* de la elección divina de lo mejor.

I- La elección divina en el marco del primer proyecto leibniziano de una defensa racional del cristianismo y frente al “precipicio” de la *necesidad absoluta* (1664-1669 / 1670-1671)

Introducción: una misión particular de Dios...

En algunas cartas de sus años de madurez, y en algunas notas autobiográficas, Leibniz construye un relato del amanecer de su vocación filosófica en la infancia y la primera adolescencia. Según esta escenificación literaria, a sus quince o dieciséis años, cuando leía con avidez los libros sobre controversias (teológicas) en la biblioteca paterna, se encontró con dos obras que lo afectaron vivamente: el *De servo arbitrio*, de Lutero, y el *De libero arbitrio*, de Lorenzo Valla. Desde esos días de su “tierna juventud”, comenzó a reflexionar sobre la cuestión del destino y la libertad. Desde entonces, también (según otra versión), se sintió impulsado a asumir la tarea de afrontar el difícil problema de conciliar la predestinación divina con la libertad humana, como si se tratara de una misión particular encomendada por Dios mismo.¹⁰³

¿Fue esta, en verdad, la misión que signó la obra del filósofo? La reiteración de esta anécdota parece erigirse como una llave maestra para acceder al corazón mismo de la filosofía leibniziana, el núcleo motivacional que establece su cauce. El mismo Leibniz evoca esta escena como el momento de iniciación de la reflexión que conduciría nada menos que a sus *Ensayos de Teodicea* de madurez.¹⁰⁴ Sin embargo, los testimonios autobiográficos no son tan fiables como los documentos escritos, a los fines de comprender la orientación general y las líneas de continuidad en la obra de un pensador.

Aun así, puede alegarse un dato documental en favor de la fiabilidad del relato leibniziano: desde el primer escrito que nos ha llegado en el que aborda este desafío de conciliación, redactado en 1670-1671, Leibniz nos revela expresamente que tal desafío constituye el problema más hondo para el espíritu humano, el que acarrea más riesgo para

¹⁰³ Cf. A I, xviii, 322, carta a Daniel Ernst Jablonski del 23 de enero (2 de febrero) de 1700. El mismo relato, con algunas diferencias, puede encontrarse en: G III, 481 (a Jaquelot, 1704-1705); G III, 143 (a Basnage, 19 de febrero de 1706); Gr 459 (1705), 497 (1707¿?).

¹⁰⁴ Cf. G VI, 43.

la piedad.¹⁰⁵ Se trata, a sus ojos, de un problema de vital importancia en relación a nuestra conducta en la vida.¹⁰⁶ Esta convicción, como ya se anticipó, se reitera en escritos de diversas épocas, y llega hasta los *Ensayos de Teodicea*, en los que Leibniz recuerda que hay dos laberintos para la mente humana: aquel de la composición del continuo, y “la gran cuestión de *lo libre y lo necesario*”. Allí afirma también que, mientras el primer asunto incumbe sólo a la especulación (teórica), el segundo es importante “para la práctica”.¹⁰⁷ El hecho de que esta obra, que constituye el único tratado filosófico extenso que publicó en vida, esté dedicada a esta gran cuestión (según su testimonio), parece consumir el cumplimiento de esa vocación originaria, más allá de todo lo azaroso que haya podido ser el proceso de realización, y de las transformaciones que haya podido atravesar la “idea original”.

Este trabajo no busca descifrar si hubo una cuestión fundamental y prioritaria, cuya resolución animó todos los esfuerzos filosóficos de Leibniz (tarea por lo demás poco promisoría, a la luz de la pluralidad de temas e intereses que recorren su obra). Interesa aquí tan solo destacar, como punto de partida, la importancia vital que Leibniz asignaba al problema de conjugar la predestinación con la libertad, sobre el cual venían disputando con denodado interés los pensadores europeos de una y otra confesión desde los días de la Reforma. Tal problema, como se verá, no constituía para Leibniz una cuestión aislada, sino que se insertaba, más bien, en el epicentro de todo un archipiélago de cuestiones y aporías, cuyo denominador común era la impugnación de la consistencia lógica y de la viabilidad racional de toda defensa filosófica del Cristianismo. Frente a este paisaje tormentoso, Leibniz parece haber asumido, gustoso, la “misión” de exhibir y corroborar, a lo largo de toda su obra, la conformidad entre la razón y la fe. Como él mismo diría en su madurez, “hay pocas personas que hayan trabajado en ello más que yo”.¹⁰⁸

Si esta empresa fue para Leibniz *una* misión, una aspiración primordial, y si estuvo presente en su espíritu desde los albores de su formación intelectual, cabe esperar que sus intentos por plasmar esa aspiración en una doctrina filosófica sean una suerte de lugar

¹⁰⁵ Se trata del escrito titulado *Von der Allmacht und Allwissensheit Gottes und der Freiheit des Menschen*. Cf. A VI, i, 537.

¹⁰⁶ Cf. A VI, iv, 1406.

¹⁰⁷ Cf. G VI, 29.

¹⁰⁸ Cf. G VI, 43.

natural para una tesis según la cual *Dios elige lo mejor*. Si dicha tesis es una afirmación constante en los escritos leibnizianos, y si tiene un valor filosófico importante en su obra, ella debiera jugar un papel clave en la explicación que va de la existencia de Dios a la creación del mejor de los mundos posibles. Este capítulo inicial rastreará las primeras formulaciones de la tesis, y buscará principalmente esclarecer su significación filosófica, tanto como su vínculo inescindible con el proyecto leibniziano de formular una filosofía convergente con la teología natural cristiana. Este camino mostrará que, hacia 1670-1671, las pocas formulaciones de la tesis sugieren claramente una interpretación de la misma como una verdad *necesaria*, aunque no se aborda el problema de su valor modal ni se arroja luz sobre el tipo de *necesidad* involucrada. En esos años, el carácter modal de la tesis depende, en gran medida, de un esquema argumental que pone a Dios como *ultima ratio rerum*, esquema que años más tarde sería caracterizado por Leibniz como el “precipicio” de la *necesidad absoluta*.

1. De la *jurisprudencia* a la *teología natural*: primera aparición de la tesis de la elección divina de lo óptimo

El relato leibniziano ubica su encuentro con las obras de Lutero y Valla entre 1661 y 1663, período en el cual se desarrollaron sus estudios en la Universidad de Leipzig. Al concluir su bachillerato, y luego de un semestre en Jena en el cual se inicia en la matemática (junto a Erhard Weigel), Leibniz pasa a dedicarse con especial interés a la jurisprudencia.

A juzgar por los textos que nos han llegado del período que va de la graduación en Leipzig a su viaje a Mainz (1663-1668), pareciera que debemos concluir que Leibniz no acometió el desafío de resolver “la gran cuestión” de la predestinación y la libertad en los años que siguieron inmediatamente a la escena de la biblioteca paterna. En esos años, con excepción de la *Dissertatio de arte combinatoria* (1666) y de algunas notas filosóficas (sobre obras de Jacob Thomasius, Daniel Stahl y Johann Heinrich Biesterfeld), sus escritos están principalmente dedicados a temas jurídicos. Esta orientación de su interés es comprensible, si se tiene en cuenta que Leibniz aspiraba entonces a obtener el grado de

Doctor en Leyes, grado que obtuvo finalmente en la Universidad de Altdorf, en febrero de 1667. En este sentido, los textos leibnizianos de este período parecen aportar pocos elementos relevantes para la presente indagación. Hay que esperar hasta sus veinticuatro años para encontrar un escrito dedicado a la problemática de la predestinación.

Sin embargo, hay dos razones que impiden desatender del todo el lustro que precede a Mainz. La primera de ellas es que los textos de tal período contienen elementos que parecen anticipar la metafísica que Leibniz intentará modelar cuando se aboque a la problemática general de la convergencia entre la razón y la fe cristiana, ya desde 1668, pero principalmente a partir de 1670. Ello puede verse, por ejemplo, en diversos pasajes de sus notas filosóficas, en los que Leibniz establece ya una estricta dependencia ontológica de las criaturas respecto de Dios.

1.1. Metafísica, justificación de Dios y jurisprudencia universal: preludios

En efecto, en sus notas de 1663-1666 sobre la obra *Philosophiae Primae Seminarium*, de Bisterfeld, Leibniz comenta: “ningún Ente puede existir aislado más allá de Dios. Por tanto, todo Ente es Dios con otra cosa”.¹⁰⁹ En la *Dissertatio de arte combinatoria*, asimismo, afirma: “Dios es sustancia; la criatura, accidente”.¹¹⁰ Estos fragmentos dan cuenta del alcance de la dependencia ontológica que Leibniz atribuía a las sustancias creadas respecto del “*Ens primum*”, ya desde sus años de formación. No resulta casual que años después, en escritos de 1676, se reencuentre la dificultad de trazar una clara distinción entre Dios y las criaturas, evidenciando una tendencia a la *inmanencia* que lo acercaba por vías propias al spinozismo.

Estas afirmaciones dispersas, presentes en sus notas y escritos de juventud, parecen expresar la primera formulación de una creencia metafísica que habría de perdurar en el pensamiento leibniziano, según la cual las propiedades de las sustancias creadas derivan, en última instancia, de los atributos de la esencia divina. Así, en sus notas al tratado de Bisterfeld, señala que las propiedades de las cosas “se derivan de” las perfecciones

¹⁰⁹ A VI, i, 153.

¹¹⁰ A VI, i, 229.

divinas.¹¹¹ De esta forma, sería legítimo operar, desde la metafísica, una *reductio* de todas las cosas creadas a la esencia de su primer principio.¹¹²

Leibniz no ofrece una explicación muy precisa de cómo tiene lugar este proceso de “derivación” en estos textos. Según ha sostenido Christia Mercer, esta concepción de la relación entre Dios y las criaturas era común en el contexto intelectual de Leipzig, y tenía su fuente en una síntesis de ideas procedentes del platonismo renacentista.¹¹³ Ella puede verse, también, como una versión tardía de la reconceptualización de la *causalidad eficiente*, operada en el contexto de la escolástica latina de la Alta Edad Media. Según esta redefinición, la noción de *causa efficiens* adquirió una significación dual hacia fines del siglo XIII, y pasó a referir tanto a la *fuelle del movimiento* (el *unde principium motus* característico de la física aristotélica) como a la *fuelle del ser* (el *unde principium esse*). Esta redefinición, iniciada en los comentarios árabes, respondía a la necesidad de explicar la creación del mundo por parte de Dios.¹¹⁴ En tal sentido, concebir a Dios como *causa ontológica* del mundo implica concebirlo como *creador y fuente del ser*, lo cual se ajusta mejor a los requerimientos de una filosofía acorde con un credo *monoteísta* (tanto islámica como cristiana) que la idea aristotélica de un Dios entendido como mera *causa motriz*.¹¹⁵

¹¹¹ Leibniz emplea el término “*derivatur*”. Cf. A VI, I, 153.

¹¹² Así lo sugiere en sus notas sobre Bisterfeld, cf. A VI, i, 155.

¹¹³ Cf. Mercer 1995, p. 100-101; 2001, pp. 200-204.

¹¹⁴ Sobre este punto, cf. Carraud 2002, pp. 68-77. Carraud señala que es en Avicena en quien puede encontrarse la decisión interpretativa crucial, que consiste en hacer de la *causa agens*, a la vez, el *principium motionis* y el *principium essendi*, siendo este segundo rasgo el más importante. En el contexto latino, es Pedro de Auvernia el que fija, a fines del siglo XIII, el vocabulario que transfiere a la *causa efficiens* la ambigüedad de la *causa agens* aviceniana. Cf. Carraud 2002, pp. 73-75.

¹¹⁵ Como explica Alain de Libera, la idea de una “solidaridad conceptual” entre estas dos formas de causalidad, y consecuentemente entre la concepción de Dios como *Primum agens* y *Primum movens*, caracterizó la primera enseñanza escolar de la metafísica en la Universidad de París en el siglo XIII, y habría de impregnar durablemente a los pensadores europeos, sin ser jamás abandonada. Tal concepción de la metafísica, de clara procedencia neoplatónica, fue tomada por los maestros de artes parisinos del *peripatetismo greco-árabe*, que hacía culminar la metafísica aristotélica con el *Liber de causis* (escrito árabe basado en los *Elementos de teología* de Proclo), y que explicaba la creación en términos de una *emanación* del ser de Dios hacia las criaturas inferiores. Alberto el Grande, primera gran figura germana de la tradición escolástica, en su *De causis et processu universitatis*, intercaló en esta metafísica de la divinidad las ideas de Al-Ghazali sobre un Dios *inteligente, libre, voluntario y todopoderoso*, constituyendo tal vez la primera vía de transmisión al contexto alemán de la concepción de un Dios personal que produce el mundo por emanación, tan presente en el “platonismo de Leipzig” que señala Mercer. Cf. de Libera 1997, pp. 76-85; Mercer 2001, pp. 174-178.

Estas ideas fragmentarias del joven Leibniz serían reformuladas, a partir de 1670, sobre la base de un nuevo fundamento: el *principio de razón suficiente*, entendido como la exigencia de *la totalidad de los requisitos* para que algo sea dado. En la filosofía leibniziana posterior, se mantendría la visión que identifica los atributos divinos con los primeros requisitos de todas las cosas, y que, por ende, hace de Dios la *fuentes* de las *perfecciones* de todo lo creado.

Además de la relación entre Dios y las criaturas, otro elemento que anticipa, en este período, la orientación de su filosofía posterior, es la preocupación temprana por *el problema del mal*, es decir, por la eventual *responsabilidad moral* que pudiera atribuirse a Dios como consecuencia de la existencia de los pecados. Tal preocupación puede constatar en una reveladora anotación de 1663-1664 al *Compendium metaphysicae* de Daniel Stahl. En el contexto del análisis del concepto de *causa*, Leibniz escribe:

“*Causa física* es la que influye; *causa moral* es la que tiene intención. Toda causa moral es física, no a la inversa. Me parece, pues, dudoso aquel dicho corriente: Dios influye en el pecado; Dios no tiene intención de pecado, por lo tanto, no es causa moral del pecado.” [de Olaso 105/A VI, i, 27]

A continuación, Leibniz completa su afirmación con un silogismo:

“Por tanto, yo afirmo: 1. causa moral es sólo en actos morales, es decir, en orden a la ley; 2. es causa moral solamente aquella a la cual la ley le es dada. De esto se sigue que Dios no puede ser causa moral, porque la ley no es dada para Dios.” [A VI, i, 27]

Dos aspectos de esta curiosa anotación merecen ser atendidos aquí. El primero de ellos es el punto de vista jurídico-moral que Leibniz parece adoptar, en este pasaje, para la estrategia argumental de defensa de la justicia divina. La acción moralmente correcta

parece ser concebida aquí, sin más, en términos del obrar en acatamiento a la ley dada. Leibniz no especifica si debe haber alguna otra condición para hacer que la ley sea *justa*, más allá de su vigencia. Como aclara Paul Rateau, desde 1663, siguiendo a su profesor Thomasius, Leibniz rechaza toda definición de la justicia en términos de lo útil para el más poderoso, tanto como toda reducción de la ley a un precepto emanado por un superior (caracterización que sólo establece un rasgo necesario, pero que resulta insuficiente por sí solo).¹¹⁶ Su tendencia a conjugar los puntos de vista jurídico y teológico, en el planteo y la respuesta al problema del mal, se mantendría desde estos años como un rasgo fundamental de su defensa de la justicia divina.

El segundo rasgo que interesa destacar, en este primer esbozo de exculpación divina, es su carácter abiertamente contrario a la orientación general que habría de seguir la defensa leibniziana de Dios desde principios de la década de 1670 hasta sus últimos días. Esa orientación puede resumirse como una justificación del obrar de Dios basada en su elección de *lo mejor*, por lo cual, al crear este mundo con todos los pecados que contiene, hizo lo más armónico y lo más conveniente para las criaturas. En este pasaje, sin embargo, se afirma que Dios *no puede ser causa moral*, por lo cual no es imputable, pero tampoco puede ser *justo*. Rateau ve en estas líneas los rastros de una época de *determinismo necessitarista* en el joven Leibniz,¹¹⁷ el cual parece situarse en el período 1663-1670. Tal determinismo se caracterizaría por la concepción de un Dios que es pura potencia (más bien, *omnipotencia*), que obra determinado por razones (absolutamente necesarias) pero que es, en definitiva, “indiferente y ciego, causalidad sin voluntad, *fatum*”.¹¹⁸ Testimonios tardíos de Leibniz parecen confirmar esta lectura, como se verá.

La posición esbozada en el pasaje de las notas sobre Stahl sería pronto modificada, aunque Leibniz no se libraría tan fácilmente de la sombra de cierto *necessitarismo*. A mi juicio, puede hablarse de una *tendencia necessitarista* en el pensamiento leibniziano de juventud, que coexiste en tensión con una concepción de Dios más típicamente *teísta*, y que

¹¹⁶ Cf. Rateau 2008, pp. 66-67. El rechazo leibniziano a las doctrinas de Maquiavelo y de Hobbes, por reducir el derecho natural y el divino a convenios entre personas privadas o a la mera utilidad, puede verse en la carta a Thomasius del 2 de setiembre de 1663, A II, i, 3.

¹¹⁷ Sobre esta caracterización, cf. Rateau 2008, pp. 63-66.

¹¹⁸ Rateau 2008., p. 63.

tendrá su formulación más clara hacia 1671, en una línea argumental muy distinta a la de 1663-1664.

Esta preocupación por la cualificación moral y jurídica del obrar divino permite vislumbrar un aspecto que trasciende el plano puramente metafísico. En efecto, la búsqueda de convergencia entre razón y fe puede detectarse también en la orientación general de la jurisprudencia leibniziana. Ello puede notarse, por ejemplo, en el escrito jurídico más importante de esos años: el *Nova Methodus discendae docendaeque Jurisprudentiae*, de 1667. Allí define a la *jurisprudencia* como la “ciencia de las acciones en tanto son llamadas justas o injustas”. Asimismo, define *lo justo* como aquello que es *útil públicamente*, y *lo injusto*, como aquello que es *públicamente dañino*.¹¹⁹ Ahora bien, Leibniz distingue tres niveles o ámbitos de *lo público*, integrados en un orden jerárquico: el primer nivel corresponde al mundo y a su gobernador, Dios; el segundo corresponde al género humano, y el tercero a la república. Consecuentemente, Leibniz distingue tres divisiones de la jurisprudencia: la divina, la humana y la civil.¹²⁰

El carácter jerárquico de esta división implica, ciertamente, que la utilidad del mundo, o de Dios, prevalece o debe preferirse por sobre la utilidad del género humano, y ésta prevalece sobre la utilidad de la república, siendo la última en importancia la utilidad propia del individuo.¹²¹ Ahora bien, ¿en qué consiste lo útil para Dios? En ello parece residir el principio supremo de la jurisprudencia leibniziana. En las líneas finales de la *Dissertatio de arte combinatoria*, Leibniz lo revela:

“(…) la utilidad de Dios consiste no en la ganancia, sino en el honor. Por tanto, *es manifiesto que la gloria de Dios es la medida de todo derecho*. Y quien consulte a los teólogos, los moralistas y los que escriben a conciencia sobre el caso, verá que ellos fundan habitualmente sus discursos sobre ella. Por tanto, siendo establecido este principio cierto, la

¹¹⁹ Cf. A VI, i, 300-301, § 14.

¹²⁰ Cf. *Idem*. En la misma obra, Leibniz señala que la teología es parte de la *jurisprudencia*, puesto que ésta comprende leyes tanto humanas como divinas. Tal jurisprudencia tiene un doble principio: en parte la razón, y de aquí la *teología* y la *jurisprudencia naturales* (lo que incluye las obras de Hobbes y Grocio), y en parte la escritura. La teología es una *especie* cuyo *universal* es la jurisprudencia. Cf. A VI, i, 294, §§ 4 y 5.

¹²¹ A VI, i, 301, § 14.

doctrina de lo justo podrá ser formulada científicamente, lo cual no ha sido hecho hasta ahora.” [A VI, i, 230]

Como ha señalado Grua, la *gloria*, entendida como el *placer* que resulta del reflejo de la perfección divina en los seres creados, es lo único que acrecienta el bien de Dios, y en tal sentido, es lo único que, para Leibniz, puede dar cuenta de la acción divina y de la creación en particular.¹²² A su vez, en el *Nova Methodus*, Leibniz introduce una aclaración fundamental: aquello que es útil a Dios, es útil también al mundo, al género humano y a cada hombre en particular. En tal sentido, la utilidad del género humano y la armonía del mundo coinciden con *la voluntad divina*.¹²³ Ello se debe a que Dios, “porque es omnisciente y sabio, confirma el puro derecho y la equidad; porque es omnipotente, lo hace ejecutar”.¹²⁴ Por ende, el fundamento de las dos primeras máximas del derecho natural, correspondientes al *ius strictum* (“*Neminem laedere*”) y a la *aequitas* (“*Suum cuique tribuere*”), reside en la sabiduría divina (es decir, en la definición de los términos).¹²⁵ Ahora bien, el fundamento del tercer grado del derecho, la *pietas* (y su máxima, “*Honeste vivere*”), reside en la conjunción de la sabiduría y del rol ejecutor que hace de Dios la garantía de la vigencia del derecho íntegro, destinando recompensas a los justos y castigos a los injustos.¹²⁶ De otro modo, la equidad y el puro derecho carecerían de *vínculo físico* con el mundo.¹²⁷ En consecuencia, Leibniz llega a afirmar que la existencia del ente más sabio y más perfecto es el fundamento último del derecho natural, y anuncia que mostrará

¹²² Cf. Grua 1953, pp. 307-309.

¹²³ Cf. A VI, i, 344, § 75.

¹²⁴ A VI, i, 344, § 75 (15-16).

¹²⁵ Como argumenta Rateau, esta dependencia del derecho natural respecto de la sabiduría de Dios va en contra de la interpretación *voluntarista*, propuesta por André Robinet, según la cual Leibniz habría aceptado, en este período, el principio *stat pro ratione voluntas*, haciendo de la voluntad divina el primer fundamento del derecho con independencia de toda prescripción y de toda consideración racional. Ello implicaría concebir un Dios que obra de modo *arbitrario*, y que instituye un orden jurídico-moral cuyo único fundamento es la procedencia de una autoridad superior. Cf. Rateau 2008, pp. 60-68, 72-76.

¹²⁶ Cf. A VI, i, 344, § 75 (23-24). En esta obra Leibniz enuncia ya los tres preceptos atribuidos a Ulpiano (siglos II-III d.C.) y recogidos en el *Corpus iuris civilis* de Justiniano. Tales preceptos constituirán, para Leibniz, el núcleo racional del derecho natural, presente ya en el derecho romano, constituyendo el fundamento de la justicia y del derecho en sus tres niveles: la *justicia conmutativa*, base del *derecho privado* (*ius strictum*), la *justicia distributiva*, base del *derecho público* (*aequitas*) y la *justicia universal* (*pietas*). Cf. A VI, i, 343-344. Cf. también Salas 111-112 (“Sobre los tres grados del derecho natural y el de gentes”, Mollat 8-9).

¹²⁷ Cf. A VI, i, 344, § 75 (20-21).

públicamente la demostración de tal existencia “con certeza matemática”, a fin de disipar las nubes esparcidas por los ateos sobre la verdad.¹²⁸

Lo importante de estos escritos reside en que Leibniz hace coincidir ya el *objeto de la voluntad divina* con aquello que es *justo* y, también, con aquello que es *óptimo* para el universo en su conjunto, tanto como para cada espíritu creado. Además señala que estas dos últimas cosas (lo justo y lo óptimo para el mundo) se identifican. Afirmar que *Dios quiere lo mejor* será, pues, una manera de explicitar y re-formular una idea ya presente en su pensamiento, una idea especialmente valiosa para sus aspiraciones filosóficas, en tanto contiene implícitamente el fundamento de la *justicia* del obrar divino. Lo *óptimo* para el mundo, desde este marco de ideas, tiene una significación ante todo *moral*, jurídica, más bien que *metafísica*.

1.2. La primera formulación de la tesis: problemas de interpretación

La segunda razón para detenernos en el lustro que precedió a Mainz es que, en uno de los escritos jurídicos de este período, se encuentra la primera formulación que nos ha llegado de la tesis de la elección divina de lo óptimo, en su versión que luego sería más usual (“Dios elige lo mejor”). Como lo ha detectado Grua,¹²⁹ tal formulación se encuentra en el ensayo titulado *Specimen quaestionum philosophicarum ex iure collectarum*, de 1664, muy pocos años después de la época en que Leibniz radica la escena de la biblioteca paterna.

La *quaestio X* del ensayo está dedicada a un extraño problema, a saber: si los centauros han existido y, por otro lado, si pueden existir. Luego de mencionar el rechazo a la *posibilidad* de tal existencia por parte de diversas fuentes jurisprudenciales, Leibniz formula el siguiente comentario:

¹²⁸ Cf. A VI, i. 344-345, § 75.

¹²⁹ Cf. Grua 1953, p. 136.

“3. Sin embargo, estos juristas deben ser entendidos como si estuvieran negando la potencia hipotética de existir del centauro, por así decirlo; es decir, como si negaran que existió, que existe y que existirá. Es como si se negara que el mundo pudo haber sido creado por Dios de otro modo a como ha sido hecho, no porque [ello] sea imposible, sino porque a partir de la sabiduría del Creador, que elige lo mejor [*qui optimum eligit*], [ello] no iba a suceder.” [Lppl 24 / A VI, i, 86]

Esta primera aparición de la afirmación según la cual *Deus optimum eligit* plantea un verdadero enigma a nuestros esfuerzos de interpretación, referido al grado de claridad y precisión con que Leibniz se planteaba, hacia 1664, el problema de su carácter modal, así como su respuesta. La evidencia disponible permite proponer la siguiente lectura:

1. *Desconexión teórica.* En el *Specimen quaestionum* no hay otra alusión a la tesis contenida en este comentario. Este panorama se reitera en los restantes escritos leibnizianos del período 1663-1667. En estos años, Leibniz no parece preocupado en insistir sobre la verdad de esta proposición. Tampoco hay escritos en los que intente responder al desafío asumido (según su relato tardío) en la biblioteca paterna. Si la pretensión de alcanzar una convergencia entre la razón y la fe cristiana constituye el contexto teórico natural para la tesis en cuestión, hemos de reconocer, de acuerdo a lo ya señalado, que los escritos leibnizianos del período dejan a esta primera formulación de la tesis aquí abordada en un llamativo aislamiento discursivo. No es casual, pues, que falte, en tales escritos, cualquier esbozo de una *tematización* de la tesis. Ello limita de modo drástico nuestras posibilidades de reconstruir la eventual visión leibniziana sobre la significación de la tesis y sobre su valor modal en el quinquenio previo a Mainz. Nuestra lectura debe apoyarse en una sola oración, y en los pasajes de otros escritos que puedan resultar relevantes para reinsertar el contenido de esa oración en la orientación ya delineada de la metafísica y la jurisprudencia leibniziana de esta etapa.

2. *Valor anticipatorio.* A pesar de esta limitación, resulta difícil soslayar la importancia de este pasaje, dado su alto grado de cercanía léxica y conceptual respecto de las formulaciones posteriores que habría de recibir la proposición en la obra de Leibniz.

Grua considera esta formulación juvenil de la tesis de la elección divina como una idea “no juzgada”, simplemente heredada de su formación escolar, que se encontraría en correlación con la afirmación de los *posibles no actualizados*.¹³⁰ Como ya se señaló, el tema de la perfección en el modo de obrar divino estaba presente en la reflexión escolástica desde Tomás de Aquino, y Leibniz estaba particularmente familiarizado, desde su juventud, con el análisis de autores jesuitas (como Diego Granado y Diego Ruiz de Montoya) que proponían el concepto de *necesidad moral* como modalidad específica para tal afirmación. En este sentido, es admisible que Leibniz haya adherido inicialmente a una idea compartida por las concepciones filosóficas teístas de su época. Sin embargo, este pasaje de 1664 va más allá de una mera idea heredada, puesto que ofrece un esbozo argumental que coincidirá, en lo esencial, con varias formulaciones de la década de 1670. En efecto, aquí Leibniz explica que un mundo distinto al actual no iba a ser creado, pero no porque un mundo tal fuera “imposible”, sino porque la elección del mundo actual se funda en “la sabiduría del Creador, que elige lo mejor”. En otras palabras, la elección divina de lo óptimo tiene su fundamento inmediato en la *sabiduría* de Dios. Ello supone una concepción de la voluntad de tipo *intelectualista*, contraria a toda *indifferentia aequilibri*, aun cuando esta aclaración no se encuentre explícitamente. En tal sentido, esta formulación sitúa la visión de 1664 en el terreno conceptual propio de las formulaciones posteriores y del planteo del problema leibniziano. Para Leibniz, en efecto, todo el problema se planteará por el hecho de que, partiendo de coordenadas teóricas intelectualistas, resulta difícil comprender que un Dios *omnisciente* pueda querer algo distinto a lo (que su entendimiento considera) óptimo. Unos seis años más tarde, cuando encontremos la segunda aparición de la tesis, Leibniz ratificará que “quien es omnisciente quiere aquello que considera óptimo”.¹³¹ Y en 1676 dirá de Dios: “como es el más sabio, elige lo mejor”.¹³²

3. *Significación modal*. El pasaje de 1664 tiene un contenido modal. Tal contenido no refiere, sin embargo, a la tesis de la elección divina, sino que refiere a un tema que Leibniz abordará siempre en estrecha conexión con ella, a saber, la modalidad que debe atribuirse a la existencia del mundo creado. En efecto, lo que Leibniz aborda (en una breve

¹³⁰ Cf. Grua 1953, p. 136.

¹³¹ Cf. A VI, i, 543.

¹³² Cf. G I, 123

oración) es nada menos que la cuestión de la *posibilidad* de que *el mundo* haya sido creado *de otro modo*. Sobre este punto, su posición es que la cuestión puede entenderse de dos modos: o bien la existencia de un mundo distinto al actual resulta *imposible* por sí misma, o bien esa existencia resulta *imposible* pero no en sí misma, sino *porque* el creador del mundo es conducido por su sabiduría a elegir lo óptimo. Cuando el problema se entiende de este último modo, el tipo de *posibilidad* que está en juego es enunciado por Leibniz con una expresión peculiar: “la potencia hipotética de existir”.¹³³ Tal expresión parece remitir a la noción escolar de una *necessitas hypothetica*. Leibniz conocía la distinción entre *necessitas absoluta / hypothetica* desde mucho antes de adoptarla de modo sistemático para su análisis de las nociones modales, lo cual no sucederá sino hasta 1677. En este pasaje, Leibniz sugiere que la *imposibilidad* de existencia de un mundo distinto debe entenderse solamente como una *imposibilidad hipotética*.¹³⁴ Ello significa que, en términos absolutos, un mundo distinto al actual *podía* haber existido. Curiosamente, esta será su posición madura, y su defensa recurrente contra las concepciones que afirman la necesidad de todas las cosas. En tal sentido, este pasaje debe introducir cierta cautela a la hora de interpretar la metafísica leibniziana de estos años en términos *necesitaristas*. Como he señalado, la tendencia *necesitarista* que puede encontrarse en los escritos de este período coexiste con una fuerte y primordial tendencia hacia el *teísmo*. Ello puede descubrirse en este pasaje, en el cual Leibniz parece afirmar ya que la existencia de un mundo diferente sólo era *imposible* en un sentido *hipotético*, en razón de la tendencia de la voluntad de Dios hacia lo óptimo. Lo que aquí no se aclara es si esa tendencia hacia lo óptimo es, también, *necesaria* en un sentido *hipotético*. Eso queda sin tematizar.

En esta primera formulación, la tesis de la elección divina de lo óptimo aparece con dos de los rasgos que se mantendrán en el análisis leibniziano posterior: i) su fundamento inmediato se encuentra en la sabiduría o la omnisciencia de Dios; ii) ella es el fundamento de la existencia del mundo actual, a la cual le confiere solamente una necesidad que cabe caracterizar como *hipotética* (puesto que la existencia de otro mundo sólo es imposible bajo la *hipótesis* de la elección divina). En estos rasgos puede verse el notable valor anticipatorio

¹³³ “potentiam, ut sic dicam, existendi Hypotheticam”, A VI, i, 86 (27-28).

¹³⁴ Leibniz emplea la expresión “imposibilidad hipotética” en sus notas de su conversación con Niels Stensen, en 1677. Cf. A VI, iv, 1378 (5).

de esta formulación, aunque la ausencia de otras referencias nos impide determinar si Leibniz se planteaba ya con algún grado de precisión la problemática modal en torno a *T*. Hasta donde llega la evidencia textual, la tesis juega ya, hacia 1664, un rol claro en su explicación de la creación del mundo, pero no hay rastros que indiquen que ella misma plantea una inquietud en relación al esclarecimiento de su modalidad.

Hacia fines de 1667, la filosofía de Leibniz hace de Dios el principio ontológico del cual se derivan las cosas creadas, así como el gobernador de una república universal, y se preocupa ya por exculpar a ese Dios de toda responsabilidad moral por la existencia del pecado. Para ello, y para establecer las bases de una jurisprudencia universal, hace coincidir ya el objeto de la voluntad divina con aquello que es *útil* u *óptimo* para el mundo, y por tanto, con aquello que es *justo*. La tímida afirmación según la cual ese Dios *elige lo óptimo* tendrá que insertarse en este cuadro metafísico-moral, como la razón que explica la existencia del mundo actual. Ello ocurrirá hacia 1670-1671, en el marco de un proyecto filosófico encarado con decisión a partir de 1668 y orientado a la ratificación de las verdades de la teología natural, tarea que permitirá establecer los fundamentos necesarios para el derecho, así como encauzar la convergencia entre razón y fe.

2. La verdadera filosofía y la formación gradual del primer proyecto leibniziano de elaboración de una metafísica teísta

El arribo a la corte de Mainz, en 1668, marca el inicio de un período de encauzamiento y profundización en el pensamiento jurídico y en las ideas metafísicas de Leibniz. El propio contexto político y religioso de la corte parece haber constituido una influencia decisiva en este proceso. Como señala Ezequiel de Olaso, Leibniz pasa a un medio *irénico*, dominado por los protestantes calixtinos, quienes impulsaban la unión religiosa entre las confesiones protestantes y la Iglesia Católica. A tal efecto se venían suscitando reuniones entre muchos príncipes alemanes y el elector de Mainz, que se replicaban en otras misiones irénicas en el resto de Alemania.¹³⁵ Al mismo tiempo, como

¹³⁵ Cf. de Olaso 77. Los “calixtinos” derivaban su nombre de Georg Calixtus (1585-1656), teólogo luterano que había promovido el movimiento reunificador en la primera mitad del siglo XVII. En Mainz, a la llegada de

asistente del canciller de la corte, Hermann Andreas Lasser, Leibniz asume la tarea de colaborar en la reforma del código legal del electorado. De estas dos fuentes procede el impulso para los dos proyectos filosófico-prácticos que Leibniz asume desde 1668 y hasta poco antes de su viaje a París: i) la búsqueda de una metafísica en la que puedan coincidir las confesiones divididas, demostrando las tesis primordiales de la teología natural pero preservando solamente la *posibilidad* de los misterios, y ii) la racionalización de la jurisprudencia basada en el derecho romano. El primero de tales proyectos corresponde a los escritos que Leibniz mismo planeó reunir en un conjunto de lo que denominó como “*Demonstrationes catholicae*”, mientras que el segundo fue encarado en los escritos que elaboró bajo el título de “*Elementa juris naturalis*”.

2.1. La convergencia entre razón y fe en la *Confessio naturae contra atheistas*

Un aspecto que interesa destacar aquí es que el proyecto leibniziano de las *Demostraciones católicas* se basa íntegramente en una creencia vital, según la cual la razón natural, a través de la filosofía, conduce a la misma meta a la que llevan también la teología natural y la religión: Dios. La primera tarea que debe acometerse, para encauzar la búsqueda de una compatibilidad doctrinaria entre cristianos, es asentar esta creencia sobre demostraciones rigurosas. Y esta es, justamente, la tarea que encara el primer escrito de las *Demonstrationes*: la *Confessio naturae contra atheistas*. Allí, en las primeras líneas, Leibniz afirma sin más:

“Francis Bacon de Verulam, hombre de un ingenio divino, dijo rectamente que la filosofía nos separa de Dios cuando es encarada ligeramente, pero nos conduce nuevamente a él cuando es absorbida hasta lo más profundo” [A VI, i, 489]

Leibniz, el movimiento era conducido por su hijo Frederic Ulric y por Hermann Conring, jurista con quien Leibniz mantendría un diálogo epistolar.

De este modo, el proyecto de las *Demostraciones católicas* parece implicar, como vía inicial y fundamental de realización, el desarrollo de una *metafísica* en la que converjan la razón y la fe. El término “convergencia”, aquí, puede resultar problemático, ya que su significación matemática remite a una aproximación infinita que nunca termina de arribar al término postulado como *límite*. Por el contrario, en el contexto presente, la visión leibniziana es más bien la de una aproximación que se realiza de modo efectivo: el objeto que constituye el *desideratum* de la razón filosófica, el *primum principium* de todas las cosas, es el mismo *Ens incorporale* del que hablará la religión revelada. La primera tarea de la filosofía es, pues, la que Leibniz había anunciado en el *Nova methodus*: demostrar las tesis fundamentales de la teología natural: la existencia de Dios, la inmortalidad del alma.

Así lo recuerda Leibniz, un decenio después de su arribo a Mainz, en una carta a Johann Friedrich de Hanover de 1679, en la cual resume su proyecto de aquellos días:

“[...] yo había elaborado el plan de una obra de primera importancia [...] de la cual el título era *demonstrationes Chatolicae*. Esta debía contener tres partes: la *primera*, las demostraciones de la existencia de Dios, de la inmortalidad del alma y de toda la Teología natural, como, en efecto, yo tenía [demostraciones] sorprendentes de ellas. La *segunda parte* debía ser de la religión cristiana, o Teología revelada, donde yo quería demostrar la posibilidad de nuestros misterios y satisfacer todas las dificultades de aquellos que pretenden mostrar los absurdos y las contradicciones en la Trinidad, la encarnación, la Eucaristía y la resurrección de los cuerpos. Porque las pruebas de la religión cristiana no son más que morales, dado que no es posible dar otras de ellas en materia de fe [...] La *tercera parte* trataba sobre la Iglesia, donde yo tenía pruebas muy convincentes de que la jerarquía de la Iglesia es de derecho divino, y yo distinguía exactamente los límites del poder secular y del Eclesiástico. [...]

Mas, a fin de establecer los fundamentos de estas grandes demostraciones, yo tenía el propósito de hacerlas preceder por los *Elementos demostrados de la verdadera filosofía*, para servir a la comprensión de la obra principal.” [A II, i, 488-489]

Este “plan” coincide con la presentación a las *Demonstrationes catholicae*, que Leibniz redactara en 1668-1669. Allí incluye, como *Prolegomena*, los *Elementos de filosofía*, que debían consistir en los principios de la metafísica, la lógica, la matemática, la física y la filosofía práctica.¹³⁶ Estos “elementos” parecen tener un carácter propedéutico o preparatorio, y así lo sugiere también la carta de 1679, en la cual detalla brevemente el contenido de tal sección: el “arte de pensar” (para la lógica), las verdaderas nociones de Dios, el alma y la sustancia (para la metafísica), la comprensión de qué es la justicia, la libertad, el placer y la “visión beatífica” (en la “verdadera moral”).¹³⁷ Sin embargo, cabe suponer que estos son solamente los “*elementos*” de esa *verdadera filosofía*, a la que Leibniz denomina como tal ya hacia 1669-1671.¹³⁸ La consumación de esta filosofía parece tener su escenario principal en la primera parte del plan, que contiene, en palabras leibnizianas, *toda la teología natural*.

En su famosa carta a Thomasius de abril de 1669, Leibniz declara estar en camino a la consolidación de esa filosofía. Allí sostiene:

“[...] me atrevo a confirmar que los ateos, los socinianos, los naturalistas y los escépticos nunca serán rebatidos sólidamente hasta que esta filosofía se encuentre establecida; creo ciertamente que ella es un regalo de Dios a este mundo senil, para que sirva como la única balsa, por la cual los hombres piadosos y prudentes serán salvados del naufragio del ateísmo que hoy nos incumbe.” [A II, 24]

Esa filosofía, de la que habla en la carta, consistía en una conciliación entre la física moderna mecanicista y la filosofía aristotélica, proyecto al que Leibniz había sido

¹³⁶ Cf. A VI, i, 494.

¹³⁷ Cf. A II, i, 489.

¹³⁸ Cf. A VI, ii, 395 (7-8), el escrito *De ratione perficiendi encyclopaediam Alstedii*. En este texto, Leibniz ofrece un bosquejo de plan diferente al de la carta aquí citada, sugiriendo, por ejemplo, la inclusión íntegra del *De coprore* y del *De cive* de Hobbes (aunque con algunas correcciones). Cf. A VI, ii, 395.

introducido en Jena por influencia de su profesor Erhard Weigel.¹³⁹ Pero, ¿de qué modo podía ofrecer, tal conciliación, un resguardo para los devotos en contra de la amenaza de ateísmo que Leibniz vislumbraba en su presente?

En la misma carta, Leibniz afirma que *también la religión cristiana puede ser demostrada por la razón*, tanto como por las sagradas escrituras.¹⁴⁰ Allí hace una referencia a su *Confessio naturae contra atheistas* de 1668. En dicho escrito, dice, había tratado de demostrar, con mayor agudeza de lo que suele hacerse, las dos tesis básicas de la teología natural: la inmortalidad del alma y la existencia de Dios.¹⁴¹ Estas afirmaciones, a mi juicio, ofrecen una clave para comprender la concepción leibniziana de la tarea y la importancia esa *verdadera filosofía*: ella constituye la confirmación racional de las creencias primordiales de la religión cristiana y, por ende, su cumplimiento aporta el primer paso del programa de las *Demostraciones católicas*. Una mera conciliación entre la explicación mecanicista de los fenómenos y la metafísica aristotélica de la sustancia sería inocua para contrarrestar las consecuencias perniciosas del *naturalismo*, si esa síntesis no tuviera su *culminación* en una demostración de la existencia de un Dios sabio y todopoderoso como necesario creador y rector del mundo. Así, la *verdadera filosofía*, aquella a la que Leibniz concibe en 1669 como una balsa para los piadosos, debe ser vista como el itinerario racional que conduce, por medio de definiciones y demostraciones, al conocimiento de Dios como *razón última y fuente* de todas las cosas.

La vía preferida por Leibniz para encarar ese itinerario es la de la física. Su interés por cuestiones matemáticas y de filosofía natural del período de Mainz están claramente motivados por su anhelo de defensa de la teología cristiana;¹⁴² en tal sentido, como sostiene Stuart Brown, sus trabajos científicos de dicha etapa pueden ser vistos como una extensión del proyecto de la *Confessio naturae*.¹⁴³ Ese proyecto puede describirse como el intento de adherir a una física mecanicista sin por ello caer en el *naturalismo*. Leibniz entiende por “naturalismo” la concepción según la cual los fenómenos naturales pueden explicarse a

¹³⁹ En su libro *Analysis aristotelica ex Euclide restituta*, Weigel intentaba reformar la filosofía a través de una conciliación entre Aristóteles y algunos mecanicistas moderados, como Gassendi, Bacon y Hobbes. Cf. Brown 1999, p. 4.

¹⁴⁰ Cf. A II, i, 21.

¹⁴¹ Cf. *Ibid.*, 24.

¹⁴² Cf. Goldenbaum 1999, p. 100.

¹⁴³ Cf. Brown 1999, pp. 10-11.

partir de las solas cualidades primarias de los cuerpos, sin que sea necesario apelar a Dios como factor explicativo.¹⁴⁴ Por ende, el proyecto de la física leibniziana puede redefinirse como el de conciliar el mecanicismo con la *teología natural*, mostrando la articulación de aquel con una *metafísica teísta*.

El argumento leibniziano propuesto para lograr dicha conciliación se orienta a demostrar que la esencia de los cuerpos (concebida en términos puramente geométricos) resulta *insuficiente* para *dar razón* de todas sus propiedades. Esto se debe a que ni el movimiento, ni la consistencia, ni la figura y la magnitud determinadas de un cuerpo se siguen de su definición en términos de cualidades primarias.¹⁴⁵ Por ende, la razón de tales propiedades debe hallarse en algo *extrínseco* a la naturaleza de los cuerpos, esto es, en un *principio incorpóreo*.¹⁴⁶ Sin embargo, la conclusión de Leibniz va más allá de la demostración de la *existencia* de ese principio, y pretende alcanzar a fundamentar una *descripción* de sus atributos fundamentales:

“Como hemos demostrado que los cuerpos no pueden tener cantidad ni figura determinada, ni incluso el movimiento que tienen, sin suponer un Ente incorpóreo, resulta evidente que dicho Ente es *único* para todas las cosas, en razón de la armonía de todas las cosas entre sí [...] Asimismo, no se puede dar razón de por qué este Ente incorpóreo *elige* esta magnitud, esta figura, este movimiento más bien que otros, a menos que sea *inteligente* y sabio, en razón de la belleza de las cosas, así como *poderoso*, para que estas obedezcan a su mandato. En consecuencia, tal Ente incorpóreo será una Mente, Rectora del Mundo, y esto es DIOS.” [A VI, i, 492, las cursivas son mías]

De este modo, la existencia un mundo físico concebido en los términos mecanicistas sería *inexplicable* si no existiera un Dios dotado de los atributos propios de una concepción teísta. Ciertamente, Leibniz no menciona aquí la *voluntad* entre tales atributos, pero deja en

¹⁴⁴ Cf. A VI, I, 489-490.

¹⁴⁵ Cf. *Ibid.*, 490-492.

¹⁴⁶ Cf. *Ibid.*, 490 (9-10).

claro que la *inteligencia* rige la *elección* de Dios, mientras que el *poder* subordina las cosas a su mandato. La originalidad de este argumento reside en que Leibniz se ubica en el terreno de la física de los “modernos”, y se remonta desde esas coordenadas teóricas como premisas, para demostrar que el mecanicismo es consistente y defendible solamente en conjunción con una metafísica que tiene a Dios como presupuesto necesario.

Este argumento leibniziano tiene una importancia crucial, no sólo porque conduce a demostrar la existencia de Dios, sino porque en él se encuentra ya, en construcción, la metafísica que Leibniz edificará entre 1668 y 1671, y cuyas líneas matrices se encontrarán también en la *Confessio philosophi* de 1672-1673.

Esa metafísica se construye a partir de la aplicación del *principio de razón suficiente* (PRS). En efecto, aun cuando Leibniz no lo enuncia de manera explícita en la *Confessio naturae*, lo emplea de modo sistemático en tal escrito, planteando la cuestión de si se puede *dar razón* (*ratio reddere*) de los fenómenos corporales “*ex natura corporis*”, sin recurrir a Dios ni a ningún otro principio incorpóreo.¹⁴⁷ Este “dar razón” debe alcanzar, para Leibniz, a todas las *afecciones* de las cosas corpóreas, y debe proseguir buscando la razón de la razón (“*quaerendi rationem rationis*”),¹⁴⁸ hasta alcanzar una “*ratio plena*”.¹⁴⁹ Ahora bien, ¿en qué consiste esa *razón completa*?

La significación del PRS, en este nivel de análisis ontológico, se completa y se comprende a partir de otra tesis que Leibniz sí enuncia expresamente: “la razón de toda afección [de un cuerpo o una cosa en general] debe deducirse, o bien de la cosa misma, o bien de algo extrínseco”.¹⁵⁰ Ello significa que el PRS, por su propia validez ontológica, conduce necesariamente a afirmar que hay un *Ente ontológicamente autosuficiente*, único ente en el cual puede hallarse aquella “*ratio plena*”. El mismo Leibniz argumenta que, si la razón de cualquier afección de un cuerpo no se encuentra en la naturaleza misma de esa entidad, se debe buscar en algo extrínseco, y la búsqueda de razones debe proseguir, en un proceso cuya culminación solo puede ser un ente que posea la razón todas sus afecciones en

¹⁴⁷ Cf. A VI, i, 490 (1-6). La primera formulación explícita del principio que nos ha llegado, “*quod nihil sit sine ratione*”, data de la misma época, cf. A VI, i, 494 (8).

¹⁴⁸ Cf. A VI, i, 490 (29).

¹⁴⁹ Cf. A VI, i, 490 (29-30). Mercer y Sleight interpretan el *principio de razón suficiente* como la tesis según la cual debe siempre darse esta *ratio plena* o *razón completa*. Cf. Mercer & Sleight 1995, pp. 72-73, 117 n. 16.

¹⁵⁰ “*Omnis enim affectionis Ratio vel ex re ipsa, vel ex aliquo extrinseco deducenda est*”, A VI, i, 490 (13-14).

su misma naturaleza, de manera *intrínseca*. No alcanza con alegar la posesión de aquella afección “*ab aeterno*”, ni su posesión como resultado de un proceso infinito de interacciones, ya que estas respuestas no constituyen una *razón* que explique el *por qué* (*cur*) de tal afección.¹⁵¹

En esta utilización del PRS, está claro que la única razón verdaderamente *suficiente* sólo puede ser Dios, ya que la *ratio plena* (*ultima*) tiene que poseer la totalidad de sus afecciones o respectos a partir de su propia naturaleza (*ex re ipsa*). Esto constituirá un rasgo distintivo de la interpretación leibniziana de juventud del principio, una interpretación fuerte, de la cual Leibniz no da mayores detalles en 1668.¹⁵² En la *Confessio naturae*, el empleo del principio se centra en el nivel *esencial* de la exigencia de *dar razón*, en el cual se interroga por qué algo es de un modo más bien que de otro. Mas, hacia 1670-1671, Leibniz hará valer su PRS en el nivel *existencial*, en el cual se interroga por qué algo *es* en lugar de *no ser*. Entonces, Leibniz extenderá el alcance de su indagación, pasando a inquirir por la razón suficiente de todas las cosas. Esta argumentación se encontrará en la carta a Magnus Wedderkopf de mayo de 1671, se verá también esbozada en el *Von der Allmacht*, y se reseñará en la *Confessio philosophi*.¹⁵³ Tal argumentación encarnará aquello que Leibniz consigna, hacia 1668-1669, como la prueba de la existencia de Dios basada en el *principio de razón suficiente*,¹⁵⁴ prueba que constituirá una pieza incuestionable e irrevocable de la metafísica leibniziana. Ella alcanzará su formulación más técnica y precisa en el *De rerum originatione radicali* de 1697,¹⁵⁵ y será el primer paso en el núcleo argumental de los *Ensayos de Teodicea*.¹⁵⁶

Esta metafísica en construcción se nutre de una trama conceptual y de una terminología herederas de la tradición metafísica aristotélica, que todavía tenía un peso importante en la filosofía continental, en especial en el contexto escolástico. Esa tradición era decididamente *sustancialista*: concebía al *ente* o *ser en sí* como *modo de ser* primario y

¹⁵¹ Cf. A VI, i, 490 (22-31).

¹⁵² Como se verá más adelante, Leibniz parece concebir de modos diferentes su *principio de razón suficiente* (o más bien, la noción de *razón suficiente*) en la década de 1670 y con posterioridad a 1680. Cf. Frankel 1986; Piro 2008.

¹⁵³ Cf. A II, i, 117; A VI, i, 544, § 17; A VI, iii, 117-118.

¹⁵⁴ Cf. A VI, i, 494.

¹⁵⁵ Cf. G VII, 302-303.

¹⁵⁶ Cf. G VI, 106, § 7.

fundamental, del cual los otros modos de ser se predicaban como sus *modos* o *afecciones*.¹⁵⁷

Leibniz adhiere a esta concepción. En el *De transubstantiatione* de 1668, define a la *sustancia* como un *ente* que *subsiste por sí*, “*ens per se subsistens*”, noción que, a su vez, implica la posesión de un *principio de acción en sí*.¹⁵⁸ La relación esencial entre la sustancia y la actividad, defendida ya en esta época temprana, se sustenta en el lema escolástico según el cual “*actiones sunt suppositorum*”, las acciones pertenecen a los *individuos sustanciales*.¹⁵⁹ Leibniz afirma también que “todo aquello que no es sustancia, es accidente o apariencia”.¹⁶⁰ Y en sus notas al *Appendix practica* de Johann J. Becher, Leibniz transcribe: “*La relación de significación* [en los términos] es según la naturaleza de las cosas. Las cosas son sustancias y accidentes”.¹⁶¹ Aquí puede notarse, además de la concepción sustancialista legada por la fuente, el carácter no-problemático de la correspondencia que se atribuye a la relación entre las *nociones* y la “naturaleza de las cosas” en la filosofía escolar en la que Leibniz se nutre. Ello permite tal vez comprender, como ha sugerido Tonelli, la temprana adhesión de Leibniz a un *innatismo* de los conceptos, tanto como la escasa fundamentación que tal concepción encuentra en su obra (al menos hasta los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*).¹⁶² Hacia 1671-1672, en una tabla de definiciones preparatoria para su trabajo sobre la *característica universal*, Leibniz escribe: “*Noción, Concepto, Idea, es pensamiento en cuanto es pensamiento de algo*”.¹⁶³ Esta referencia a *algo* diferencia a una *notio* de toda *fictio*.¹⁶⁴

¹⁵⁷ Cf. A VI, i, 170, §§ 1-2.

¹⁵⁸ Cf. A VI, i, 508 (13, 14).

¹⁵⁹ Cf. A VI, i, 508 (15-19).

¹⁶⁰ Cf. A VI, i, 509 (2). Leibniz emplea el término “*species*”, en este escrito, como sinónimo de “*accidens*”, cf. A VI, i, 508 (7-8). Sigo la traducción de Loemker, quien traduce aquí “*species*” como “*appearance*”. Cf. L 116.

¹⁶¹ A VI, ii, 390-391.

¹⁶² Cf. Tonelli 1974, p. 441. Tonelli nombra numerosos autores del contexto escolar alemán del siglo XVII en los cuales puede encontrarse, bajo diversas formulaciones, una doctrina compartida que afirma el carácter innato de las nociones comunes (*notiones, notitiae*) de las ciencias apodícticas, en las cuales se basan los axiomas de las ciencias o las verdades eternas (cf. *op. cit.*, pp. 439-441). Tal autor recuerda que las notas sobre el texto de Becher constituyen el primer documento del innatismo de Leibniz, en las cuales aparece la primera formulación de la fórmula “*nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu. Nisi ipse intellectus*”, lema que seguramente constituía un *dictum* escolástico habitual. Cf. A VI, ii, 393; Tonelli 1974, p. 441.

¹⁶³ A VI, ii, 488.

¹⁶⁴ Cf. *Idem*.

De acuerdo con esto, la metafísica que Leibniz esboza en la *Confessio naturae* conduce a afirmar que la *razón suficiente* de todos los fenómenos (y en definitiva, de todas las cosas) se encuentra en una *sustancia ontológicamente autosuficiente*, que posee en su naturaleza la razón o la fuente de todas sus afecciones.

Estos principios permiten a Leibniz trazar los primeros lineamientos de una metafísica en la cual la armonía inteligible del mundo actual tienen su *razón suficiente* en la existencia de un Dios rector, es decir, un Dios que obra con inteligencia, condición básica para obrar también con un *designio*. En esta consecuencia se juega un anhelo crucial del proyecto filosófico leibniziano: el Dios requerido por su metafísica para erradicar el ateísmo y el naturalismo no es *cualquier* Dios. Si el mundo creado posee un orden y una racionalidad, es porque esos rasgos son un *reflejo* de la *armonía de las cosas*, que tiene su *sede* en la mente de un Dios *creador* del mundo existente.

2.2. La armonía universal y las razones de la creación en los *Elementa juris naturalis*

Tal como lo afirma en la *Confessio naturae*, el principio incorpóreo del cual dependen los fenómenos físicos debe ser un agente inteligente y sabio, y en esta concepción está tramada la idea de una *armonía universal*, que Leibniz incorporó seguramente a partir de sus lecturas de la obra de Johann Heinrich Bisterfeld, y que poseía una fuerte inspiración en la teología trinitaria (además de ciertas influencias del lulismo y de la filosofía renacentista).¹⁶⁵

En la concepción expuesta por Bisterfeld en su *Philosophiae Primae Seminarium*, la existencia de una completa armonía entre las cosas, las mentes y las nociones, operaba como condición ontológica de posibilidad para la metafísica, conocimiento universal del ser.¹⁶⁶ Esta idea de una *panarmonia*, además, tenía su correlato en la concepción de una “dialéctica natural”, inspirada en Ramus, cuya obra había influenciado a John Heinrich Alsted, profesor y mentor de Bisterfeld en la academia calvinista de Herborn. Según tal

¹⁶⁵ Cf. Antognazza 1999, pp. 42-49.

¹⁶⁶ Cf. Antognazza 1999, pp. 46-47.

concepción, la lógica era la “*imago naturalis dialecticae*”, el estricto correlato mental del orden ontológico del ser, cuyos caracteres habían sido impresos en la mente humana por Dios.¹⁶⁷ Para Bisterfeld, la armonía o “*immetatio*”¹⁶⁸ consistía, en el plano real, en la mutua unión y comunión de las cosas, y en el plano mental, en la unión y comunión entre los pensamientos humanos.¹⁶⁹

De este fermento de ideas, Leibniz tomó la concepción de la *armonía universal*, concebida, *prima facie*, como un *orden* que rige la mutua *conexión* de todas las cosas entre sí.¹⁷⁰ En efecto, puesto que ningún ente (con excepción de Dios) puede ser “absoluto” o autosuficiente, tampoco puede existir en soledad, por lo cual debe haber un *nexo simbiótico* que lo una a todas las demás cosas, una “unión y comunión” entre todos los entes.¹⁷¹ Esta conexión debe tener lugar en las nociones o ideas de las cosas, dado que constituye, en la *Confessio naturae*, la *razón* por la cual Dios *elige*. Dicha *razón*, dice allí, no es otra que “la belleza de las cosas”.¹⁷² En este sentido, la *harmonia rerum* parece constituir, ante todo, el orden de las esencias o ideas, de las nociones y sus relaciones lógicas recíprocas, que tiene su sede en la mente divina. En otras palabras, *el orden de lo pensable*, un orden que, por cierto, no fue instaurado por Dios, y no tiene otra razón que sí mismo (la naturaleza de las cosas). Así lo afirmará Leibniz, de modo casi explícito, en la carta a Wedderkopf. Y en una nota agregada a la *Confessio philosophi*, en 1677, Leibniz dirá:

“La armonía de las cosas es algo ideal, es decir, es contemplada ya en las cosas posibles. Porque una serie de cosas posibles es *más armónica*¹⁷³ que otras.” [A VI, iii, 146 (24-25)]

¹⁶⁷ Cf. Antognazza, *op. cit.*, pp. 45-46. Cf. también Sellberg 2011, quien cuestiona el presunto platonismo de Ramus, resaltando la influencia del estoicismo y de Cicerón en su pensamiento.

¹⁶⁸ Término que Bisterfeld emplea en su *Elementorum logicorum libri tres* para referir a la armonía, y que es la traducción al plano lógico del término teológico “*emperichoresis*”, empleado para designar la relación de mutua inherencia entre las tres personas de la Trinidad. Cf. Antognazza, *op. cit.*, pp. 49-50.

¹⁶⁹ Cf. Antognazza, *op. cit.*, p. 51.

¹⁷⁰ Sobre la importancia de la idea de *orden* en la concepción de la armonía de Bisterfeld, y su inspiración en la teología trinitaria, cf. Antognazza, *op. cit.*, pp. 46-49.

¹⁷¹ Cf. A VI, i, 153 (14-19).

¹⁷² “*rerum pulchritudinem*”, A VI, i, 492 (26).

¹⁷³ En griego en el original.

Este orden parece confundirse con Dios mismo. Hacia 1668-1669, Leibniz afirma que la intuición “cara a cara” de Dios (la *visión beatífica*) es la contemplación de “la armonía universal de las cosas”, “porque Dios no es nada distinto a la armonía de las cosas o al principio de la belleza en ellas mismas”.¹⁷⁴ Y en la carta a Arnauld de 1671, Leibniz dirá que Dios es “la sede de la armonía universal”.¹⁷⁵

Esta noción de *armonía* es invocada por Leibniz, en el contexto de sus escritos jurídicos enmarcados en el proyecto de los *Elementa juris naturalis*, como fundamento de la determinación por la cual Dios elige crear un mundo. Tal noción le permite precisar la tesis, formulada ya hacia 1666, según la cual la utilidad de Dios reside ante todo en *el honor*, en *la gloria*.

Los escritos reunidos bajo el título de *Elementa juris naturalis* (1669-1671) constituyen la primera versión de lo que sería su proyecto en el campo del derecho: formular una *jurisprudencia universal*, concebida como una *ciencia demostrativa del derecho*, basada en la noción de *justicia* y construida a partir de una ordenación y una racionalización del derecho positivo romano, la cual debía mostrar su coincidencia fundamental con el derecho natural.¹⁷⁶ Por ello, Leibniz se esfuerza por clarificar la definición de *lo justo*, tarea que lo conduce a elaborar tablas de definiciones para las diversas nociones involucradas en tal concepto. Para encarar esta tarea, sin embargo, Leibniz parece haber asumido, como punto de partida obligado, el desafío de refutar la tesis de Carnéades, analizada por Grocio,¹⁷⁷ según la cual *la justicia, o bien no es nada, o bien es una estupidez suprema, porque prescribe el daño de uno mismo y el beneficio de los otros*.¹⁷⁸

¹⁷⁴ A VI, i, 499.

¹⁷⁵ A II, i, 174.

¹⁷⁶ Cf. Lppl, pp. xix, xx. Rateau destaca más bien el carácter “polifónico” de los escritos jurídicos leibnizianos de juventud, en los que habría un hilo conductor, que sería la búsqueda de una unidad sistemática del derecho natural, subyacente al derecho positivo romano. Cf. Rateau 2008, pp. 78-79.

¹⁷⁷ En los *Prolegomena* al *De iure belli et pacis*.

¹⁷⁸ “*justitiam aut nullam aut summam esse stultitiam, quoniam sibi noceat alienis commodis consulens*”, A VI, I, 431 (4-5).

La respuesta de Leibniz parte por reafirmar una idea presente ya en el *Nova methodus*: ciertamente, buscar el beneficio de los otros por medio del propio perjuicio sería algo estúpido, si nouviésemos la esperanza de una vida después de la muerte, y si en esa vida futura no fuésemos premiados por nuestras acciones justas y castigados por nuestros actos perniciosos para otros. La estupidez es la negligencia hacia la propia utilidad, y el obrar de modo dañoso para uno mismo sería una estupidez mayor si no hubiese una vida después de la muerte (ya que la muerte estaría entre los mayores daños). En otras palabras, *lo justo* sería algo estúpido si “*nullus esset DEUS*”;¹⁷⁹ no sería nada más amplio que aquello que pregona o aconseja Hobbes.¹⁸⁰ Lo contrario a esta negligencia respecto del propio beneficio es la *prudencia*.¹⁸¹ Esta concepción obliga a Leibniz a buscar una convergencia entre *prudencia* y *justicia*, es decir, entre la utilidad privada y la utilidad pública.

Ahora bien, uno de los problemas que se plantean en esta búsqueda es explicar por qué Dios mismo habría de ser *justo*. Tras definir la justicia como la prudencia en el asistir o el dañar a los otros, Leibniz se plantea el siguiente problema: si hay alguien tan poderoso que no tuviera por qué temer la ira de los otros, ese alguien no tendrá, basándose en la prudencia, motivo alguno para ser justo, si acaso no lo deleita la alabanza o la buena opinión sobre de los otros sobre él.¹⁸² A ello responde que cualquier ser de esta índole será deleitado por esta alabanza o buena opinión, “porque todo sabio es deleitado por la belleza o armonía”.¹⁸³ Aquí, nuevamente, aparece la *armonía universal* como motivo primordial de la acción divina. Si la justicia es una forma de prudencia, parece que Dios mismo debiera ser justo por su propio beneficio. Y efectivamente, “Dios mismo es su propio premio”.¹⁸⁴

Para hacer de la teología natural el fundamento de su jurisprudencia, Leibniz necesita demostrar que Dios obra con justicia aun cuando no puede obtener beneficio alguno de parte de las criaturas o de cualquier otro ser. Dios no puede ser premiado ni castigado en modo alguno. Por ello, como explica Francesco Piro, la estrategia de Leibniz en los *Elementa juris naturalis* consiste en hacer de este concepto de *alabanza (laus)* un

¹⁷⁹ Cf. A VI, i, 431.

¹⁸⁰ Cf. A VI, i, 432.

¹⁸¹ Leibniz define esta prudencia como “el hábito de ver qué es lo útil en todas partes”, o como la ciencia de la utilidad en todas las cosas. Cf. A VI, i, 60.

¹⁸² Cf. A VI, i, 434.

¹⁸³ A VI, i, 434-435.

¹⁸⁴ A VI, i, 435 (11).

medio para multiplicar la *armonía*.¹⁸⁵ Esto le permite explicar por qué Dios elige crear un mundo con otros seres racionales y obrar con justicia hacia ellos.

“Y no hay sabio que no busque eso [la alabanza], puesto que busca la armonía. La alabanza es, pues, como un eco de la armonía, y un reflejo tanto como una duplicación. Si Dios no tuviera criaturas racionales en el mundo, tendría la misma armonía, pero desprovista de eco, la misma belleza desprovista de reflexión y de refracción o de multiplicación. Por lo cual la sabiduría de Dios exigía criaturas racionales, en las cuales las cosas se multiplicaran. Una mente es, pues, algo así como un mundo en un espejo [...] Por tanto, se sigue que habremos de satisfacer a aquellos que pueden estimarnos bien o mal, si somos prudentes hacia ellos.” [A VI, i, 438]

Este pasaje permite vislumbrar de qué modo se conectan, para el Leibniz de 1669-1670, la armonía universal con la justicia de Dios y con la razón que explica la creación de un mundo. Un elemento clave en esta conexión es el vínculo que Leibniz establece entre la armonía y el placer del sabio. Este vínculo se planteará, en los *Elementa juris naturalis*, como una relación esencial, fundada en las definiciones de los términos. Leibniz definirá la noción de *armonía*, hacia 1671, como la “diversidad compensada por la identidad”,¹⁸⁶ la “similitud en las cosas disímiles”.¹⁸⁷ También definirá al *placer* o *deleite* como “la percepción de la armonía”, y a lo bello como aquello “cuya armonía es comprendida clara y distintamente”,¹⁸⁸ definición que remite a la función del entendimiento. Ello le permitirá dar un fundamento demostrativo a la tesis según la cual “todo sabio es deleitado por la belleza o armonía”. Por otro lado, si un mundo integrado por criaturas racionales es un *reflejo* de la armonía de Dios (ya sea porque tales criaturas son como espejos vivientes de la creación, o porque pueden alabar al creador), puede entonces comprenderse por qué la

¹⁸⁵ Cf. Piro 1999, pp. 161-163. Piro considera que Leibniz probablemente tomó esta noción del *deseo de alabanza* de Sforza Palavicino, para quien tal deseo constituía un instrumento de Dios para volver a los hombres virtuosos.

¹⁸⁶ A VI, i, 484 (33).

¹⁸⁷ A II, i, 98 (“*similitudo in dissimilibus*”).

¹⁸⁸ A VI, i, 484.

sabiduría de Dios (que se deleita con la armonía) *exigía* la creación de un mundo con tales criaturas. Esa misma sabiduría exige, también, obrar con justicia, es decir, con *prudencia hacia los otros* o con miras a la utilidad pública, ya que ello hace a Dios merecedor de alabanza, y esa alabanza es lo que multiplica su perfección o armonía.

En esta concepción que conjuga los planos metafísico y jurídico se encuentra, a mi juicio, el fundamento implícito de la defensa que hará Leibniz, a partir de esta época (1670-1671), de su tesis de la elección divina de lo óptimo. Ella puede verse insinuada en una carta dirigida al jurista Hermann Conring, el 8 de febrero de 1671:

“Me parece haber demostrado que hay una cierta razón última de las cosas (es decir, Dios), la armonía universal, la mente más sabia y más poderosa; que las cosas óptimas, *las cosas más armónicas*,¹⁸⁹ son para ella las cosas más gratas, y por tanto, que lo justo [*justum*], es decir, lo que es grato a Dios, es todo aquello que es lo más concordante [*congruentissimum*] para la armonía de las cosas, para el bien del universo, para la república universal, por así llamarla; y por ende, que la doctrina de derecho natural es la misma que la de la óptima república universal [...]” [A II, i, 79]

3. La tesis de la elección divina en el marco del primer abordaje del problema de la predestinación: *Von der Allmacht*

El escrito más temprano que nos ha llegado en el que Leibniz aborda la delicada cuestión de la predestinación data de 1670-1671, prácticamente una década después del encuentro con las obras de Lutero y de Valla en la biblioteca paterna. El mismo se titula *Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen* (en adelante, *Von der Allmacht*). Este escrito, sin embargo, no sería más que el borrador, en alemán, de un texto redactado en latín que no nos ha llegado, al que Leibniz caracteriza como una

¹⁸⁹ En griego en el original.

“[...] modesta *meditación* sobre el libre arbitrio del hombre, la providencia divina, la bondad y la maldad, la providencia o el destino, la predestinación, el concurso de Dios con el hacer y el dejar hacer de las creaturas, la equidad, el abandono de lo uno y la elección de lo otro, la justicia o injusticia que cae sobre los condenados [...]” [A II, i, 83]¹⁹⁰

Enmarcado en el programa leibniziano de las *Demonstrationes catholicae*, el texto se orienta pronto a la tarea de definir con precisión la noción modal de *posibilidad*. Con ello, preanuncia en gran medida una estrategia argumental que será constante en el ulterior itinerario de Leibniz por el sinuoso sendero del problema de la predestinación: clarificar las definiciones de los términos modales como medio para demostrar la compatibilidad entre la previsión divina y la libertad humana (más adelante, más bien, para evadir una posición *necesitarista* fundada en la previsión divina).

Luego de destacar la importancia de la problemática general del texto en relación a la *justicia divina*, entendida como *imparcialidad* a la hora de repartir la salvación y la condenación entre los seres humanos, Leibniz anuncia que hay dos “*sophismata*” de los cuales se ocupará. En concordancia con el título del escrito, uno de ellos se relaciona con la *omnisciencia* divina, mientras que el otro afecta a la *voluntad* y la *omnipotencia*.¹⁹¹ El primer sofisma recoge el tradicional problema de determinar si la presciencia divina conlleva la *necesidad* de los actos humanos previstos por Dios, y conduce directo al problema de fundamentar la contingencia de los eventos del mundo actual. En la formulación de Leibniz, el mismo puede reconstruirse de este modo:

Sofisma I

Lo que Dios prevé tiene que suceder, o no puede dejar de suceder, por lo cual sucederá hagamos lo que hagamos.

¹⁹⁰ Traduzco de la versión en francés que cita Paul Rateau (cf. Rateau 2008, p. 103).

¹⁹¹ Cf. A VI, i, 538.

Dios prevé que yo seré condenado (o salvado)

En consecuencia, (i) *mi condenación (o salvación) tiene que suceder, por lo cual (ii) mi condenación (o salvación) sucederá haga lo que yo haga.*¹⁹²

En sus justos términos modales, este razonamiento pretende inferir el carácter *necesario* de todos los eventos actuales como consecuencia de su previsión por parte de Dios. Como bien lo señala Leibniz, lo que se intenta concluir es que, si Dios prevé que ocurra un evento en un tiempo determinado, cualquier otra opción deja de ser *posible* en ese tiempo.

El segundo sofisma presupone la aceptación del primero, y pone en cuestión la justicia divina, ya que carga sobre Dios toda la responsabilidad por los pecados de los seres humanos. El mismo puede formularse en estos términos:

Sofisma 2

Quien i) consiente el pecado a sabiendas, o ii) estimula la voluntad de quien lo comete, o iii) podría impedir que se cometiera (procurando las condiciones que estimulen a la voluntad a tal efecto), debe ser considerado como un instigador del pecado.

Dios actúa de acuerdo a lo descrito en i), ii) y iii).

En consecuencia, *Dios debe ser considerado como un instigador del pecado.*¹⁹³

Este razonamiento constituye, para Leibniz, el desafío capital, “la piedra del escándalo”, que más amenaza los cimientos de la fe y conduce al escepticismo.¹⁹⁴

¹⁹² Cf. *Ibid.*, 538-539.

¹⁹³ Cf A VI, i, 543.

¹⁹⁴ Cf. *Idem.*

Leibniz centra su análisis de los términos modales al afrontar el primer sofisma. Allí entra en debate la noción de *posibilidad*.

En el párrafo 9, sostiene que el sofisma contiene una ambigüedad, la cual puede resolverse aclarando el significado del término “posibilidad”.¹⁹⁵ Consecuentemente, en el párrafo siguiente formula una explicación de lo que, a su juicio, está comprendido en el uso habitual de la palabra:

“[...] aquello que se enmaraña y autocontradice es tenido por imposible; [...] Así pues, es posible aquello que resulta susceptible de ser explicado con claridad y sin confusión ni autocontradicción alguna.” [Roldán 64 / A VI, i, 540]

En estas líneas, Leibniz ofrece ya, sin profundizar ni detallar, una *caracterización lógica* del significado de la noción modal de *posibilidad*. “Posible” es aquello que no se autocontradice, mientras que “imposible” es aquello que “se enmaraña y autocontradice”. Dos aspectos conviene considerar a partir de esta caracterización:

1- Leibniz parece asociar aquí esta dimensión *lógica* (no del todo esclarecida) de la noción de *posibilidad* con una dimensión *epistémica*, al definir lo posible como aquello que puede “*ser explicado con claridad y sin confusión ni autocontradicción alguna*”. En 1671, en los *Elementa juris naturalis*, Leibniz ofrece tres caracterizaciones distintas de las nociones modales, una de las cuales es de orden epistémico, y refiere a si algo (o su contrario) puede entenderse con claridad y distinción. Allí, el término “*possibile*” es definido, justamente, como “aquello que se entiende clara y distintamente”.¹⁹⁶ Esta asociación, por lo demás, estará presente en la *Confessio philosophi*, obra en la cual las definiciones de los términos modales se formulará en términos de ambos rasgos (la *consistencia lógica interna* y la *concebibilidad* de modo claro, sin confusión).

¹⁹⁵ Cf. A VI, i, 539.

¹⁹⁶ Cf. A VI, ii, 528.

2- Esta caracterización leibniziana es coincidente, como ya se dijo, con el concepto puramente lógico de *posibilidad* (el “*possibile logicum*”), inspirado en Duns Escoto. Leibniz lo formula con precisión hacia 1668.¹⁹⁷ Ahora bien, este concepto de *posibilidad* permitía reconstruir el cuadro de las oposiciones modales que incluían, justamente, el concepto de *necesidad absoluta*. Parece legítimo, entonces, interpretar que Leibniz se está apoyando, en este escrito, sobre la distinción tradicional entre *necessitas absoluta* y *necessitas hypothetica*. Así lo sugiere el propio Leibniz, cuando señala, en el párrafo 11, que tal distinción es esencial para refutar el engaño del primer sofisma.¹⁹⁸ Esto es importante, porque Leibniz parece atribuir, en los párrafos siguientes, esta misma necesidad a la tesis de la elección divina de lo óptimo. Sin embargo, esta lectura no deja de ser una interpretación, que el propio Leibniz no aclara a lo largo del escrito.

La respuesta leibniziana al primer sofisma, entonces, pasa por negar que la previsión divina de los acontecimientos futuros vuelva *imposibles* otros acontecimientos que, al no ser previstos, no se realizarán. Esto equivale a negar que la previsión divina vuelva *necesarios* los acontecimientos que han de suceder. En el párrafo 11, Leibniz deja en claro que podemos *imaginar* o *concebir* la *no realización* de aquello que la presciencia divina ha previsto que sucederá.¹⁹⁹ Por tanto, sólo puede afirmarse que, *si* ha sido previsto por Dios que un evento acontecerá, *entonces* acontecerá.

Si bien el análisis de la terminología modal se desarrolla en relación al primer sofisma, Leibniz dedica un análisis metafísico más profundo del modo en que Dios decide traer a la existencia el mundo actual al afrontar el segundo sofisma. Allí entra en juego nada menos que la tesis de la elección divina de lo mejor.

La respuesta leibniziana al segundo razonamiento sofístico se apoya, fundamentalmente, en la tesis según la cual *Dios sólo puede querer lo mejor*, en conjunción con la idea, insinuada, según la cual la armonía universal incluye los pecados del mundo actual. La tesis de la elección divina es presentada en el párrafo 16, con un argumento que le atribuye un carácter *necesario*:

¹⁹⁷ Cf. A VI, i, 514 (8-9).

¹⁹⁸ Cf. A VI, i, 541 (18-21).

¹⁹⁹ Cf. *Ibid.*, 540.

“[...] quien es omnisciente quiere aquello que considera óptimo, puesto que resulta consustancial a la sabiduría el querer lo óptimo y quien niegue esto está trastocando los términos. Pues, si se es bueno, se quiere (cuando se comprende su naturaleza) *lo mejor* –tal y como dice Aristóteles-, si es que lo reconoce. Y, como quien es omnisciente conoce lo mejor, de ahí se sigue que lo quiere. Al ser omnisciente quiere aquello que considera lo mejor y, como es todopoderoso, hace lo que quiere; luego de ahí se sigue que haya de consentir el pecado, si considera que es lo mejor.” [Roldán 70 / A VI, i, 543-544]

Este fragmento constituye, hasta donde he podido constatar, la primera formulación de la tesis de la elección divina de lo óptimo que Leibniz enuncia como parte de su propia argumentación metafísica. Asimismo, en este pasaje, Leibniz expresa y defiende con un argumento el carácter *necesario* de esta verdad. Esa necesidad va en línea con la concepción modal de carácter lógico expuesta en el texto: quien niegue que un ser omnisciente quiere lo mejor, *trastoca los términos*, esto es, se *contradice*. En otras palabras, es *imposible* que Dios no quiera lo mejor.

La respuesta de Leibniz al segundo sofisma, entonces, puede reconstruirse del siguiente modo:

- i) *Dios quiere lo mejor;*
- ii) *por tanto, Dios elige crear el mejor orden de cosas;*
- iii) *por tanto, si el pecado existe, su existencia es lo mejor (integra el mejor orden de cosas), por lo cual es consentida por Dios.*

Ahora bien, Leibniz elabora esta respuesta en el marco de un bosquejo metafísico que hace de Dios, y de su elección de lo óptimo, el principio que explica toda la cadena causal que se despliega en los eventos del mundo existente.

En el párrafo 17 del *Von der Allmacht*, Leibniz afirma que Dios constituye la fuente última de todas las cosas, dado que debe haber una causa para que las cosas sean antes que no sean, y para que sean estas en lugar de otras. Aquí aparecen formulados, ya,

los dos ejes en los que el PRS debe dar razón: el de la existencia y el de la esencia de las cosas creadas. Asimismo, Leibniz afirma que rige en el universo una férrea cadena causal, que remite las causas últimas al “primer estado del mundo establecido por Dios”, del cual se deriva todo evento subsiguiente; por ende, todo lo actual se funda en la decisión divina de hacer lo mejor.²⁰⁰ A esa cadena causal están sometidos también los actos voluntarios de las criaturas, ya que la voluntad no es *indiferente*.²⁰¹ En tal sentido, Dios crea el universo que contiene los pecados. Pero Dios no es *moralmente* responsable por el pecado, puesto que él sólo *consiente* su existencia, la cual es resultado de su elección de lo óptimo. Ahora bien, la inclusión de los pecados en el mejor orden de cosas no depende de la voluntad divina, sino que se funda en última instancia en la *armonía universal*, la cual implica que la máxima perfección sólo puede resultar del contrapunto de *consonancias* y *disonancias*. De esta forma, los pecados en este mundo tendrán su justo contrapunto en el castigo que recibirán en la otra vida.²⁰²

Es importante señalar que, en este bosquejo metafísico, la vía elegida por Leibniz para vincular cada evento o estado del mundo existente con el fundamento último de todas las cosas (Dios) es la cadena de las causas eficientes. A ella aplica ahora Leibniz (sin mencionarlo expresamente) su PRS. A su vez, toda esta cadena causal se despliega, sin saltos ni ruptura alguna, a partir del “primer estado del mundo establecido por Dios”. Ese “primer estado” se encuentra preñado de las causas que habrían de generar la cadena de eventos que constituye, para la sabiduría divina, *lo mejor*.

Así, puede concluirse que, en este primer abordaje del problema de la predestinación, Leibniz intenta emplear la definición de los términos modales como recurso para evitar un *necesarismo* referido a los eventos del mundo actual, tanto como sus consecuencias morales. Asimismo, en el corazón de la solución esbozada al problema de resguardar la justicia divina, se encuentra la garantía de que Dios, en razón de su omnisciencia, sólo puede querer lo mejor, garantía que es presentada como una verdad *necesaria*, en un sentido que se ajusta al concepto de la *necesidad absoluta*.

²⁰⁰ Cf. *Ibid.*, §§ 17, 18-19, 16.

²⁰¹ Cf. *Ibid.*, §§ 17 y 19.

²⁰² Cf. *Ibid.*, §§ 18 y 3.

Sin embargo, en la misma época del *Von der Allmacht* (a mediados de 1671), Leibniz formula un bosquejo metafísico que difiere del aquí analizado en un aspecto esencial.

4. La carta a Magnus Wedderkopf: la explicación de la “*primera razón*” de las cosas y su consecuencia *necesarista*

La famosa carta al jurista de Kiel Magnus Wedderkopf, redactada en mayo de 1671, presenta un esquema argumental que alcanza una aventurada conclusión modal, cuya legitimidad y cuya persistencia habrá que analizar. En efecto, la aplicación leibniziana del PRS a la explicación de la existencia del mundo actual, lo conducirá a postular, en Dios, la *necesidad* de querer lo óptimo, como resguardo más efectivo de la justicia divina.

Leibniz comienza abordando el tema de la compatibilidad entre los atributos divinos y la existencia de eventos no queridos por Dios (los pecados), que parecen volverse “necesarios” a raíz de su decreto fundado en su omnisciencia, pero que ponen en tela de juicio su omnipotencia. En este contexto, Leibniz construye una argumentación que merece analizarse en detalle:

“[...] es necesario que todo sea resuelto en alguna razón, y no parar hasta llegar a la primera razón; de otro modo debería admitirse que algo puede existir sin una razón suficiente de su existencia, admisión que destruye la demostración de la existencia de Dios y de muchos teoremas filosóficos. ¿Cuál es entonces la última razón de la voluntad divina? El intelecto divino. Porque Dios quiere aquellas cosas que él entiende que son las mejores y las más armoniosas, y las elige, como si fuera, a partir de un número infinito de todos los posibles. ¿Cuál es entonces [la razón última] del intelecto divino? La armonía de las cosas. ¿Y cuál es la de la armonía de las cosas? Nada. Por ejemplo, por qué la proporción [*ratio*] entre 2 y 4 es también la que se da entre 4 y 8, de ello no puede darse ninguna razón, ni siquiera por la voluntad divina. Eso depende de la misma esencia o idea de las cosas. Por tanto, las esencias de las cosas son como los números, y contienen la posibilidad misma de

los entes; Dios no produce tal posibilidad, produce la existencia; o más bien, porque esas mismas posibilidades o esencias de las cosas coinciden con Dios mismo. Sin embargo, como Dios es la mente más perfecta, es imposible que él mismo no sea afectado por la armonía más perfecta, y por tanto, también lo es que no sea necesitado [*necessitari*] hacia lo óptimo por la misma idealidad de las cosas. Lo cual en nada disminuye la libertad. Puesto que la suprema libertad es ser compelido a lo que es óptimo por la recta razón; quien desea otra libertad es necio. De aquí se sigue que todo lo que ha sucedido, sucede o sucederá es lo óptimo, y por tanto es necesario, pero como dije, con una necesidad que nada quita a la libertad, puesto que nada quita a la voluntad y al uso de la razón.” [A II, i, 117]

Pueden distinguirse analíticamente cuatro partes en este esquema argumental. La primera de ellas establece que la serie de las razones suficientes remonta a una *razón primera* de todas las cosas. La segunda explica cuál es esa razón suficiente. La tercera es la piedra del escándalo: establece el carácter *necesario* de la existencia del mundo actual. Finalmente, la cuarta pretende concluir la compatibilidad de esta necesidad con la *libertad*. En términos más esquemáticos:

Parte I

- 1) Es necesario que todo sea resuelto en alguna *razón suficiente*.
- 2) Es necesario que toda *razón suficiente* sea resuelta en otra, hasta alcanzar una *razón primera* (en el *ordo essendi*)²⁰³ de todas las cosas.
- 3) De ello cabe concluir que es necesario que todo se resuelva en la *razón primera* de todas las cosas. [Conclusión implícita]

Parte II

- 4) La razón suficiente de la existencia de todas las cosas actuales es la *voluntad divina*. [Dios “las elige” a partir de los infinitos posibles.]
- 5) La razón suficiente de la voluntad divina es *el entendimiento divino*.

²⁰³ Es claro que Leibniz se refiere en la carta a Dios como “*razón primera*” en sentido ontológico; cuando se refiere a él según el *ordo cognoscendi*, como resultado final del análisis de las cosas, lo denomina preferentemente “*razón última*”.

- 6) La razón suficiente del entendimiento divino es *la armonía de las cosas*, armonía que abarca todo aquello que “depende de la misma esencia o idea de las cosas”.
- 7) Las esencias de las cosas i) son independientes de la voluntad divina, ii) contienen la posibilidad misma de las cosas y iii) coinciden con Dios mismo.
- 8) No hay ninguna razón suficiente para la armonía de las cosas.
- 9) *Por tanto*, la razón primera de la existencia de las cosas actuales es la armonía de las cosas, que coincide con *la esencia de Dios*. [Conclusión implícita]

Parte III

- 10) Dios es la mente más perfecta.
- 11) Es imposible que la mente más perfecta no sea *necesitada* hacia lo óptimo por la armonía más perfecta o por la idealidad (las esencias) de las cosas posibles.
- 12) *Por tanto*, “todo lo que ha sucedido, sucede o sucederá es lo óptimo”.
- 13) *Por tanto*, “todo lo que ha sucedido, sucede o sucederá [...] es necesario”.

Parte IV

- 14) La suprema libertad consiste en que la voluntad *sea compelida a elegir* lo que el entendimiento juzga como lo mejor.
- 15) *Por tanto*, quien actúa eligiendo lo que su entendimiento juzga mejor actúa libremente, aunque su voluntad quede *necesitada* a inclinarse al objeto de su elección.
- 16) *Por tanto*, Dios actúa libremente.
- 17) *Por tanto*, el carácter *necesario* de todos los eventos no suprime la libertad de Dios

A pesar de ser muy detallado, este esquema argumental deja algunos puntos importantes sin explicar. En primer lugar, Leibniz no aclara en qué sentido debe entenderse la tesis según la cual las esencias o ideas de las cosas “coinciden con Dios mismo”. Esa coincidencia no parece ser completa, dado que tales esencias no dependen de un atributo de Dios, que es su voluntad. Parece necesario interpretar que tales esencias coinciden con *el entendimiento* de Dios, dejando fuera de esta coincidencia otro de los atributos que Leibniz

considera inherentes a su esencia: el *poder*. Esto se relaciona con otro de los puntos que quedan sin aclarar, a saber, la “primera razón” de las cosas. Esa razón es la *harmonia rerum*, la cual, según el propio Leibniz, carece de razón. Si esa armonía coincide con el entendimiento divino, Leibniz estaría haciendo de las esencias de las cosas, o de la sabiduría de Dios, la razón última de todas las cosas. Ello contrasta con su posición ulterior, que consistirá en hacer de Dios mismo, y de la cooperación de tres de sus atributos (*entendimiento, voluntad, poder*), la razón última de todo lo existente.

A pesar de estos aspectos poco claros, la tesis de la elección divina de lo óptimo encuentra aquí una de sus formulaciones más fuertes y contundentes. Ella se encuentra en la tercera parte del esquema, como el único fundamento de la existencia de “lo óptimo”, y con ello, también, como fundamento de la *necesidad* que se atribuye a su existencia. Leibniz afirma que “es imposible que él mismo [Dios] no sea afectado por la armonía más perfecta, y por tanto, también lo es que no sea necesitado hacia lo óptimo por la misma idealidad de las cosas”. Tres aspectos deben señalarse en relación a esta formulación:

1- Nuevamente, en coincidencia con el *Von der Allmacht*, el fundamento de esta determinación de la voluntad divina hacia lo óptimo reside en la omnisciencia: Dios es necesitado hacia lo mejor *porque* es “la mente más perfecta”.

2- Leibniz emplea aquí terminología modal, cuando afirma que “es *imposible* que” Dios no sea afectado por la armonía de las cosas, y que no sea “*necesitado*” hacia lo óptimo. Lamentablemente, no aclara a qué tipo de necesidad y de imposibilidad se refiere. El contexto de la argumentación da indicios de que debemos interpretar estos conceptos modales en un sentido fuerte, tal vez en el sentido de una necesidad *absoluta* y de una imposibilidad *absoluta*. Ello se debe a que Leibniz mismo considera conveniente aclarar que la necesidad a la que alude “en nada disminuye la libertad”. El empleo de esta terminología deja suficientemente claro que, para Leibniz, Dios *no puede* querer o ser conducido a otra cosa que *lo óptimo*. Esta *imposibilidad* se explica porque sólo queremos aquello que nuestra recta razón juzga óptimo, y porque Dios es la mente más perfecta. Aquí, la tesis de la elección divina de lo óptimo es afirmada como una verdad incuestionablemente *necesaria*, y ello no parece suscitar, para Leibniz, ningún problema, más allá de tener que “aclarar” que esa necesidad es compatible con la libertad.

3- Esta imposibilidad de no ser conducido hacia lo óptimo sugiere que Leibniz postula, hacia 1671, un Dios subyugado a los mandatos de su entendimiento. La libertad de ese Dios, la libertad suprema, consiste en ser *necesitado* o *compelido* hacia lo óptimo por la máxima sabiduría. En tal sentido, Leibniz no plantea aún que Dios podría no haber creado nada en absoluto, dado que ello se opone, cabe suponer, a la armonía más perfecta, que exige crear seres racionales (como lo afirmaba en los *Elementa juris naturalis*). Por ende, la tesis de la elección divina de lo óptimo tiene aquí una formulación más fuerte que la que tendrá en años posteriores: Dios elige *siempre*, de modo incondicionado, aquello que es óptimo.

5. La tesis de la elección divina de lo óptimo hacia 1671: su fundamentación y su carácter modal

En los dos escritos aquí abordados, que datan de 1670-1671, Leibniz formula la tesis de la elección divina de lo óptimo en el contexto de sus primeros intentos de elaborar una metafísica capaz de demostrar racionalmente las verdades fundamentales de la religión cristiana, así como de dar respuesta a las objeciones que parecen impugnar su consistencia lógica. En tal contexto, Leibniz presenta la tesis en cuestión

1. como una verdad cuyo contrario es *imposible* (una verdad *necesaria*), y
2. como una premisa en la explicación de la existencia del mundo actual o de la cadena de los eventos que fueron, son y serán (entre los cuales están los pecados).

Leibniz afirma que Dios es *necesitado* hacia lo óptimo por la armonía más perfecta, lo cual parece excluir (o al menos deja sin considerar) la *posibilidad* de que Dios no elija nada. Por ende, en estos escritos de 1670-1671, Leibniz emplea una *versión fuerte* de *T*, cuya reconstrucción analítica propuesta en la Introducción es:

$$\forall x (x \text{ es } \textit{óptimo} \leftrightarrow \textit{Dios elige } x)$$

El primer problema que se plantea es el de esclarecer el tipo de necesidad que Leibniz está atribuyendo a *T* en estos escritos, ya que Leibniz, lamentablemente, no lo

aclara en forma explícita. Ello nos obliga a interpretar su posición, sobre la base de un apoyo textual que no es lo suficientemente seguro.

5.1. El uso leibniziano de las nociones modales hacia 1670-1671: *necessitas absoluta / hypothetica, necessitas consequentis / consequentiae*

El problema fundamental es que Leibniz, mucho antes de 1671, conocía muy bien las distinciones modales que en los años siguientes adoptaría en forma explícita. Las distinciones en juego aquí son aquellas entre *necesidad absoluta* y *necesidad hipotética*, por un lado, y entre *necesidad del consecuente* y *necesidad de la consecuencia*, por otro. Tales distinciones eran muy empleadas en los debates en torno a la predestinación y la libertad, en el contexto de la escolástica protestante del siglo XVII.²⁰⁴ Ya sea por su formación universitaria, ya sea por sus propias lecturas sobre las controversias teológicas, Leibniz tenía un conocimiento preciso de estos conceptos.

Una formulación de estas distinciones puede encontrarse en el *Compendium metaphysicae* de Daniel Stahl, obra que Leibniz leyó y anotó en 1663-1664. Allí, en la *tabula XII*, Stahl distingue primero entre una necesidad *simpliciter* o *absoluta* y una necesidad *secundum quid* o *naturae*. La necesidad absoluta o *simpliciter* es cuando no existe ninguna causa que pueda hacer que algo sea de otro modo a como es, mientras que la necesidad *naturae* es cuando esa causa es dada “*absolute loquendo*”, pero no es ninguna causa natural.²⁰⁵ Más adelante, Stahl escribe:

“Se sigue ahora IV la distinción entre *necesidad DE LA CONSECUENCIA & DEL CONSECUENTE*. De esta última de las dos brindamos descripción en nuestra tabla. La necesidad de la consecuencia, por otra parte, es explicada correctamente si decimos: *necesidad de la consecuencia es que el antecedente no puede ser verdadero sin la verdad del consecuente* [...]

²⁰⁴ Cf. Grua 1953, p. 127.

²⁰⁵ Dicha causa *no natural* sería Dios. Esta *necessitas naturae* o *secundum quid* parece, en definitiva, ser una *necesidad física* o fundada en las leyes de la naturaleza.

Finalmente, la necesidad es o bien *ABSOLUTA*, o bien *HIPOTÉTICA*. Es, pues, *necesidad absoluta, o necesario por necesidad absoluta, cuyo opuesto implica contradicción*. Por ejemplo, que Dios es justo, es necesario absolutamente, porque su contrario, que Dios sea injusto, implica contradicción [...] Por otra parte, lo necesario *por hipótesis [ex hypothesi]* no excluye la contingencia (como sí lo excluye lo absolutamente necesario, en tanto nada absolutamente necesario es contingente), sino que puede tener lugar con lo contingente. Se describe, pues, como aquello que siendo en sí contingente, puesto sin embargo algo, no puede no ser, o bien no puede darse [de otro modo].” [Daniel Stahl, *Compendium metaphysicae in XXIV tabellas redactum*, tabula XII, IV-V, p. 73]

En este fragmento, no está del todo claro cuál sería el concepto de la *necesidad del consecuente*. Por el contexto precedente, dicho concepto parece referir a la necesidad *simpliciter*, dado que la necesidad *naturae* presupone la *condición* de ciertas leyes naturales (es una necesidad *secundum quid*). Y esto encuadra más con la *necessitas consequentiae*, cuyo rasgo definitorio reside en que, en ella, la *necesidad* se predica sobre la *conexión* entre un antecedente y un consecuente. La *necessitas consequentis*, por su parte, se atribuía a una *propositio* categórica o asertoria tomada por sí sola, con independencia de cualquier conexión con otra proposición (en especial, con independencia del *antecedente* de un condicional). En tal sentido, ella había sido identificada con la *necesidad absoluta* ya por Tomás de Aquino, quien la distinguía de la *necesidad condicional* boeciana, para la cual reservaba la expresión “*necessitas consequentiae*”.²⁰⁶ Tomás también había señalado que, cuando una proposición condicional con necesidad de la consecuencia es reformulada como una proposición categórica, ella resulta *necesaria* cuando es entendida en sentido compuesto o *de dicto*, pero es *contingente* cuando es entendida en sentido dividido o *de re*.²⁰⁷

²⁰⁶ “*Ad decimumtertium dicendum, quod ex praesentia Dei non potest concludi quod actus nostri sint necessarii necessitate absoluta, quae dicitur necessitas consequentis; sed necessitate conditionata, quae dicitur necessitas consequentiae, ut patet per Boëtium in fine de Consolat. philosophiae*”, STOO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 24, art. 1, ad 13.

²⁰⁷ Cf. STOO, *Summa contra Gentiles*, I, cap. 67, n. 10.

El ejemplo propuesto por Stahl para la *necesidad absoluta* es un t3pico caro al pensamiento leibniziano: la proposici3n “Dios es justo”. Cabe entonces precisar algunos rasgos de las nociones escolares de *necesidad*, que luego el propio Leibniz incorporar3a en su metaf3sica modal:

<i>Necessitas</i>	<i>Absoluta</i>	<ul style="list-style-type: none"> ✓ aquello cuyo contrario implica contradicci3n ✓ excluye lo contingente
	<i>Hypothetica</i>	<ul style="list-style-type: none"> ✓ aquello que, si es puesta otra cosa, no puede no ser ✓ no excluye lo contingente
<i>Necessitas</i>	<i>Consequentis</i>	<ul style="list-style-type: none"> ✓ se predica sobre una proposici3n categorica tomada <i>per se</i>, con independencia de toda <i>condici3n</i>
	<i>Consequentiae</i>	<ul style="list-style-type: none"> ✓ se predica sobre <i>la conexi3n</i> entre antecedente y consecuente de un condicional: afirma que no puede ser verdadero el primero sin que sea verdadero el segundo

Hay razones que permitir3an interpretar que Leibniz est3 empleando, en estos escritos de 1670-1671, el concepto de *necesidad absoluta*, tal como era definido y empleado en los textos que nutrieron su formaci3n intelectual. Tal es la interpretaci3n que favorecen Adams y Rateau.²⁰⁸

La primera de tales razones es que Leibniz, como se vio, parece atribuir impl3citamente este concepto de necesidad a la tesis *T* (en su *versi3n fuerte*) en *Von der Allmacht*, cuando afirma que negar dicha tesis conlleva trastocar los t3rminos. Ello parece significar, en el contexto de dicho escrito, que la negaci3n de *T* implicar3a contradicci3n en t3rminos l3gicos, en concordancia con lo exigido por la definici3n del *Compendium* de Stahl. M3s aun, el propio Leibniz afirma, en el *Von der Allmacht*, que la distinci3n entre *necesidad absoluta* y *necesidad hipot3tica* constituye el “cabal fundamento” para refutar el primero de los *sophismata* abordados,²⁰⁹ negando que la previsi3n divina vuelva a los acontecimientos *necesarios*. Resulta entonces llamativo que no la invoque en forma expl3cita.

²⁰⁸ Cf. Adams 1994, p. 11; Rateau 2008, pp. 128-129, 134-135.

²⁰⁹ Cf. Rold3n 65/A VI, i, 541.

Una segunda razón puede encontrarse en el propio testimonio de Leibniz de años posteriores. En un escrito de 1689, titulado por la edición de la Academia como *De libertate, contingentia et serie causarum, providentia*, Leibniz confiesa su cercanía juvenil a una concepción *necesarista*:

“Yo, cuando había considerado que nada sucede por casualidad, ni por accidente [...] y que la fortuna separada del destino es una palabra vacía, y que nada existe si no se dan [sus] requisitos singulares –si bien de todos ellos se sigue lo mismo, el que la cosa exista-, poco me había alejado [entonces] de la opinión de aquellos que consideran todas las cosas absolutamente necesarias, y que juzgan que es suficiente estar exento de coacción para que haya libertad, aunque se esté sometido a la necesidad [...]” [A VI, iv, 1653]

Aquí Leibniz habla más claramente de una necesidad *absoluta*, aunque solamente afirma haber estado en una posición poco distante respecto de aquellos que someten todas las cosas a este tipo de necesidad. Este pasaje constituye, a mi juicio, una clara referencia a la visión expresada en la carta a Wedderkopf, como puede verse en la referencia explícita al PRS.

A estas consideraciones cabe agregar que las definiciones de los términos modales que Leibniz sistematiza en los *Elementa juris naturalis*, hacia 1671, corresponden a las nociones modales en su significación absoluta, o que incluyen la necesidad absoluta. En efecto, las nociones modales *hipotéticas* incluyen solamente la *necesidad* y, en el uso leibniziano, la *imposibilidad*. No hay una *posibilidad hipotética* ni una *contingencia hipotética*. Ello sugeriría, también, que Leibniz, hacia 1670-1671, tenía en mente las nociones modales en su sentido primario, incluyendo la *necessitas absoluta*.

Sin embargo, contra esta interpretación, se plantea una objeción que debe analizarse, y es que, al menos en la carta a Wedderkopf, Leibniz hace un uso del concepto de *necesidad* que luego corregirá y rechazará como incompatible, precisamente, con la noción de *necessitas absoluta*.

En efecto, si se atiende a la Parte III del esquema aquí reconstruido, se verá que el carácter necesario de los acontecimientos del mundo actual (13) se infiere *porque* su existencia es *lo óptimo* (12). Este punto es importante, no sólo porque trasluce, a mi juicio, el rasgo distintivo de la tendencia leibniziana hacia una concepción que podría caracterizarse como *necesitarista* (la idea de que Dios sólo podría elegir lo mejor, por lo cual sólo podría existir lo mejor); además, ello revela que, en el esquema argumental de la carta a Wedderkopf, la necesidad de los acontecimientos existentes resulta como una *consecuencia* de la necesidad que lleva a Dios a producir lo óptimo.

¿En qué sentido, entonces, es *necesario* el orden de cosas existente? En la carta mencionada, Leibniz parece aceptar sin mayores problemas un principio elemental de la lógica modal, según el cual, *si un condicional es necesariamente verdadero, y su antecedente también lo es, entonces el consecuente es necesariamente verdadero*. Este principio es una consecuencia lógica de lo que se denomina *Axioma de distribución* en la lógica modal contemporánea.²¹⁰ De acuerdo al mismo, la necesidad de un condicional se distribuye entre su antecedente y su consecuente. En términos esquemáticos:

$$\Box(A \rightarrow B) \rightarrow (\Box A \rightarrow \Box B)$$

Dado este axioma, se puede deducir como teorema el principio según el cual la consecuencia necesaria de una verdad necesaria goza de la misma necesidad que su antecedente:

$$(\Box(A \rightarrow B) \wedge \Box A) \rightarrow \Box B$$

A mi entender, en la carta abordada Leibniz emplea este principio de modo implícito y, tal vez, también de manera acrítica. Una prueba clara de ello es que, en la *Confessio philosophi*, cuando intente dejar atrás la visión *necesitarista* de este esquema, lo primero que hará es rechazar expresamente este principio modal. En la versión de 1672-1673, ante la acusación de volver todos los eventos necesarios, Leibniz dirá: “Respondo que es falso que aquello que se sigue de lo que es necesario sea necesario”.²¹¹ Y más tarde, en 1677, cuando finalmente adopte la distinción entre *necesidad absoluta* y *necesidad*

²¹⁰ Cf. Garson 2009.

²¹¹ A VI, iii, 127 (15-16).

hipotética, Leibniz concluirá que todo lo existente es contingente aunque sea consecuencia de una cosa necesaria, como es la existencia de Dios o la armonía de las cosas.²¹²

Entonces, la *necesidad* de la que habla Leibniz en la carta a Wedderkopf es una necesidad *transitiva*, que admite el *Axioma de distribución*, por lo cual se distribuye entre antecedente y consecuente. Por el contrario, el concepto de *necesidad absoluta*, tal y como Leibniz lo adoptará a partir de 1677, excluye este carácter distributivo y transitivo. Ella constituye, más bien, una modalidad que se predica de aquello cuya *idea* o *esencia*, considerada *per se*, no puede ser concebida de otro modo sin implicar contradicción. Esta diferencia de significado impide, a mi juicio, identificar sin más la *necesidad* a la que Leibniz alude en la carta de 1671 con la noción de *necessitas absoluta* que luego adoptaría en forma explícita.

Frente a esta dificultad, caben en principio dos opciones de interpretación. La primera de ellas es asumir que Leibniz tenía una interpretación diferente de la *necesidad absoluta* hacia 1671, menos técnica y precisa. En este sentido, como lo sugiere Paul Rateau, Leibniz estaría afirmando la necesidad absoluta de todos los eventos, pero no estaría derivando todas las consecuencias de la noción de esta necesidad y de su diferencia respecto de la *necesidad hipotética*, como sí lo haría hacia 1677.²¹³ La segunda opción interpretativa consiste en asumir que Leibniz podría estar empleando, en los escritos de 1670-1671, un concepto distinto de *necesidad*. Se trataría también de un concepto impreciso, menos técnico que los conceptos modales que habría de acuñar a partir de la *Confessio philosophi*. Esta interpretación me parece más segura, ya que ella resulta más coherente con la escasa teorización sobre las nociones modales que Leibniz muestra hacia 1671. Asimismo, ella resulta coherente también con el rechazo que expresa Leibniz hacia las distinciones escolásticas referidas al problema de la predestinación. Como lo afirma en el párrafo 5 de *Von der Allmacht*, los “subterfugios escolásticos” y las cuestiones que estos han suscitado “lo han confundido todo”.²¹⁴

²¹² Cf. A VI, iii, 129 (5-6), agregado por Leibniz al manuscrito de la *Confessio philosophi* en 1677.

²¹³ Cf. Rateau 2008, p. 153. Rateau se refiere al período de la primera redacción de la *Confessio philosophi*, 1672-1673.

²¹⁴ Cf. Roldán 59 / A VI, i, 538. Entre los nombres que todo lo han embrollado, Leibniz consigna el concepto de “*Necessitas*”.

Así pues, cabe sostener que Leibniz emplea, en la carta a Wedderkopf, un concepto de *necesidad* no delimitado por ninguna de las clasificaciones conceptuales disponibles en el contexto teórico de la discusión. Más aun, cabe suponer que evitó intencionalmente cualificar dicho concepto, ya que disponía de las herramientas conceptuales para hacerlo, pero no lo hizo, y expresó su rechazo hacia tales herramientas, a las que consideró como fuente de confusión. Lo que sí puede afirmarse con cierta seguridad es que, por vago e impreciso que pueda resultar a nuestros esfuerzos interpretativos, se trata en definitiva de un concepto que afirma la modalidad de *necesidad*. Ello significa algo preciso, a saber, que *excluye la contingencia*. La prueba concluyente para ello, a mi juicio, se encuentra en la confesión del propio Leibniz, formulada casi dos decenios después de la carta, en la que reconoce haber estado muy cerca “de la opinión de aquellos que consideran todas las cosas absolutamente necesarias”. Por ello debió encarar, en la *Confessio philosophi*, la tarea de demostrar que se equivocan aquellos que piensan de tal modo.²¹⁵ Ciertamente, el concepto de *necesidad hipotética* no excluye la contingencia. Sin embargo, si Leibniz hubiera tenido en mente este último tipo de necesidad, no hubiera tenido que confesar ninguna cercanía con el *necesitarismo*. Por todo ello, creo más seguro afirmar que Leibniz emplea, hacia 1670-1671, un concepto de *necesidad sin cualificación*. Se trata de una necesidad *simpliciter*, opuesta a la contingencia, pero desprovista de una explicación adecuada de su significación.

5.2. La *necesidad sin cualificación* de la tesis de la elección divina de lo óptimo

Si bien Leibniz no cualifica de ningún modo la necesidad referida, el contexto argumental sí obliga a trazar una cualificación. En el mismo esquema argumental, Leibniz afirma que Dios concibe infinitas cosas posibles, y que las esencias que concibe son independientes de su voluntad. Esto hace posible que Leibniz hable de una elección, cuando dice que Dios *elije* las cosas más armoniosas. Esto también muestra que la necesidad que atribuye a los eventos existentes no puede identificarse con la *necesidad absoluta* de la que hablará en los años siguientes, ya que Dios concibe otras cosas posibles.

²¹⁵ Cf. A VI, iii, 127-128.

En tal sentido, Leibniz no rompe con la concepción modal basada en la realidad de alternativas sincrónicas.

Este análisis permite concluir algo importante: no puede afirmarse con seguridad que Leibniz, en sus escritos de 1670-1671, esté atribuyendo a la tesis de la elección divina de lo óptimo una *necesidad absoluta*, en el sentido en que habría de emplear esta noción en sus escritos posteriores. Ello se debe a que Leibniz no parece adoptar y emplear esta noción modal en tales escritos. Parece más bien que su desconfianza hacia los conceptos escolásticos lo condujo a evitar el empleo de toda distinción tradicional. Si bien el pasaje de *Von der Allmacht* en que formula la tesis admite una interpretación en términos de la necesidad absoluta, Leibniz no lo afirma expresamente. Además, dicho escrito muestra una cierta hesitación, dado que Leibniz cuestiona las nociones escolásticas (§ 5), pero afirma también que la distinción entre *necesidad absoluta* y *necesidad hipotética* constituye la clave para resolver el primer sofisma (§ 11).

A pesar de esto, tanto en *Von der Allmacht* como en la carta a Wedderkopf, Leibniz es muy claro en cuál es *la razón*, el fundamento de la tesis de la elección divina. Ese fundamento es “el intelecto divino”, la omnisciencia de Dios. Ello remite, en definitiva, a la *harmonia rerum*. Leibniz dice que “resulta consustancial a la sabiduría el querer lo óptimo y quien niegue esto está trastocando los términos”. También escribe que, “como Dios es la mente más perfecta, es imposible que él mismo no sea afectado por la armonía más perfecta, y [...] que no sea necesitado hacia lo óptimo por la misma idealidad de las cosas”.

De acuerdo a estas formulaciones, el fundamento de la tesis *T* parece adecuarse a lo exigido por el concepto de *necesidad absoluta*: es una tesis cuyo contrario es *imposible* o “trastoca los términos”. Ello muestra que, para el Leibniz de 1671, la verdad de *T* es una consecuencia necesaria de la naturaleza misma del ser omnisciente o de la mente más perfecta, la cual implica “el querer lo óptimo”. En otras palabras, la verdad de *T* se sigue de la esencia de Dios. Esta verdad parece basarse solamente en la definición de los términos mismos: como enseña Aristóteles, quien es bueno quiere lo que comprende que es mejor, y quien es omnisciente comprende qué es lo mejor. Al mismo tiempo, se trata de una verdad *general* o *universal*, y no de una proposición referida a un caso particular: Dios quiere lo óptimo en toda elección.

Por lo demás, tanto el *Von der Allmacht* como la carta a Wedderkopf afirman la tesis de la elección divina de lo óptimo como una verdad *no problemática*, incluso tratándose de una verdad que resulta *necesaria* o, lo que viene a ser lo mismo, una verdad cuyo contrario resulta *imposible*. En los escritos leibnizianos que llegan hasta 1671, no hay todavía ninguna formulación del problema modal en torno a la tesis en cuestión. Lo que sí se encuentra, sin embargo, es la aclaración, por parte de Leibniz, según la cual la *necesidad* con la que Dios es conducido hacia lo óptimo “en nada disminuye” su libertad.²¹⁶ Esto conduce a Leibniz a explicar la naturaleza de la suprema libertad. Esta aclaración anticipa lo que será un atolladero constante en sus años por venir: la necesidad de explicar la vigencia de la libertad divina toda vez que es analizada la naturaleza modal de *T*. Leibniz será llevado a abordar el problema modal en torno a la elección divina, justamente, por esta necesidad de preservar la libertad de Dios.

Empleando el símbolo “ \square ” como operador modal de una *necesidad* sin cualificación o especificación conceptual, puede formularse su posición en torno a la tesis de la elección divina de lo óptimo del siguiente modo:

\square *Dios elige lo óptimo*

Es decir,

$\square \forall x (x \text{ es } \textit{óptimo} \leftrightarrow \textit{Dios elige } x)$

Esta formulación refleja el carácter general de la tesis. Asimismo, esta verdad necesaria se sigue de la naturaleza del ser omnisciente. Ello permite interpretar la posición leibniziana empleando el concepto modal de *necesidad absoluta* (y su operador, “ $\square a$ ”), aun cuando Leibniz no lo emplee en estos escritos. La visión según la cual *T* es *necesaria* en virtud de la esencia divina admite la siguiente reconstrucción analítica:

$\square a \textit{Dios es omnisciente} \vdash \square a \textit{Dios elige lo óptimo}$

La reconstrucción aquí formulada expresa que, de acuerdo a lo sostenido por el propio Leibniz, la proposición “Dios elige lo mejor” se deduce (en un análisis finito) a partir de la proposición “Dios es omnisciente”. Y ello conlleva que la tesis de la elección divina

²¹⁶ Cf. A II, i, 117.

es demostrable por sí misma, ya que la omnisciencia es un atributo esencial de Dios. Por ello, la negación de *T* implicaría contradicción.

Esta es, al menos, una interpretación apegada a la visión que Leibniz expresa en sus escritos de 1670-1671. Sin embargo, hay un elemento implícito en esta visión, y es el rol de la *voluntad*. Leibniz parece concederle una función mínima en este período, destacando la centralidad del entendimiento divino y de la *harmonia rerum* en la acción de Dios. No obstante, hay una concepción de la voluntad que subyace a esta primera elaboración metafísica, y que explica en gran medida la posición de Leibniz en torno a la tesis de la elección divina. La concepción leibniziana de la *voluntad*, y su posición frente al debate de la época en torno a la *libertad*, son también objeto de análisis y reflexión en los escritos de 1670-1671 en los que intenta plasmar una metafísica concordante con la religión cristiana. Un componente teórico esencial, en esa reflexión sobre la voluntad y la libertad, es el *principio de razón suficiente*.

6. La concepción leibniziana de la voluntad y la compatibilidad entre la libertad y la necesidad de querer lo óptimo hacia 1671

6.1. La interpretación leibniziana del *principio de razón suficiente* hacia 1671: la exigencia de la totalidad de los *requisitos*

El primer escrito que nos ha llegado en el que Leibniz brinda una explicación un poco detallada de su comprensión del PRS data de 1671-1672, casi la misma época de *Von der Allmacht* y de la carta a Wedderkopf. El escrito se titula *Demonstratio propositionum primarum*.²¹⁷ En él, Leibniz reafirma su compromiso con una concepción demostrativa del saber, sosteniendo que no debe aceptarse ninguna proposición sin prueba,²¹⁸ y que la prueba o explicación de una proposición es su *demonstración*. Sin embargo, hay proposiciones indemostrables, como son las que expresan estados de cosas perceptibles por los sentidos.²¹⁹ Entre las que sí son demostrables, Leibniz distingue ya entre *proposiciones de hecho* y *proposiciones de razón*. A estas últimas las caracteriza como aquellas que

²¹⁷ Cf. A VI, ii, 479-486.

²¹⁸ Y tampoco debe aceptarse ninguna palabra sin explicación. Cf. A VI, ii, 479.

²¹⁹ Cf. *Idem*.

surgen únicamente de las ideas, o bien de las definiciones (que son “ideas significadas”), y que no dependen de los sentidos; por tanto, son *innatas*, y también *hipotéticas*, *necesarias*, *eternas*. Esta caracterización coincide con la brindada en los *Elementa juris naturalis*: las verdades necesarias son *hipotéticas*, puesto que no versan sobre cosas existentes, sino sobre nociones o ideas claras y distintas, que determinan lo que se sigue si la existencia es asumida. Son *verdades condicionales* (*conditionalia*), o también *verdades esenciales*, puesto que las nociones claras y distintas expresan la *esencia* de las cosas.²²⁰

Entre estas proposiciones demostrables de razón, Leibniz incluye al enunciado “nada es sin razón”, al que pone como ejemplo de lo que llama *proposiciones primarias*, esto es, aquellas que están *próximas* a las definiciones y a las proposiciones idénticas.²²¹ La demostración del principio de razón se basa principalmente en la noción de *requisitum*. Leibniz la define del siguiente modo:

“Requisito es aquello que, si no es dado, la cosa no es” [A VI, ii, 483 (13)]

A partir de esta definición, Leibniz se encamina a probar la tesis según la cual “Todo lo que es, posee todos los requisitos”. La vía elegida por Leibniz es curiosa, ya que bien podría haber realizado la prueba por contraposición lógica, a partir de la definición dada y de la proposición que enuncia a continuación de la tesis a demostrar: “Si uno [de los requisitos] no es dado, la cosa no es”. Por ende, si la cosa es dada, no es cierto que alguno de sus requisitos no se dé. Sin embargo, Leibniz infiere el condicional inverso en la cuarta línea de la prueba, afirmando que “si [la cosa] no es, faltaría algo por lo cual sería menos, esto es, un requisito”. Más allá de la corrección lógica del razonamiento, lo que importa es comprender la noción de *requisito*, que jugará un rol importante en la metafísica leibniziana, por su vínculo con el PRS. En el mismo razonamiento, Leibniz ofrece otra definición:

²²⁰ Cf. A VI, i, 460-461. Leibniz emplea el término “*imaginatio*” para referirse a la noción clara y distinta, a la que equipara con lo que Platón llamaba “*idea*”.

²²¹ Cf. A VI, ii, 483.

“Razón suficiente es la que, si es dada, la cosa es” [A VI, ii, 483 (12)]

De esta definición, y del argumento propuesto por Leibniz, se infiere una conclusión fundamental:

“Por tanto, todos los requisitos [de una cosa] son la razón suficiente [de la cosa]” [A VI, ii, 483 (19)]

La caracterización que Leibniz ofrece en esta demostración transforma al PRS en la exigencia de que sean dados todos los *requisita* para la existencia de una cosa o para la ocurrencia de un evento. Pero Leibniz dice algo más:

“[...] *que nada hay sin razón* lo niegan quienes sostienen que la voluntad no está subordinada a esta regla, como todos los defensores de la ciencia media contra los predeterministas.” [de Olaso 88 / A VI, ii, 480]

La misma voluntad divina y, en general, toda *voluntad*, requieren también de una *razón suficiente* para elegir una cosa en lugar de otra. Este es uno de los usos originarios y más importantes del PRS en la metafísica leibniziana, puesto que tendrá un papel clave, como se verá, en su estrategia contra la concepción molinista de la libertad como *indifferentia aequilibri*.

¿Qué es, entonces, un *requisito*? En una caracterización de la misma época, Leibniz dice que un requisito es “aquello que, quitado, algo es suprimido”.²²² Se trataría, pues, de

²²² Cf. A VI, ii, 492 (16).

una *conditio sine qua non*. Indudablemente, Leibniz entiende que todo componente de la *esencia* de una cosa es un *requisito* de la misma. En efecto, si a una entidad le faltara algún rasgo de su esencia, no podría ser el tipo de entidad que es. En este sentido debe entenderse la tesis que Leibniz enunciará en la *Confessio philosophi*, según la cual quien niega el PRS “destruye la distinción entre el ser y el no ser”²²³. Allí también afirmará:

“Que algo (en este caso la acción) no exista aunque existen todos sus requisitos ¿en qué difiere de algo definido que no existe aunque su definición existe o de una cosa que simultáneamente es y no es? Si algo no existe ciertamente es necesario que falte algún requisito porque la definición no es sino la enumeración de los requisitos.” [de Olaso 121/A VI, iii, 132-133]

Lo que puede vislumbrarse en estas afirmaciones es que Leibniz está operando un análisis o una interpretación de toda *relación causal*, incluyendo especialmente los *actos libres*, en términos del mismo tipo de *relación lógica* que se da entre una noción y su definición. De este modo, como señala Francesco Piro, Leibniz extiende un *modelo lógico* de explicación no sólo al ámbito de los *eventos naturales*, sino también al ámbito de las *acciones libres*, cubriendo así la totalidad de los eventos.²²⁴ Con ello, Leibniz opera una reinterpretación lógica de la relación de causalidad, por la cual es probable que haya preferido, hacia 1672, emplear el término “razón” para la formulación de su principio, en lugar del término “causa”.²²⁵

En la tradición escolástica, se habían adoptado expresiones como “*causa suficiente*” o “*causa plena*” para referir a la combinación de causas que, una vez dadas, volvían *necesaria* la producción del efecto. En tal contexto, se había vuelto usual referir al conjunto de causas contribuyentes y de condiciones adyuvantes con los términos “*causas requeridas*” o “*requisitos*”. Ahora bien, esta forma de causalidad era reservada para los

²²³ Cf. A VI, iii, 117 (5).

²²⁴ Cf. Piro 2008, pp. 466-468.

²²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 468.

eventos naturales; en el dominio de la física, era común emplear la expresión “*ratio sufficiens*” para nombrar a la causa que es suficiente por sí sola para producir el efecto.²²⁶ En el terreno de las acciones humanas, por el contrario, la *indiferencia de equilibrio* postulada por Molina pretendía resguardar la libertad de aquel determinismo. La operación leibniziana, que en este punto sigue la orientación de Hobbes, consiste en someter la totalidad de los eventos, incluyendo los actos libres, a una misma racionalidad lógico-causal, en la cual todas las “causas parciales” constituyen, al igual que los *atributos esenciales* de una noción, *condiciones necesarias* para la producción del efecto.²²⁷ Un *requisito* es, entonces, una *condición necesaria*, ya sea para la existencia de un ente, o para la ocurrencia de un evento. En ambos casos, la ausencia de tal condición vuelve imposible o *suspende* la consecuencia.²²⁸ En este sentido, como sostiene Carraud, los *requisitos* son las *condiciones* que, tomadas en conjunto, *dan razón de* la existencia de una cosa.²²⁹

Bajo esta caracterización, el PRS implica dos inferencias fundamentales. Tomando la letra “R” como la *razón suficiente*, y “C” como su *consecuencia*, esas inferencias son:

1. la que va de la posición de la *razón suficiente* o *conditio* de una cosa a la posición de la cosa, o del término *inferens* al término *illatum* ($R \rightarrow C$),²³⁰ sobre la cual se basa la regla tradicional del *modus ponens*;
2. la que va de la negación de la consecuencia a la negación de la *razón suficiente* ($\neg C \rightarrow \neg R$), a la que Leibniz denomina *suspensio*,²³¹ que corresponde a la regla de contraposición y sobre la cual basa la regla de *modus tollens*.

Esta caracterización parece suficiente para establecer una relación de *consecuencia necesaria*, una *necessitas consequentiae*, entre la existencia de la *ratio sufficiens* y la existencia de su consecuencia. Leibniz dirá, en su madurez, que la *razón* ha de buscarse en la *esencia*, cuando se trata de las *verdades de razón* o de las cosas inmutables (implicando aquí una *necesidad absoluta*), y que debe buscarse en “el predominio mismo de las

²²⁶ Cf. Carraud 2002, pp. 29-30.

²²⁷ Cf. A VI, i, 483; Piro 2008, pp. 466-471.

²²⁸ Cf. Rutherford 1995, p. 113; Piro 2008, p. 470.

²²⁹ Cf. Carraud 2002, p. 409.

²³⁰ Cf. A VI, iv, 401 (19-21). Leibniz dice que la *conditio infiere* (*infert*) lo condicionado. Cf. A VI, i, 372.

²³¹ Cf. A VI, i, 371.

inclinaciones” que conducen a Dios a elegir lo óptimo, cuando se trata de las cosas contingentes.²³²

En la *Theoria motus abstracti* de 1670-1671 puede encontrarse ya un uso del PRS que anticipa su posterior vinculación con el *principio de la conveniencia*. Leibniz afirma, en tal escrito, que las leyes que rigen la composición de los *conatus* dependen de un principio más noble que aquel, puramente geométrico, según el cual *el todo es mayor que la parte*. Ese principio más elevado es “*Nihil est sine ratione*”, el cual implica una especie de “prudencia admirable pero necesaria”, dado que no se limita a una mera operación de sustracción de iguales, sino que implica la elección de una tercera posibilidad, más conveniente.²³³ Esta operación, que trasciende las leyes geométricas, constituye “la cumbre de la racionalidad en el movimiento”.²³⁴ Se trata, pues, de una racionalidad que entraña una suerte de *regla de selección* entre alternativas igualmente posibles. Dicha regla implica, como dice Leibniz, que el *medio* debe ser elegido entre contrarios, además de otras consecuencias valiosas para la ciencia civil.²³⁵

Esa racionalidad es, también, “necesaria”, aunque no en el mismo sentido en que lo es el principio euclidiano que rige la geometría. Su *necesidad* y sus leyes pueden identificarse con aquella razón de “la belleza de las cosas”, “la armonía de todas las cosas entre sí”, que Leibniz mencionaba en la *Confessio naturae contra atheistas* como la razón en virtud de la cual Dios elige un mundo con ciertas características (magnitudes, movimientos). Desde esta perspectiva, el PRS parece responder, ya en 1671, a una racionalidad de la *mayor armonía* o de la *belleza*, una belleza que tiene su fundamento en la naturaleza de las cosas, y que permite operar una selección entre los infinitos posibles referidos en la carta a Wedderkopf. En tal sentido, la relación entre la *ratio sufficiens* y su consecuencia, cuando se aplica a la *primera razón* de las cosas, constituye una relación que eleva la consideración de la *perfección* o *armonía* al rango de un *criterio de selección*.²³⁶

²³² Cf. G VII, 302-303.

²³³ Cf. L 142 / A VI, ii, 268.

²³⁴ Cf. *Idem*.

²³⁵ Cf. *Idem*.

²³⁶ Leibniz no menciona el concepto de *perfección* en este contexto, sino que prefiere los términos “*harmonia*” y “*pulchritudo*”.

Esta interpretación se complementa con la *conexión necesaria* que Leibniz establece, ya en los *Elementa juris naturalis*, entre la belleza o la armonía y el placer del sabio. Como se vio, Leibniz sostiene que “todo sabio es deleitado por la belleza o armonía”. Ello permite comprender de qué modo, en definitiva, la belleza relativa de las cosas es elevada al rango de criterio de selección.

Esta es la concepción que puede reconstruirse si se conjuga lo que Leibniz sostiene en la *Theoria motus abstracti* con lo que afirma en la *Demonstratio propositionum primarum*, y que parece constituir el trasfondo conceptual de las tesis de la carta a Wedderkopf, según las cuales Dios es la *razón (suficiente) primera* de las cosas, y *no puede no ser necesitado hacia lo mejor* por la armonía más perfecta. Tal concepción puede expresarse diciendo que, dada la *armonía universal*, la cual es idéntica (al menos parcialmente) a Dios, quedan puestas todas las condiciones que, tomadas en conjunto, hacen que se siga la existencia del mundo actual, pero con una *necesidad* que se funda en la *mayor armonía* o en la *belleza relativa* de ese mundo entre los infinitos posibles, razón que le confiere el estatuto de “*lo óptimo*”. De acuerdo a las inferencias básicas del PRS, es correcto afirmar una relación condicional entre los siguientes términos:

<i>razón última</i>		<i>consecuencia</i>	
<i>Harmonia rerum</i> (es decir, Dios)	→	existencia del mundo actual	

Los *requisitos* para la existencia de este mundo, que Leibniz consigna en su esquema argumental, son la *voluntad* y el *intelecto (omnisciente)* de Dios. Ellos son suficientes para hacer que Dios sea *necesitado* a lo mejor. A su vez, ellos se fundan en la esencia de Dios (en la *harmonia rerum*). En consecuencia, se puede inferir que lo que media entre la *ultima ratio rerum* y la existencia del mundo presente es la verdad de la tesis de la elección divina de lo óptimo, formulada en *Von der Allmacht*:

<i>Harmonia rerum</i> (Dios)	→	<i>T (versión fuerte)</i>	→	Existencia del mundo actual
---------------------------------	---	---------------------------	---	--------------------------------

De acuerdo a esta interpretación del esquema de la carta a Wedderkopf, el principio de la *armonía universal*, al que Leibniz asimila con la naturaleza de Dios, contiene todos los *requisitos* para que Dios sea *necesitado* a elegir siempre *lo óptimo* o a obrar según la consideración de la belleza de las cosas, y ello es *razón suficiente* para poner la existencia del mundo que cumpla la condición de ser el más armonioso. Más aun, ello alcanza para afirmar que dicha existencia es *necesaria*.

Cabe aclarar, sin embargo, que en los escritos de 1670-1671, Leibniz formula la tesis *T* como un principio cuya negación resulta imposible o contradictoria, es decir, como si se tratara de una verdad *absolutamente necesaria*, basada en el *principio de contradicción*. Leibniz no invoca al PRS como su fundamento. La razón de *T* es la naturaleza del ser omnisciente, pero también, la naturaleza de la *voluntad*. Y para Leibniz, ya en *Von der Allmacht*, toda elección *efectiva* de la voluntad tiene una razón. Por ende, toda elección *efectiva* se explica por el PRS.

6.2. La teoría de la *voluntad* y la concepción de la *libertad* en Leibniz hacia 1671

En las anotaciones de Leibniz a la *Philosophia practica* de Thomasius, que datan de 1663-1664, pueden encontrarse ya las simientes de una tendencia hacia un *intelectualismo fuerte* en su concepción de la esencia de la *voluntad*. En tales notas, Leibniz define la *acción espontánea* en términos bastante aristotélicos, como aquella cuyo principio está en el agente.²³⁷ Ese *principio*, dice Leibniz, no es otro que *la voluntad*, “*primer [principio] moral*”.²³⁸ Los *requisita* de dicha acción espontánea son dos: que el agente actúe i) *sabiendo* (las circunstancias morales) y ii) *queriendo*, “es decir, a partir de la *libertad* de su *voluntad*”.²³⁹ Hasta aquí, Leibniz afirma todo lo esperable en el análisis escolástico tradicional de la acción racional, en el cual había plena coincidencia en explicar la acción en términos de la cooperación entre entendimiento y voluntad. Sin embargo, Leibniz anota

²³⁷ Cf. A VI, i, 45 (17-18).

²³⁸ A VI, i, 45 (17), las cursivas son mías.

²³⁹ A VI, i, 45 (15-16).

algo más acerca de la voluntad: “no difiere del intelecto”,²⁴⁰ dice de ella. Esta afirmación parece reducir la voluntad, sin explicar demasiado, a una mera función del entendimiento.

En estas anotaciones de juventud pueden detectarse ya algunas ideas que se encontrarán presentes, aunque a veces de modo implícito, en la ulterior reflexión leibniziana sobre la voluntad, la libertad y la acción de los espíritus. Entre tales ideas cabe destacar las siguientes:

- 1- toda *acción espontánea* de un espíritu, y en especial toda *elección*, presuponen una *voluntad* como su principio y su causa próxima (no hay *acción espontánea* ni *elección* alguna si el agente no está dotado de una voluntad libre);
- 2- esa *voluntad*, sin embargo, presupone siempre una operación del entendimiento como *condición sine qua non* para *querer* o *elegir* algo: la percepción de algo como *bueno* (“La voluntad no tiene ninguna percepción del bien”).²⁴¹

La teorización leibniziana sobre la naturaleza de la voluntad parte de estas coordenadas propias de un *intelectualismo fuerte*, que postula una determinación extrínseca del querer, procedente del entendimiento.

Desde estas coordenadas de juventud, Leibniz comienza a elaborar su teoría de la voluntad en diversos escritos de 1670-1672. Tales escritos formulan algunas tesis que serán estables en su pensamiento, y que sientan las bases para su primera explicación de la noción de *libertad*, que se expresará en la *Confessio philosophi*.²⁴² Ambas nociones (*voluntad* y *libertad*) están conceptualmente enlazadas, e integran una misma explicación de la acción de los espíritus, formulada en clara oposición a la doctrina de la *indiferencia de equilibrio* (representada para Leibniz sobre todo por los jesuitas Pedro de Fonseca y Luis de Molina).²⁴³

²⁴⁰ A VI, i, 45 (34).

²⁴¹ A VI, i, 45 (33).

²⁴² Cf. Grua 1953, p. 147.

²⁴³ Cf. A VI, i, 545-546.

La *voluntad* es ante todo el *esfuerzo* o la *tendencia* (*conatus*) de una entidad pensante.²⁴⁴ El empleo del término “*conatus*”, tomado seguramente de Hobbes, parece deberse a que Leibniz concibe, en esta época, la *acción* de toda *mens* en términos de *conatus*,²⁴⁵ al cual define como *inicio del movimiento* o, de modo más general, como *inicio de la acción*.²⁴⁶ Esta caracterización sugiere que Leibniz concibe la voluntad, en esta época, como un *acto* particular, y no tanto como una *facultad*: *voluntas* es cada *conatus*, cada tendencia del espíritu hacia un objeto. En la misma época, en sus *Elementa juris civilis*, define a la voluntad como “apetito racional”.²⁴⁷ Allí define también a la *persona* como la *sustancia* que tiene (o tendrá) *razón y voluntad*, o también, como quien es “capaz de voluntad”.²⁴⁸ Es claro, desde estas coordenadas, que Dios cae en la categoría de la persona.

A estas definiciones, el *Von der Allmacht* agrega una condición fundamental: la voluntad, concebida como tendencia hacia algo, tiene como *causa* la *bondad aparente* de las cosas.²⁴⁹ Así, ese *esfuerzo* se dirige hacia un *objeto* concebido como *bueno* por el intelecto. Toda *acción* procede de una *elección*, y toda elección tiene como fundamento una consideración de orden *axiológico*: se busca algo *porque* se lo considera bueno. Aquí puede encontrarse el principio que hace de Leibniz un partidario de la visión *intelectualista*, y que afirma la total subordinación de la voluntad al entendimiento, o del *querer* a la consideración intelectual relativa al *bien*. Por lo demás, Leibniz reformula ahora su clasificación de los *requisita* de la acción: en el parágrafo 17 de *Von der Allmacht*, sostiene que la acción se sigue del *querer* y del *poder*,²⁵⁰ como sostendrá en la *Confessio philosophi*.

A esta posición fundamental, cabe agregar una idea que es afirmada como evidente en la formulación de *T* que Leibniz propone en *Von der Allmacht*, y que también aparece en la carta a Wedderkopf: frente a diversas opciones *buenas*, la voluntad quiere aquello que el entendimiento considera como *lo mejor, lo óptimo*.

²⁴⁴ Cf. A VI, i, 457 (“*conatus rei cogitantis*”); A II, i, 98 (“*conatus cogitantis*”), 174 (“*Sensum cogitationem cum voluntate seu conatu agendi*”).

²⁴⁵ Cf. A II, i, 113 (“*Mentem in puncto consistere, cogitationem esse conatum seu motum minimum*”), 173.

²⁴⁶ Cf. A II, i, 98; A VI, i, 483.

²⁴⁷ A VI, ii, 50.

²⁴⁸ Cf. *Idem*.

²⁴⁹ Cf. Roldán 73, 75 / A VI, i, 545, 546.

²⁵⁰ Cf. Roldán 71 / A VI, i, 544.

De estas ideas parece seguirse que la voluntad está, en su misma naturaleza, *determinada* a buscar el bien. ¿En qué podría consistir entonces la *libertad* de un ser con capacidad de elección? La tesis de Leibniz será que esa determinación, por la cual un agente racional quiere aquello que su entendimiento juzga como lo mejor, no sólo no es incompatible con la libertad, sino que *ella es la verdadera libertad*.

Ya en la carta a Wedderkopf, Leibniz sostiene que otra forma de libertad, como la propuesta por los jesuitas, es algo *indeseable* además de incomprensible. En las líneas que siguen inmediatamente al fragmento en que expone el esquema necesitarista, afirma:

“En nadie se halla la potestad de querer aquello que quiere, si bien de vez en cuando se halla la de poder aquello que quiere. Más aun, nadie desea para sí esa libertad de querer aquello que quiere, sino más bien, la de querer aquello que es mejor. ¿Por qué entonces inventamos para Dios aquello que no deseamos para nosotros mismos? De aquí se sigue que una voluntad absoluta, no dependiente de la bondad de las cosas, es monstruosa; por el contrario, no hay ninguna voluntad permisiva en un ser omnisciente, sino en cuanto Dios se pone en conformidad con la idealidad o la excelencia [*optimitati*] de las cosas.” [A II, i, 117-118]

Aquí puede detectarse, a mi juicio, la razón de fondo del rechazo leibniziano a la teoría de la libertad como *indifferentia aequilibri*. No es casual que ese rechazo aparezca en contextos argumentales en los que Leibniz se halla comprometido con la defensa de la *justicia divina*. La admisión de la *indeterminación* o *indiferencia* de la voluntad volvería indemostrable la creencia en que Dios es justo, dado que permitiría concebir a un Dios *indiferente respecto del bien*. Tal concepción se acercaría peligrosamente a la idea de un Dios *arbitrario*, a la cual Leibniz siempre se opuso. La apelación al PRS constituirá el recurso más certero de Leibniz para ratificar el carácter absurdo de dicha teoría, como se verá en la *Confessio philosophi*.

Leibniz parece proponer el siguiente dilema: o bien la voluntad actúa determinada por una razón, o bien actúa sin razón alguna. Lo segundo contradice el PRS, como se sugiere en la *Demonstratio propositionum primarum*. Además, implica “desgarrar la férrea cadena de las causas”, lo que destruye el fundamento de la omnisciencia divina,²⁵¹ y en definitiva, es “monstruoso”, en tanto implica una indiferencia respecto del bien. Por tanto, se da lo primero. Ahora bien, la única razón por la cual la voluntad puede desear algo en lugar de otra cosa es la consideración de su objeto como *bueno*. Hacia 1671, Leibniz define *lo bueno* como “aquello que apetece quien lo ha conocido”.²⁵² De esto parece inferirse legítimamente que *si el entendimiento considera un objeto como óptimo, la voluntad no puede no querer ese objeto*. Esta tesis se sigue de la definición o de la naturaleza misma de la voluntad, lo cual acentúa la fuerza del *intelectualismo* leibniziano.

Efectivamente, Leibniz aceptará esta conclusión en la *Confessio philosophi*, escrito que arroja luz sobre las ideas leibnizianas de 1671 en torno a la libertad, porque parece contener la evolución y la sistematización de las mismas. Allí, Leibniz afirmará que lo propio de “la suprema libertad” consiste en “no resistir en absoluto a la verdad”.²⁵³ Por ende, lo que se opone a ella no es la determinación de la voluntad en razón del bien, sino “el velo de las pasiones”.²⁵⁴ Son estas las que nublan el juicio del entendimiento. Por ello, en ausencia de los afectos, que implican una injerencia externa y distorsiva en la decisión, nos resulta “imposible errar a sabiendas y pecar voluntariamente”.²⁵⁵

En la carta a Wedderkopf, Leibniz define la verdadera libertad de un modo contundente: “la suprema libertad es ser compelido [*cogi*] a lo que es óptimo por la recta razón”.²⁵⁶ Leibniz emplea aquí el verbo *cogere*, que significa *forzar, obligar*. La elección de este verbo en voz pasiva connota el carácter fuertemente *pasivo* de la voluntad respecto de “la recta razón”: aquella se limita a tender forzosamente hacia aquello que el entendimiento considera más perfecto. Quien desea una libertad diferente es necio, ya que resulta contrario a los términos desear algo con independencia de su carácter óptimo. De

²⁵¹ Roldán 72-74 / A VI, i, 545-546.

²⁵² Cf. A VI, i, 457.

²⁵³ Cf. A VI, iii, 135.

²⁵⁴ Cf. *Idem*.

²⁵⁵ Cf. *Idem*.

²⁵⁶ Cf. A II, i, 117.

esta visión se sigue que Dios, el ser omnisciente, es el ser *máximamente libre*, porque en él ningún afecto tergiversa la comprensión del bien. Como *no hay otra libertad* que la de querer lo mejor, un agente será más libre cuanto mayor sea su capacidad de elegir, empleando un entendimiento exento de todo factor externo que impida la correcta comprensión de lo que elige.

La conclusión que parece imponerse es que la *necesaria* existencia del curso de eventos más perfecto *es consecuencia de* la libertad divina, y por ende no es incompatible con ella. En este sentido, la *necesidad* de elegir lo óptimo, en Dios, lejos de entrar en conflicto con su *libertad*, la confirma y la consuma.

La concepción general de la *voluntad* que Leibniz formula en estos escritos será modificada en los años posteriores, en un sentido más moderado. Ella constituye la *versión fuerte* de su teorización sobre la voluntad, puesto que ejemplifica un *intelectualismo* exacerbado. En este sentido, coincidiendo con la interpretación propuesta por Jack Davidson, pueden distinguirse en la evolución teórica de Leibniz un *intelectualismo fuerte*, defendido desde los escritos de 1670-1671 hasta casi finales de la década de 1670, y un *intelectualismo débil*, que se elaborará hacia principios de la década de 1680 y será defendido en lo sucesivo.²⁵⁷

Lo que interesa destacar aquí es que el *intelectualismo fuerte* de los escritos abordados en este capítulo subyace a la tesis de la elección divina de lo óptimo, como uno de sus fundamentos. En efecto, si se tiene en cuenta que la voluntad no es *indiferente* al juicio del entendimiento, sino que está compelida a *querer* solamente aquello que el intelecto ha concebido como *óptimo*, entonces es obvio que un ser omnisciente sólo podrá querer aquello que *es* indefectiblemente lo óptimo. Ello explica por qué suponer la negación de *T* implica trastocar los términos o contradecirse.

Bajo esta concepción de la voluntad, la *omnisciencia* o la *infalibilidad* del entendimiento resulta *condición suficiente* para querer siempre lo óptimo, en toda elección. Así, la posición leibniziana en torno a *T* en este período puede reconstruirse analíticamente

²⁵⁷ Cf. Davidson 2005, pp. 241-242.

del siguiente modo, recurriendo nuevamente al concepto de *necesidad absoluta* (que Leibniz no emplea de modo explícito, como se argumentó):

$\Box a$ Dios es omnisciente \wedge $\Box a$ La voluntad quiere lo que el \vdash $\Box a$ Dios elige lo óptimo
entendimiento considera óptimo

En esta reconstrucción analítica, además de la omnisciencia divina, se agrega entre las premisas la tesis intelectualista de la subordinación de la voluntad al entendimiento. Esta tesis expresa una verdad *absolutamente necesaria*, en la medida en que se funda en la definición de la *voluntad* (y para el Leibniz de esta época, como se vio, las definiciones son *ideas* significadas que expresan la naturaleza de las cosas). Nuevamente, esta formulación intenta expresar que el análisis de la noción de *Dios*, en conjunción con la teoría leibniziana de la voluntad, permitiría demostrar *T* a partir de la *omnisciencia* divina. Por ello, en la interpretación aquí propuesta, resulta admisible emplear el operador modal de la *necesidad absoluta*.

7. La tesis de la elección divina de lo óptimo y las primeras formulaciones leibnizianas de una justificación de Dios

En los escritos aquí abordados de 1670-1671, Leibniz no sólo intenta conciliar la predestinación con la libertad, sino que también se propone dar una respuesta al problema que ya lo preocupaba en sus notas de 1663-1664 sobre el manual de Stahl: exonerar a Dios de toda responsabilidad moral por la existencia de los pecados. Hacia 1668-1669, en su *Demonstrationum catholicarum conspectus*, insinúa una línea de justificación según la cual Dios no es enteramente la causa de los males, en tanto estos “existen por accidente”.²⁵⁸ De igual modo, su metafísica, en la cual Dios es la fuente de los requisitos de todas las cosas, parece obligarlo a rechazar la teoría de la *privatio boni* como explicación del origen del

²⁵⁸ Cf. A VI, i, 496 (14-15).

mal. Esta es la línea argumental que Leibniz intenta profundizar en *Von der Allmacht*, y luego, hacia 1673, en un escrito titulado *L'auteur du peché*.²⁵⁹

Según la mencionada teoría de la *privatio boni*, muy invocada en el contexto escolástico del siglo XVII, el mal en general (del cual el pecado es una especie) consiste en una *privación*, en la carencia de una perfección por parte de quien lo realiza. Dios es el creador de todos los rasgos o atributos *positivos* o *reales* que hay en los seres creados. Por tanto, Dios no sería responsable por aquello que en las criaturas es una privación o carencia.²⁶⁰

Leibniz considera esta teoría como endeble, ilusoria. En el *Von der Allmacht* la compara con el ejemplo de alguien que pretendiera ser la causa de la cifra tripartita sin ser, asimismo, causa de la imparidad de esa cifra.²⁶¹ En *L'auteur du peché* precisará su crítica, sosteniendo que lo privativo que se encuentra en un ente no es más que un simple resultado o una consecuencia infalible de lo positivo, y por ende, no necesita un autor aparte.²⁶² Este rechazo puede entenderse a partir de su adhesión al PRS. Si Dios es la fuente de todo lo que hay de real en las cosas (sus requisitos), y si además es quien elige que esas cosas y no otras pasen a la existencia, es también la razón última de todo lo que hay de *limitado* o *privativo* en los seres creados. Por eso, Leibniz sostiene que esta teoría termina exculpando a los pecadores por sus faltas, y transforma en definitiva a Dios en autor del pecado.²⁶³

¿Cuál es entonces la explicación de la existencia del pecado que Leibniz propone para resguardar la justicia divina? Hacia 1671, esa explicación tiene su principal sustento en la tesis según la cual *es necesario que Dios elija lo mejor*. Su argumento más claro se encuentra en el parágrafo 16 de *Von der Allmacht*, y puede reconstruirse del siguiente modo:

1. Si Dios no proscribe el pecado del mundo, desea que el pecado se mantenga.

²⁵⁹ Cf. A VI, i, 544-546; A VI, iii, 150-151.

²⁶⁰ Cf. Sleigh 2001, p. 169.

²⁶¹ Cf. A VI, i, 544.

²⁶² Cf. A VI, iii, 151.

²⁶³ Cf. A VI, i, 544-545, A VI, iii, 151.

2. Si Dios desea que el pecado se mantenga, o bien considera que es lo mejor, o bien lo consiente.²⁶⁴
3. Quien es omnisciente, quiere lo mejor (porque lo contrario es contradictorio).
4. El pecado se mantiene en el mundo.
5. Por tanto, Dios desea que el pecado se mantenga (por 1).
6. Por tanto, Dios considera que este estado de cosas que incluye al pecado es el mejor (por 3 y 5).
7. Si Dios considera que la existencia del pecado es lo mejor, ha de consentirla.²⁶⁵

Así, la tesis de la elección divina de lo mejor, concebida como una verdad necesaria, constituye ya, en 1670-1671, una premisa clave en la defensa leibniziana de la justicia divina frente a la existencia de los pecados y del mal en general, puesto que de ella se infiere que *todo lo que existe es parte del curso de eventos más perfecto*.

La pregunta que queda abierta es: ¿cómo se explica que el pecado (o el mal en general) pueda integrar el orden de cosas más perfecto? Este problema se acentúa si se acepta (como lo hace Leibniz) que Dios podía haber proscrito el pecado del mundo. Leibniz esboza una respuesta que aparecerá más desplegada en la *Confessio philosophi*. La misma apela a un tópico común en el discurso filosófico del siglo XVII, y que ya había sido empleado por San Agustín para abordar el problema del mal. Se trata de la *metáfora* o la *alegoría estética* de origen estoico, invocada para explicar de qué modo los males también resultan necesarios en un orden regido por una racionalidad a la cual todo se ajusta ineluctablemente.²⁶⁶ Leibniz se apropia de este tema para ilustrar su idea de la *armonía universal*.

Según la alegoría estética, la presencia del mal permitiría que el mundo alcance una mayor perfección, y sería por ende necesaria para lograr esa mayor armonía, tanto como las

²⁶⁴ La disyunción del consecuente de este condicional no es excluyente; como se verá, Leibniz parece inferir aquí que se dan sus dos miembros.

²⁶⁵ Cf. Roldán 70-71/A VI, i, 543-544. La reconstrucción propuesta se apega a la exposición de Leibniz, sin aventurar una forma lógica válida que este pudiera haber querido emplear para presentar su argumento.

²⁶⁶ Cf. Kermer & Latzer 2001, p. 4; de Olaso 107 n. 40.

sombras son necesarias para que resalte la luz en una pintura o las disonancias en una composición musical. Así, los pecados serían *la disonancia necesaria para la mayor armonía*. Leibniz presenta esta estrategia en el párrafo 3 del *Von der Allmacht*, cuando afirma que

“[...] tal distribución en apariencia injusta de los dones y bienes mundanos de esta vida no suprime el gobierno omnisciente (de Dios), sino que toda esa discordancia se trastocará en otra vida, por medio de los pertinentes contrapuntos de premios y castigos, en una armonía mucho más perfecta, tal y como ocurre conforme a las reglas musicales [...]” [Roldán 58/A VI, i, 537]

Así pues, en los primeros esbozos leibnizianos de una justificación de Dios, presentes en los escritos de 1670-1671, pueden detectarse dos premisas fundamentales:

1. la tesis de la elección divina de lo óptimo (asumida como una verdad necesaria), y
2. la tesis que afirma que los pecados integran la serie de eventos más perfecta que Dios podía actualizar, basada en la alegoría estética que hace del mal en general una *condición necesaria* para la realización de la máxima armonía.

Las líneas finales de la carta a Wedderkopf ratifican, en lo esencial, esta visión:

“Por tanto nada debe ser considerado como absolutamente malo; de otro modo, o bien Dios no sería absolutamente sabio para descubrirlo, o bien no sería absolutamente poderoso para eliminarlo. No tengo ninguna duda en que esta fue la sentencia de Agustín. Los pecados son malos, no absolutamente, no para el mundo, no para Dios, que de otro modo no lo permitiría, sino para el que peca [...] Los pecados son buenos, esto es, armónicos, tomados junto con la pena o la expiación. Porque no hay armonía alguna si no es a partir de los contrarios.” [A II, i, 118]

Si el mal es una condición para la obtención de la mayor armonía, entonces resulta que dicho mal no es *absoluto*, sino relativo al pecador. En sentido absoluto, el mal es más bien algo bueno, tal es la paradójica explicación que resulta de asumir un Dios *necesitado* a elegir lo óptimo.

Consideraciones finales: un *necesitarismo teísta*

En los escritos leibnizianos que van de 1663 a 1670, la tesis según la cual Dios quiere o elige siempre lo óptimo prácticamente no aparece. Hay sólo una formulación, que data de 1664, y que parece ser un eco de las discusiones escolásticas que Leibniz conocía. Sin embargo, tal formulación parece anticipar la posición ulterior del propio Leibniz, en la medida en que parece atribuir a la tesis una *necesidad hipotética*, no *absoluta*, y puesto que hace de la sabiduría divina el fundamento de su elección de lo óptimo.

Lo que sí se encuentra, en algunos pasajes de sus escritos de tal período, es una idea que precedió a la ulterior tesis de la elección divina de lo óptimo, y que se inscribía en el contexto de la reflexión jurídica del joven Leibniz. Tal es la afirmación según la cual el objeto de la voluntad divina coincide con lo útil para el género humano, y por tanto, se identifica con *lo justo*. Esta afirmación, con un contenido jurídico-moral, será reformulada o directamente reemplazada hacia 1670-1671 por una proposición más general, que conservará esta significación moral pero incorporará un sentido también metafísico. Tal será la tesis que afirma que Dios quiere lo óptimo, o que elige la armonía más perfecta.

Leibniz parece haber encarado la “misión” de conciliar la predestinación con la libertad humana recién hacia 1670-1671, en el marco de una aspiración más general, asumida desde su arribo a Mainz en 1668: formular una metafísica convergente con las verdades fundamentales de la religión cristiana. Esa metafísica propondría un esquema argumental que va de la existencia del mundo actual a la existencia de Dios por el PRS, en el *ordo cognoscendi*, y de la sabiduría divina o de la *armonía universal* a la *necesaria*

existencia de *lo óptimo*, a través de la mediación de la (*necesaria*) elección divina de lo óptimo, en el *ordo essendi*.

En estos escritos, principalmente en *Von der Allmacht* y en la carta a Magnus Wedderkopf, Leibniz presenta la tesis de la elección divina de lo óptimo como una premisa en el esquema argumental que explica la existencia del mundo actual, tanto como la justificación de Dios por la existencia de los pecados. La tesis es presentada como una verdad *necesaria*: su negación resulta contradictoria (trastoca los términos), y es *imposible* que Dios no sea *necesitado* a lo óptimo por la armonía más perfecta. Sin embargo, Leibniz no formula ninguna aclaración acerca de qué tipo de *necesidad* atribuye a tal afirmación, y no formula todavía una explicación clara del significado de las nociones modales. Más bien, parece tratar de evitar las distinciones conceptuales escolásticas. Además, la *necesidad* de la carta a Wedderkopf no puede identificarse sin problemas con la *necessitas absoluta*, dado que Leibniz admite, en tal escrito, el *Axioma de distribución* (que luego rechazará), por el cual la necesidad de un condicional se distribuye entre antecedente y consecuente.

Aun así, la fundamentación de *T* formulada en tales escritos se adecua a lo exigido por la noción de *necesidad absoluta*: se trata de una proposición cuya negación implica contradicción. Ello nos permite interpretar que la posición de Leibniz, en esta época, es favorable a una necesidad fuerte de *T*, una necesidad que sería, en los términos del contexto teórico de la época, indudablemente *absoluta*. El fundamento explícito de la verdad necesaria de dicha tesis reside en la omnisciencia divina. El fundamento implícito, pero esencial, se encuentra en la concepción fuertemente *intelectualista* de la voluntad que Leibniz sostiene en estos años.

La forma de *necesitarismo* a la que Leibniz arriba en esta época bien puede calificarse como un *necesitarismo teísta*, puesto que pone a un Dios *personal* como fundamento ontológico o primer principio de todas las cosas. Según tal concepción, todo lo existente existe *necesariamente* (con una *necesidad simpliciter, sin cualificación*), porque tiene su *razón última* en un ser necesario (en tanto *ratio plena*) que es omnisciente, omnipotente y *libre*, y que justamente por ser libre en un sentido absoluto, elige

necesariamente lo mejor. En otras palabras, se trataría de un *necesitarismo* en el cual la naturaleza de la *ultima ratio rerum* vuelve *necesaria* la existencia del mundo óptimo.

En la carta a Wedderkopf, tras expresar esta posición, Leibniz comprende que debe decir algo acerca de la *libertad* de Dios. Allí sostiene que esta *necesidad* con la cual Dios es llevado a elegir lo más perfecto nada quita a su libertad, puesto que no suprime la intervención del entendimiento. En la visión leibniziana de esta época, la voluntad se limita a tender hacia aquello que el entendimiento considera óptimo, es el *esfuerzo* que sigue a dicha consideración. En tal sentido, basta con que el Dios personal requerido por su metafísica conciba la infinidad de las cosas posibles para que quiera y elija la armonía más perfecta. Y su libertad, la *suprema* libertad, no es otra cosa que ser compelido por la razón a buscar o querer lo óptimo, ya que una voluntad que no tenga al bien como motivo o razón para querer sería algo monstruoso.

¿Qué sería, para el Leibniz de esta época, una metafísica *necesitarista*? Resulta difícil precisarlo, ya que Leibniz no ha desarrollado aún una teoría que explique de modo unívoco y estable la significación de las nociones modales. La carta a Wedderkopf indica que hay un sentido bajo el cual Leibniz admitió la afirmación de la *necesidad* (*sin cualificación*) de todos los eventos. Sin embargo, el Leibniz que redactó la carta no habría admitido la *imposibilidad absoluta* de otros mundos (posibles), ya que en la misma misiva queda ratificada la consideración divina de los *infinitos posibles*. Recién a partir de 1677 puede fijarse una noción precisa y estable de lo que sería un *necesitarismo metafísico* para Leibniz. Tal sería la concepción según la cual cualquier mundo distinto al actual *implica contradicción* en su propia esencia o es *absolutamente imposible* (en otras palabras, la tesis según la cual lo *actual* es lo único *posible*).

Mucho quedaba por hacer en el proceso de elaboración de esta primera metafísica teísta. En especial, Leibniz parece haber sentido pronto que su *necesitarismo teísta* resultaba inaceptable. Por ello, a partir de 1672, emprendió un largo camino de reflexión sobre la parte *modal* de esa metafísica que estaba en construcción. Esa reflexión lo condujo a modificar la conclusión *necesitarista* del esquema argumental de 1671, pero también, y a más largo plazo, habría de conducirlo a problematizar esa *compatibilidad*, hasta aquí no cuestionada, entre la *suprema libertad* divina y la *necesidad* de elegir lo óptimo.

II– La tesis de la elección divina de lo óptimo en la etapa de elaboración de la teoría leibniziana de las *modalidades per se* (1672-1678)

Introducción: escapando al “precipicio” de la *necesidad absoluta*...

En el escrito de 1689 en el que reconoce su cercanía de juventud con una concepción *necesitarista*, a continuación de su “confesión”, Leibniz escribe:

“[...] de este precipicio me apartó la consideración de aquellos posibles que ni son, ni serán, ni fueron [...]” [A VI, iv, 1653 (25-26)]

Esta declaración revela cuán inaceptable llegó a ser para Leibniz la idea de “caer” en una metafísica que implicara, incluso en un sentido no muy claro (sin cualificación), la afirmación del carácter *necesario* de todos los eventos. Tal idea pasó a ser, para él, un “precipicio”, del cual su metafísica de juventud debía escapar. El pasaje anuncia, también, cuál habría de ser la estrategia que Leibniz terminó privilegiando para evadir ese precipicio: el reconocimiento del carácter *posible* de las series de eventos no actualizadas.

Leibniz no permaneció mucho tiempo en los brazos de esta *necesidad*. Hacia 1672, sus esfuerzos por culminar la elaboración de una metafísica capaz de zanjar las disputas entre los cristianos se cristalizan en una obra fundamental de su pensamiento de juventud: la *Confessio philosophi*. En dicha obra, al tiempo que preserva numerosos elementos teóricos presentes en sus escritos de 1670-1671, Leibniz acomete la tarea de refutar la afirmación de la necesidad de los eventos a la que había arribado en la carta a Wedderkopf.

Esta tarea, sin embargo, lo condujo a un terreno de análisis que hasta entonces había dejado pendiente, o al menos en un estado embrionario: el terreno de las *nociones modales*. Leibniz comprendió, a partir de 1672, que debía explicar mejor la diferencia entre *lo*

necesario y lo contingente, si quería dejar atrás las sombras del *necesitarismo teísta* asumido en 1671.

En este capítulo se abordará la posición leibniziana sobre la tesis de la elección divina de lo mejor siguiendo el desarrollo de su teorización sobre las nociones modales, atendiendo a las implicancias y a las eventuales influencias de esta sobre aquella. Cabe suponer que, en la medida en que contó con una definición más clara y elaborada de los conceptos modales, Leibniz estuvo en este período en una mejor situación para determinar sin ambigüedad alguna el carácter necesario o contingente de tal elección divina. Sin embargo, se verá que en este punto su posición no fue del todo precisa o explícita, tal vez por la poca relevancia atribuida, en esta época, a la cuestión de esclarecer el carácter modal de la tesis en cuestión. Leibniz recién se plantea el problema de compatibilizar la libertad de Dios con la *necessitas eligendi optimum* hacia fines de 1677, admitiendo el carácter *necesario* de la elección divina de lo mejor.

1. La *Confessio philosophi* de 1672-1673: el problema de la *necesidad* de los eventos del mundo creado

En los *Ensayos de Teodicea*, Leibniz rememora su temprano interés por el problema de poner en concordancia la razón y la fe, especialmente en lo referido a la cuestión de la existencia del mal. Allí recuerda que sus viajes de juventud le permitieron entrar en contacto con destacados representantes de “diferentes partidos”, entre los que estaba el célebre Arnauld...

“[...] a quien incluso comuniqué un diálogo latino que compuse sobre este tema hacia 1673, en el que ya destacaba que como Dios había elegido el más perfecto de todos los mundos posibles, habría sido llevado por su sabiduría a permitir el mal que estaba unido a ese mundo, pero que ello no impedía que, hechas todas las cuentas, este no fuera el mejor que podía ser elegido.” [de Olaso 76 / G VI, 43]

La referencia es al diálogo titulado *Confessio philosophi*, uno de los documentos capitales en el desarrollo de la filosofía leibniziana, como lo ha caracterizado Ezequiel de Olaso.²⁶⁷ El mismo contiene la primera síntesis sistemática de ideas en las que Leibniz intentó culminar la tarea emprendida tiempo atrás en *Von der Allmacht*, formulando una respuesta más robusta al *sophisma* que hacía de Dios un instigador del pecado. Otto Saame lo ha considerado como “la primera *Teodicea*”,²⁶⁸ si bien Paul Rateau ha cuestionado recientemente esta caracterización, señalando las importantes diferencias entre esta obra y los *Ensayos de Teodicea* de 1710.²⁶⁹

En este escrito, Leibniz formula diversas objeciones y aporías que debe enfrentar quien intente poner en concordancia la razón natural con la revelación cristiana. Tales aporías, por ende, adquieren especial relevancia en el proyecto leibniziano de construir una metafísica concordante con las verdades religiosas, y que sea capaz de ofrecer una base de creencias comunes para el acuerdo de las facciones cristianas. Así, luego de formular las primeras definiciones orientadas a demostrar la tesis según la cual “Dios es justo”, Leibniz pone en boca del teólogo catequista (uno de los dos personajes del diálogo) la primera serie de objeciones a resolver:

“Si Dios se deleita con la felicidad de todos, ¿por qué no ha hecho felices a todos? Si ama a todos, ¿cómo condena a tantos? Si es justo, ¿cómo se muestra tan *poco equitativo* que de una materia *completamente igual*, con el mismo barro hace algunos vasos para el honor y otros para la ignominia? Y ¿cómo puede decirse que no *favorece el pecado* si lo ha admitido o tolerado a sabiendas (puesto que podía eliminarlo del mundo)? Más aún, ¿cómo puede decirse que no es su *autor* si ha creado todo de modo tal que de allí se siguiese el pecado? Y ¿qué ocurre con el *libre arbitrio* una vez afirmada la necesidad de pecar y qué con la *justicia del castigo* una vez eliminado el libre arbitrio? ¿Qué con los premios si sólo han sido distinguidos unos de otros mediante *la gracia*? Finalmente, si *Dios es la última*

²⁶⁷ Cf. de Olaso 77.

²⁶⁸ Cf. Saame 14, 16 y 22; Adams 1994, p. 16. Cf. también Grua vii, quien ya hablaba de una “Teodicea de juventud”.

²⁶⁹ Cf. Rateau 2008, pp. 49 y 183-195.

razón de las cosas, ¿qué le imputaremos a los hombres y qué a los demonios?” [de Olaso 100/A VI, iii, 117]

La orientación de la filosofía leibniziana desde 1668, como se vio, puede detectarse en su propósito de elaborar una metafísica teísta, capaz de responder, desde la razón natural, a todas las aporías que tradicionalmente eran esgrimidas en contra del acuerdo entre la razón y la fe cristiana. En otras palabras, la *verdadera filosofía* debía volver racionalmente consistente una concepción teísta de Dios, tanto como una fundamentación de su elección de crear este mundo y de su justicia por la existencia del mal. Tal sería la “balsa” para los piadosos contra el “naufragio del ateísmo”.

Leibniz va a formular el problema de la necesidad de los eventos del mundo creado desde estas coordenadas conceptuales. Tras enumerar la serie de aporías a responder, Leibniz reafirma su compromiso con el PRS.²⁷⁰ Pero este mismo compromiso conduce al teólogo a plantear al filósofo catecúmeno la siguiente objeción: si nada es sin razón, y todas las cosas que no tienen en sí mismas la razón de su ser deben ser reducidas a aquello que sí es razón de sí mismo, entonces Dios es la *razón última* del pecado. En otras palabras, los *requisitos* del pecado son el poder y la voluntad del agente; pero ambos proceden, por la serie completa de las causas, de Dios.²⁷¹ Esta concepción está en consonancia con la metafísica leibniziana expresada en *Von der Allmacht* y en el esquema necesitarista de la carta a Wedderkopf. No es casual que Leibniz afirme que este argumento coincide con la demostración de la existencia de Dios.²⁷²

Ante la fuerza de esta objeción, Leibniz comienza a formular su respuesta al problema de la responsabilidad moral de Dios por la existencia de los pecados. El filósofo catecúmeno explica que, dada la independencia de las esencias respecto de la voluntad divina, debe admitirse que: i) los pecados existen porque forman parte de la *armonía universal* de las cosas; ii) la armonía se funda en la naturaleza de las cosas, es decir, en las ideas del entendimiento divino; por tanto, iii) los pecados no se derivan de la voluntad

²⁷⁰ Cf. A VI, iii, 118.

²⁷¹ Cf. de Olaso 103-104/A VI, iii, 120.

²⁷² Cf. *Idem*.

divina, sino más bien de la existencia de Dios.²⁷³ Pero esta explicación no impide que los pecados sigan siendo consecuencia necesaria de la naturaleza de un ser que existe necesariamente. Aquí surge la objeción del teólogo, que llevará a Leibniz a alejarse de su *necesitarismo teísta*:

“[...] mira si no se sigue que *los pecados son necesarios*. Pues como la existencia de Dios es necesaria y los pecados son consecuencia de la existencia de Dios, esto es, de las ideas de las cosas, también los pecados serán necesarios. Pues lo que se sigue de lo necesario es necesario” [de Olaso 110/A VI, iii, 125]

En esta formulación aparece la afirmación, ahora explícita, según la cual la existencia misma de Dios es *necesaria*. La objeción puede reconstruirse del siguiente modo:

1. *Lo que se sigue de (o tiene como razón suficiente) un ser que existe necesariamente, es necesario.*
2. *Dios es la razón suficiente de la existencia de la serie de cosas actuales (incluidos los pecados).*
3. *Dios existe necesariamente.*
4. *Por tanto, la existencia de toda la serie de cosas actuales (incluidos los pecados) es necesaria.*

La premisa 1 de esta reconstrucción argumental expresa el principio modal basado en el *Axioma de distribución*.

Es importante destacar la indisoluble conexión entre el problema modal aquí planteado y el problema de la justicia divina. No es casual que Leibniz hable de la necesidad de *los pecados* porque, en definitiva, si esa necesidad se verifica, se trata de una necesidad que proviene de Dios, y es a él a quien hay que atribuir la responsabilidad por la

²⁷³ Cf. de Olaso 105-107/A VI, iii, 121-122.

existencia de los mismos. Esto revela la enorme importancia que tenía, para Leibniz, encontrar una respuesta satisfactoria a la cuestión de la necesidad de los eventos.

La búsqueda de tal respuesta condujo a Leibniz a elaborar una explicación de los conceptos modales que le permitiera seguir adhiriendo al PRS, haciendo de Dios la razón última de todas las cosas, pero sin caer por ello en el precipicio de la necesidad absoluta.

2. La teoría de las *modalidades per se* y la clarificación leibniziana del significado de las nociones modales

En la *Confessio philosophi* de 1672-1673, Leibniz encara por primera vez el desafío de elaborar una explicación unificada del significado de las nociones modales aléticas. En su versión definitiva, ella entraña la distinción entre dos clases de *necesidad*. La misma se formula a través de una apropiación de la distinción escolástica entre *necessitas absoluta* y *necessitas hypothetica*. A través de esta concepción, Leibniz intentó formular una fundamentación a la vez *lógica y epistemológica* de lo que puede denominarse, siguiendo la terminología propuesta por Robert Sleight, las *modalidades per se*.²⁷⁴ Al mismo tiempo, tal concepción le permitió diferenciar más claramente la necesidad de los eventos existentes respecto de la necesidad propia de la existencia de Dios y de las *verdades eternas*. La formulación de esta concepción modal siguió un camino de elaboración de varios años, que parece haber culminado hacia 1677-1678.

2.1. Etapas en la construcción de la teoría

La respuesta de Leibniz al problema de la necesidad de los eventos, tal como es planteado en la *Confessio philosophi*, tiene una primera formulación de 1672-1673. La misma fue corregida y ampliada, seguramente hacia fines de 1677 y principios de 1678, a raíz de las objeciones que anotó en el mismo manuscrito el obispo danés Niels Stensen. Leibniz mantuvo una conversación con Stensen sobre la libertad y la contingencia el 27 de

²⁷⁴ Cf. Sl xxv-xxvi.

noviembre de 1677.²⁷⁵ Las notas que Leibniz registró sobre esa conversación, así como su versión ampliada del texto de la *Confessio philosophi*, ofrecen, junto a los comentarios críticos de 1678 a la *Ética* de Spinoza, la formulación más precisa y acabada de lo que puede considerarse como su primera teoría modal. Tales escritos constituyen, también, el punto de llegada de un proceso de reflexión iniciado varios años antes.

Hay en la *Confessio philosophi* tres pasajes fundamentales en los que se expone la respuesta leibniziana al problema en cuestión. En el texto de 1672-1673, ante la objeción del teólogo sobre el carácter necesario de los pecados, lo primero que Leibniz pone en boca del filósofo, como respuesta general, es que toda la dificultad planteada se deriva de una deformación del sentido de los términos empleados, lo cual puede resolverse fácilmente, aplicando la sustitución de cada término por su definición.²⁷⁶ Así, en el primero de los pasajes aquí aludidos, Leibniz pasa a formular las definiciones de los términos modales:

“Llamaré pues *necesario* a aquello cuyo opuesto implica contradicción, es decir, lo que no se puede entender claramente. Por ejemplo es necesario que tres por tres sea nueve, pero no es necesario que yo hable o peque. Yo puedo, pues, entender que *soy yo* sin entender que *soy el que habla*, pero entender un tres por tres que no sea nueve es hallarse ante un tres por tres que no es tres por tres; lo que implica contradicción, y la misma *numeración* lo muestra, esto es la reducción de los dos términos a la definición, a saber, a unidades. Son *contingentes* las cosas que no son necesarias. *Posibles* las que no es necesario que no sean. *Imposibles* las que no son posibles. O más brevemente, es *posible* lo que puede ser entendido, o sea [...] lo que entiende claramente el que presta atención. *Imposible* es lo que no es posible. *Necesario* aquello cuyo opuesto es imposible. *Contingente* aquello cuyo opuesto es posible.” [de Olaso 112-113 / A VI, iii, 126-127]

²⁷⁵ Cf. A VI, iii, 115; Saame 20-23; Adams 1994, p. 17 n. 14. La fecha según el calendario gregoriano corresponde al 7 de diciembre de 1677.

²⁷⁶ Cf. A VI, iii, 125.

A partir de estas definiciones, Leibniz pasa a responder al problema planteado. Cito ahora el segundo pasaje de la *Confessio philosophi*, indicando las adiciones de 1677:²⁷⁷

“Respondo que es falso que aquello que se sigue de lo que es [*por sí*] necesario sea [*por sí*] necesario. De las verdades, nos consta, no se sigue sino lo que es verdadero; pero, puesto que de [proposiciones] puramente universales se puede seguir lo que es particular, como en *Darapti, Felapton*, ¿por qué no [*ha de seguirse*] lo contingente [*o lo necesario a partir de la hipótesis de otra cosa*] a partir de lo [*por sí*] necesario? Pero concluiré esto a partir de la misma noción de lo necesario. Pues he definido lo *necesario* como aquello cuyo contrario no se puede entender; por tanto, la necesidad y la imposibilidad de las cosas no deben buscarse fuera de ellas, sino en sus mismas ideas [...]” [A VI, iii, 127-128, los fragmentos entre corchetes y en cursiva son las adiciones de 1677-1678]

Si se lee este pasaje sin las adiciones posteriores puede verse que, hacia 1673, la estrategia leibniziana para realizar la maniobra de rechazo del *Axioma de distribución* no es aún muy clara, y no se basa en la distinción entre dos tipos de necesidad. La estrategia argumental se basa en la teoría clásica de la inferencia silogística.

Cuando Leibniz afirma que de proposiciones universales se sigue lo particular, no puede estar apelando a la regla de *subalternación*. En efecto, si se toman las definiciones de los conceptos modales que Leibniz formula en el primer pasaje citado, y que coinciden con las de los *Elementa juris naturalis*, no es posible deducir lo contingente de lo necesario. Ambos conceptos son contradictorios.²⁷⁸ La deducción legítima va de lo necesario a lo

²⁷⁷ Sigo aquí la edición de la Academia, que indica las adiciones e incluye con datos precisos las notas marginales que contiene el manuscrito. Sobre el manuscrito original y las ediciones de este escrito, cf. Saame 20-23, A VI, iii, 115, de Olaso 78-79, Adams 1994, p. 17 n. 14.

²⁷⁸ Leibniz había afirmado expresamente: “*nullum contingens est necessarium*”, A VI, i, 468 (22). Leibniz está trabajando aquí con el concepto de *contingente* C5, tal como se lo caracterizó en la Introducción.

posible.²⁷⁹ Por el contrario, la deducción válida, que Leibniz mismo había admitido en los *Elementa juris naturalis*, es la que va de lo *imposible* a lo contingente.²⁸⁰

La analogía modal que Leibniz propone remite más bien a una de las reglas clásicas del silogismo, según la cual la conclusión siempre sigue la parte más débil en las premisas (es particular cuando hay una premisa particular, es negativa cuando hay alguna premisa negativa). *Pejorem sequitur semper conclusio partem*,²⁸¹ tal es la ley a la cual Leibniz apelará más adelante en el contexto del análisis modal de *T* y del *argumento básico*.²⁸² Esta es la regla a la que remite su mención de *Darapti* y *Felapton*, dos formas del silogismo de la tercera figura.

Esta estrategia no está exenta de problemas. En efecto, no es posible, con las definiciones modales que Leibniz ha formulado, hacer que se siga una conclusión contingente de premisas que sean todas necesarias. Por ejemplo, cuando se parte de una verdad necesaria y de la definición de uno de los términos, la conclusión tiene que ser también necesaria. Un ejemplo acorde al pensamiento leibniziano podría ser el siguiente razonamiento:

□ *El ser más perfecto es justo.*

□ *La justicia es la caridad del sabio.*

Por tanto, □ *el ser más perfecto es sabio.*

Aquí, si se acepta el carácter necesario de la primera premisa, ella debe ser demostrable, de modo tal que su negación ha de implicar contradicción. Si ello es así, resulta que la conclusión también es demostrable, y su negación es contradictoria.

²⁷⁹ *“omne necessarium est possibile”*, A VI, i, 469 (17).

²⁸⁰ En los teoremas que combinan los *“Iuris Modalia”* entre sí, Leibniz sostiene que *“Omne injustum est indebitum”*, A VI, i, 469 (19). Antes había construido las definiciones de *“injustum”* y de *“indebitum”* por analogía a los conceptos de *“impossibile”* y *“omissibile”* respectivamente. Pero este concepto de *“omissibile”* ocupa en la tabla de modalidades el lugar de *“contingens”*, con el cual luego es equiparado, cf. A VI, i, 465-466 y 469 (26-27). Ello implica que *todo lo imposible es contingente*.

²⁸¹ Así la enuncia Couturat. Cf. Couturat 1961, p. 449.

²⁸² Leibniz la enuncia de otro modo, *“Conclusio sequitur partem debiliorem”*. Cf. Gr 493.

La analogía leibniziana con las figuras del silogismo parece requerir que haya al menos una premisa que sea *contingente*, para que en la conclusión pueda seguirse la parte peor o más débil. Un ejemplo podría ser el siguiente:

□ *El ser más perfecto es justo.*

Todos los justos son generosos.

Por tanto, el ser más perfecto es generoso.

En este caso, la estrategia leibniziana parece correcta, ya que no puede afirmarse que sea *necesario* que el ser más perfecto sea generoso, dado que la segunda premisa es contingente. El problema que se plantea es el siguiente: la premisa contingente debe seguirse también de la *ratio ultima*, que es la existencia de Dios, por el PRS; sin embargo, para seguir siendo contingente, debe seguirse de dicha *ratio* tomada *en conjunción con otra premisa contingente* (pues lo contingente no puede deducirse de premisas necesarias), y para esa nueva premisa se planteará el mismo problema. Es decir, habría un regreso infinito en las premisas contingentes, el cual no permitiría explicar cómo puede seguirse algo contingente de la *ultima ratio rerum* tomada por sí sola.

Por ello, no es casual que Leibniz intente, en 1676, elaborar un modelo lógico en el cual algo no esencial puede, en definitiva, derivarse de la esencia del ser más perfecto. Ese modelo apela a la diferencia entre la *esencia* y la *propiedad*. Leibniz afirmará, basándose en una analogía con cifras numéricas, que una propiedad puede seguirse de la esencia, sin constituir por ello un rasgo esencial (necesario) del sujeto.²⁸³

Más allá de esta dificultad, Leibniz afirma en el pasaje citado algo que sí le permitirá edificar la concepción modal requerida para refutar la necesidad de las cosas existentes: “la necesidad y la imposibilidad de las cosas no deben buscarse fuera de ellas, sino en sus mismas ideas”. Aquí Leibniz está indicando ya, en 1672-1673, dónde debe buscarse el fundamento para atribuir los conceptos modales a un evento o a una proposición: en las *ideas* de las cosas tomadas por sí solas, independientemente de cualquier conexión con otras cosas. Sobre estas *ideas* Leibniz tendrá más por decir.

²⁸³ Así lo hará en el escrito titulado *De origine rerum ex formis*, probablemente de abril de 1676. Cf. A VI, iii, 518-519.

Es importante notar que, hacia 1673, los *posibles* no actualizados no parecen jugar un papel central en la explicación leibniziana de la contingencia del mundo creado. La estrategia de Leibniz para tal explicación parece apoyarse sobre todo en la posibilidad de que lo contingente se siga de lo necesario. Asimismo, la *Confessio philosophi* destaca la diferencia entre las cosas que tienen la razón suficiente de su existencia fuera de sí y la razón última de las cosas, que tiene la razón de su existencia en sí misma. Entre 1675 y 1676, sin embargo, Leibniz habría de profundizar su concepción de los puros *posibles*, motivado en buena medida por la influencia que ejercieron en ese período las ideas de Spinoza sobre su pensamiento. En especial, Leibniz parece haber sido impulsado a resaltar la *realidad* de los posibles por la necesidad de tomar distancia respecto de la visión que proponía el filósofo de La Haya en torno a la relación entre Dios y las criaturas.²⁸⁴

En el escrito titulado *De mente, de universo, de Deo*, de diciembre de 1675, Leibniz parece tomar nota de que su nueva concepción modal conlleva dos clases de *imposibilidad* (de hecho, ella implicaría dos tipos de *necesidad*). En este escrito, que presenta un aire spinozista,²⁸⁵ Leibniz se plantea el interrogante en torno a la realidad de los posibles que ni son, ni fueron, ni serán:

“La noción de lo imposible es doble: aquello que no tiene Esencia, y aquello que no tiene Existencia o que no fue ni es ni será, porque es incompatible con Dios, ya sea con [su] existencia o bien con la razón que hace que las cosas sean más bien que no sean. Debe considerarse si puede ser demostrado que hay esencias que carezcan de existencia. Y que alguien no diga que nada puede ser concebido, en toda la eternidad, que no sea en algún momento futuro. Todas las cosas que son, serán y fueron, constituyen un todo. Aquello que es incompatible con lo que es necesario, es imposible.” [A VI, iii, 463-464]

²⁸⁴ Así lo sostiene Rateau (cf. 2008, p. 195).

²⁸⁵ Por ejemplo, en una de las pocas descripciones leibnizianas de Dios como “*causa sui*”, cf. A VI, iii, 465 (17).

Como se ve en la oración final, Leibniz no termina de diferenciar aquello que es imposible por carecer de esencia respecto de lo imposible por carecer de existencia. Hacia 1677, adoptará el término “*incompatibile*” para caracterizar a aquello cuya existencia es contraria al ser necesario, y que resulta por tanto imposible en sentido *hipotético*. Por lo demás, puede verse ya la crítica que formulará más tarde contra Descartes, por afirmar que la materia puede adoptar sucesivamente todas las formas,²⁸⁶ y contra Spinoza, por reducir lo posible a lo actual.

Leibniz siempre adhirió a una concepción modal basada en la existencia de alternativas sincrónicas, heredada de la tradición agustiniana. En la carta a Wedderkopf afirmaba, sin más, que Dios elige las mejores cosas “a partir de un número infinito de todos los posibles”. Sin embargo, como ha sostenido Rateau, hasta la *Confessio philosophi* de 1672-1673, Leibniz parece tener una concepción *débil* en torno a la naturaleza de los *posibles*, en el sentido de atribuirles un estatuto de puras ficciones, o de cosas *concebibles* o *imaginables* (cuya existencia se opone, en definitiva, a la existencia de Dios o a la armonía de las cosas).²⁸⁷ Por eso Leibniz los ejemplifica con el *Argenis* de Barclay, una ficción que es “clara y distintamente imaginable”, aunque nunca tendrá lugar.²⁸⁸ Estos posibles no parecen tener una *realidad* anterior a la existencia de las cosas actuales, si es que se reducen a la mera fabulación del entendimiento. Por ello, no es casual que su primera estrategia para evadir el precipicio necessitarista no haya invocado aún a los posibles no actualizados como fundamento de la contingencia.

En cuanto a la influencia de Spinoza sobre el pensamiento leibniziano del período 1675-1676, como ha señalado Mogens Laerke, es claro que hubo un verdadero impacto del filósofo de La Haya sobre Leibniz, y una profunda *curiosidad* de este por las ideas de aquel.²⁸⁹ Hacia fines de 1675, Leibniz había recibido de Tschirnhaus alguna información sobre las ideas contenidas en la *Ética* de Spinoza, que registró en el resumen titulado “Über Spinozas Ethik”, redactado entre octubre de 1675 y febrero de 1676.²⁹⁰ La presencia de temas spinozistas en los escritos reunidos en el conjunto titulado *De summa rerum* permite,

²⁸⁶ Cf. G IV, 283.

²⁸⁷ Cf. Rateau 2008, pp. 165-167.

²⁸⁸ Cf. A VI, iii, 128-129.

²⁸⁹ Cf. Laerke 2008, pp. 553 y 556.

²⁹⁰ Cf. A VI, iii, 384-385. La datación de ese escrito figura en la edición de la Academia.

para Laerke, hablar de un período “cuasi-spinozista”, en el que Leibniz estuvo dispuesto a proyectar un sistema de aspecto o semblante spinozista.²⁹¹ Sin embargo, como bien aclara este autor, dicho período no duró más que algunos meses. Hacia fines de 1676, poco después de leer las cartas a Oldenburg (que debieron haberle chocado, puesto que mostraban el lazo intrínseco entre la metafísica y la visión teológico-política de Spinoza), y después del encuentro con el mismo Spinoza en diciembre, Leibniz se alejó de esta posición. Además, Leibniz no conoció más que un spinozismo “tschirnhausiano”. Por lo demás, el cuasi-spinozismo que se detecta en el *De summa rerum* es un spinozismo adaptado a las exigencias filosóficas y teológicas típicamente leibnizianas, y consiste más bien en la asociación de temas verdaderamente spinozistas, de reinterpretaciones tschirnhausianas y de múltiples elementos provenientes de la reflexión leibniziana anterior.²⁹²

En los últimos días de ese período cuasi-spinozista del que habla Laerke, Leibniz parece haber fijado el rumbo de su abandono definitivo al abismo del *necesarismo teísta*. Un escrito del 2 de diciembre de 1676, redactado llamativamente en los días de los encuentros con Spinoza, consagra la tesis de la pluralidad de series no actualizadas como principio fundamental en la defensa de la contingencia. De hecho, allí habla Leibniz de una posibilidad “*per se*”. El texto lleva por título *Principium meum est, quicquid existere potest, et aliis compatibile est, id existere*, y en él, nuevamente, el problema de la necesidad de los eventos aparece íntimamente asociado con la defensa de la justicia divina:

“No es inútil disertar acerca de la inexistencia de las formas [*de vacuo formiis*], para que sea demostrado que no todas las cosas posibles por sí mismas [*possibilia per se*] pueden existir con otras; de otro modo [se seguirían] muchas cosas absurdas, [como que] nada tan necio podría ser imaginado que no exista en el mundo –no sólo monstruos, sino también mentes malas y miserables, tanto como injusticias-, y no habría ninguna razón por la cual Dios fuera llamado bueno más bien que malo [...]

²⁹¹ Cf. Laerke 2008, p. 556.

²⁹² Cf. Laerke 2008, pp. 992-993 y 556.

Si todo posible existiera, ninguna obra tendría una razón de existir, y sería suficiente la sola posibilidad. Por lo cual ni siquiera Dios existiría sino en cuanto es posible. Pero un Dios tal como el que es tenido por los piadosos no sería posible, si fuera verdadera la opinión de aquellos que piensan que todas las cosas posibles existen.” [A VI, iii, 581-582]

La misma afirmación, “no todos los posibles existen”, aparece en otro escrito del mismo día.²⁹³ También aparece en un breve escrito, probablemente de 1677, en el cual Leibniz enuncia la tesis según la cual “no todas las cosas posibles alcanzan la existencia, o bien, que hay algunas de ellas que son posibles y que no son, ni fueron, ni serán”.²⁹⁴ Allí caracteriza nuevamente a lo *posible* como “aquello que puede ser supuesto o pensado sin contradicción”.²⁹⁵ Y en un escrito más del mismo año, sostiene que Dios comprende no sólo las cosas que son, sino también todas las cosas que son posibles.²⁹⁶

Para esta época, según el análisis de Rateau, Leibniz ya había conferido un tipo de realidad más importante a los puros *posibles*.²⁹⁷ Así puede verse en una carta a Simon Foucher de 1675, en la que intenta explicar el significado de las proposiciones hipotéticas.

“Porque todas las proposiciones hipotéticas afirman aquello que sería o no sería, siendo puesta una cosa o su contraria, y por consiguiente que la suposición al mismo tiempo de dos cosas que concuerdan, o que una cosa es posible o imposible, necesaria o indiferente; y que esta posibilidad, imposibilidad o necesidad (porque necesidad de una cosa es imposibilidad de la contraria) no es una quimera que nosotros fabricamos [*fassions*], porque nosotros no hacemos otra cosa que reconocerla, y a nuestro pesar, y de una manera constante. Así, de todas las cosas que son actualmente, la posibilidad misma o imposibilidad de ser es la primera. Ahora bien, esta posibilidad y esta necesidad forma o compone aquello que uno llama las esencias, o naturalezas, y las verdades que uno tiene la

²⁹³ Cf. A VI, iii, 585.

²⁹⁴ Cf. A VI, iv, 1352-1353. La datación estimada es de la Academia.

²⁹⁵ Cf. A VI, iv, 1352 (13).

²⁹⁶ Cf. A VI, iv, 1353.

²⁹⁷ Cf. Rateau 2008, pp. 196-198.

costumbre de llamar eternas; y uno tiene razón de llamarlas así, puesto que no hay nada así de eterno como aquello que es necesario.” [A II, i, 246]

Aquí está bien claro que la *posibilidad* de las cosas o, en general, su carácter modal, es algo lógica y ontológicamente anterior a su existencia, y en tal sentido, es primera (en el *ordo essendi*). Las *ideas* de las que hablaba en la *Confessio philosophi* tienen, pues, una realidad “fuera de nosotros”,²⁹⁸ que es anterior a la existencia de las cosas que las instancian. Cabe suponer, contra la interpretación de Rateau, que Leibniz siempre asumió esta visión fuerte en torno a la realidad de las ideas, aun cuando no tengamos evidencia textual más segura de ello.

En algunos escritos de 1677, Leibniz profundiza su concepción de la realidad de las ideas que fundan las verdades necesarias y la posibilidad de las cosas. Tales ideas requieren de un *subjectum* que exista en acto, en el cual puedan subsistir. Por tanto, ellas subsisten en Dios, el *subjectum idearum*, y permiten demostrar la existencia de Dios:

“Las verdades necesarias son consecuencias de las naturalezas. Por tanto, las naturalezas son eternas, no sólo las verdades. [...] La causa por la cual es verdadera la proposición necesaria, no habiendo alguien que la piense, debe estar en algún sujeto por parte de la cosa. La causa por la cual es verdadera la proposición dicha sobre el círculo y el cuadrado no está solamente en la naturaleza del círculo o en la naturaleza del cuadrado, sino también en otras naturalezas que además las integran, como la de la igualdad, la del perímetro, etc. La causa próxima de una cosa es única. Y su causa debe estar en algo. Por tanto, [debe estar] en aquello en lo que están la naturaleza del círculo, la del cuadrado y las de las otras cosas, esto es, en el sujeto de las ideas, es decir, Dios.” [A VI, iv, 17]²⁹⁹

²⁹⁸ Cf. A II, i, 246.

²⁹⁹ Cf. también A VI, iv, 18-19.

En 1677, Leibniz arriba a su formulación más precisa del significado de las nociones modales. Durante ese año redacta algunos escritos en los que aborda tanto el tema de los posibles no actualizados como el de la libertad.³⁰⁰ Ambas cuestiones habrían de conjugarse en la conversación que mantendría con el obispo Stensen, hacia fines de 1677. Allí aparece expresamente formulada, al fin, la distinción entre la *necesidad absoluta* y la *necesidad hipotética*:

“*Necesidad absoluta* es cuando la cosa no puede ser pensada [*intelligi*] de otra manera, sino que esto implica una contradicción en los términos; v.g., que tres por tres sean diez.

Necesidad hipotética es cuando la cosa puede ser pensada de otro modo por sí misma [*per se*], pero es necesaria por accidente [*per accidens*], en razón de estar presupuestas otras cosas exteriores a ella misma; v.g., era necesario que Judas fuese pecador, suponiendo que Dios lo hubiese previsto. O bien suponiendo que Judas lo hubiese considerado como óptimo.

La serie de las cosas no es necesaria con necesidad absoluta. Puesto que muchas otras series son también posibles, esto es, inteligibles, aunque no se siga la ejecución de las mismas en acto.

Puede ser pensada una serie imposible de cosas con necesidad hipotética; v.g., una serie del Mundo tal donde se condenasen todos los piadosos, y donde fuesen salvados todos los impíos.

Esa serie puede ser pensada o concebida, pero su existencia actual es imposible con imposibilidad hipotética, no porque esto implique contradicción en los términos, sino porque resultaría incompatible con la presupuesta existencia de Dios, cuya perfección (de la que se sigue su justicia) no puede patentizarse de tal manera.” [A VI, iv: 1377-1378]

³⁰⁰ Cf. *De necessitate eligendi optimum* (A VI, iv, 1351-1352); *Quod non omnia possibilia ad existentiam perveniant* (A VI, iv, 1352-1353); *Demonstratio quod Deus omnia possibilia intelligit* (A VI, iv, 1353); *De indifferentia aequilibri* (A VI, iv, 1355); *Elementa verae pietatis, sive de amore Dei super omnia* (A VI, iv, 1357-1364); *Scientia media* (A VI, iv, 1373-1374).

Todo este fragmento revela un avance léxico y conceptual de enorme importancia. Aquí, las nociones de *necesidad* y de *imposibilidad* que Leibniz había intentado definir en la *Confessio philosophi*, son identificadas con las modalidades en su significación primaria o *absoluta*, y también, con las *modalidades per se*, que poseen su fundamento en las ideas de las cosas. Frente a ellas, aparecen ahora las nociones modales en sentido *hipotético*, en especial la *necesidad hipotética*, que se predicará legítimamente de todas las cosas existentes.

Aquí parece estar ya puesta a punto la primera concepción modal que Leibniz se vio conducido a elaborar, como vía de escape al *necesitarismo teísta* de 1671. Esta concepción puede verse expresada también en las adiciones realizadas en esta misma época a los pasajes segundo y tercero de la *Confessio philosophi*. En el último de ellos, Leibniz agregó prácticamente un párrafo entero al comienzo:

“[...] [pues, en este lugar, es designado por nosotros como necesario sólo aquello que es necesario por sí mismo, lo que tiene dentro de sí la razón de su existencia y de su verdad, como son las verdades de la Geometría. De las cosas existentes sólo Dios [existe necesariamente]³⁰¹; todas las demás cosas, las cuales se siguen una vez supuesta esta serie de cosas, es decir de la armonía de las cosas o de la existencia de Dios, son por sí contingentes y sólo hipotéticamente necesarias, aunque nada sea fortuito, puesto que todo fluye del destino, esto es, de cierta razón de la providencia.] Por tanto, si simplemente la esencia de la cosa puede ser concebida clara y distintamente [...], ya debe tenérsela por posible, y su contraria no [será] necesaria, dado que quizás [la existencia de aquella] sea adversa a la armonía de las cosas y a la existencia de Dios, y en consecuencia nunca [habrá de tener lugar en el mundo, sino que] será en el futuro [imposible por accidente]. Por lo cual se equivocan los que declaran [absolutamente] imposible [(es decir, por sí mismo)] lo que no fue, ni es, ni será.” [A VI, iii, 128, los fragmentos entre corchetes y en cursiva son las adiciones de 1677-1678, salvo donde está indicado]

³⁰¹ La adición entre estas llaves es mía.

Las adiciones de ambos pasajes revelan que la *necesidad* de aquellas cosas cuya *idea* o *esencia* contraria no puede ser pensada sin contradicción, tal como había sido definida en 1673, ha sido rotulada hacia 1677 como la *necesidad absoluta*, y también, como la *necesidad per se*. Resulta claro, entonces, que las modalidades primarias y fundamentales corresponden al nivel de las esencias, si se preserva la distinción entre las dos clases de *imposibilidad* señaladas por Leibniz en el pasaje de 1675. Asimismo, lo que también se ha consolidado es una metafísica que distingue con precisión los órdenes de *lo necesario* y *lo contingente*. La conclusión explícita de esa metafísica es que toda la serie de cosas existentes no es *absolutamente* necesaria, puesto que puede ser pensada o concebida una serie de cosas diferente. Ella es *contingente*, pero esto equivale a afirmar que es *hipotéticamente necesaria*.

En concordancia con esta conclusión, Leibniz traza ahora una distinción conceptual y terminológica para diferenciar los dos sentidos que en 1675 asociaba con la noción de *imposibilidad*. En una nota al margen de la *Confessio philosophi*, agregada hacia 1677-1678, Leibniz escribe:

“[Esto] debe ser explicado más claro: Imposible es [aquello] cuya esencia es incompatible consigo misma. Incongruente, o Rechazado (cual son las cosas que ni fueron, ni son, ni serán), [aquello] cuya esencia es incompatible con la existencia; [incompatible con la] existencia, esto es, con el primero de los existentes, o con aquel que existe por sí mismo, o con Dios.” [A VI, iii, 128 (32-35)]

En estas líneas, Leibniz intenta acuñar una noción modal diferente: *incongruencia*. Sin embargo, en la conversación con Stensen, parece preferir la noción de

incompatibilidad,³⁰² que ya aparecía en el pasaje de 1675. Esta última noción es la que Leibniz intentará precisar en escritos posteriores.³⁰³

Finalmente, en sus críticas al Libro I de la *Ética* de Spinoza, que Leibniz leyó recién hacia fines de enero de 1678, formula un comentario que Adams ha considerado como una de las explicaciones más claras de su propia concepción modal.³⁰⁴ Frente a la tesis 33, según la cual “Las cosas no han podido ser producidas por Dios de ningún otro modo ni en ningún otro orden, que como han sido producidas”, Leibniz sostiene:

“Esta proposición es, o bien verdadera, o bien falsa, según se explica [a continuación]. Bajo la hipótesis de la voluntad divina de elegir las mejores cosas, o de actuar del modo más perfecto, ciertamente nada sino estas cosas pudieron ser producidas; ahora bien, según su misma naturaleza considerada en sí misma, estas cosas pudieron haber sido producidas de otra manera.” [A VI, iv, 1776]

Esta aclaración es de enorme importancia, ya que permite vislumbrar el trasfondo metafísico de su concepción modal. Hay un sentido en el cual es verdad que solamente esta serie de cosas pudo existir. Ese sentido es el de la *necesidad hipotética*. Y la hipótesis a la que Leibniz apela expresamente es la voluntad divina de obrar del modo más perfecto, es decir, la tesis de la elección divina de lo óptimo.

2.2. La significación de los conceptos modales: fundamentos e implicancias

Tres aspectos importantes deben señalarse en la explicación de las nociones modales que Leibniz elabora entre 1672 y 1677:

³⁰² Cf. A VI, iv, 1378. Adams recuerda que Leibniz emplea el mismo término, en un sentido modal, en su prueba de la posibilidad del *Ens perfectissimum*, para referir a dos perfecciones que no pueden estar en el mismo sujeto. Cf. Adams 1994, p. 143.

³⁰³ Cf. A VI, iv, 1437, 389, 401.

³⁰⁴ Cf. Adams 1994, p. 12.

1. el *fundamento* de las modalidades aléticas se encuentra en un rasgo de la *idea* o la *esencia* (Leibniz usa ambos términos) del *modalizandum*, considerada por sí misma o aisladamente (*per se*), con independencia de toda conexión con cualquier cosa *exterior* a ella;
2. el *rasgo definitorio* de los conceptos modales (en su sentido primario o absoluto) es de carácter dual, y retoma la concepción presente en *Von der Allmacht*: hay *i*) una explicación *lógica*, basada en el carácter consistente o contradictorio de la idea misma o de su idea *contraria*, y *ii*) una explicación *epistemológica*, basada en el modo en que la idea o su *contraria* es conocida (si se entiende clara y distintamente o no);
3. en la explicación lógica de las modalidades, la *consistencia* y la *contradictoriedad* que aquí están en juego deben entenderse en sentido *formal*: así lo deja en claro Leibniz, en un escrito de 1676, titulado *Sur les premieres propositions et les premieres termes*, donde sostiene que la única proposición necesaria que no se puede demostrar es la idéntica *formal*, cuya negación “implica contradicción formalmente”,³⁰⁵ allí encomienda la tarea de *demostrar* todas las proposiciones que nos parecen *necesarias* (con excepción de las definiciones y de las idénticas) por medio de la resolución de los términos contenidos en ellas.³⁰⁶

Leibniz no aporta mayores precisiones, con lo cual deja varios problemas planteados. En la interpretación que aquí se propone, las *ideas* a las que Leibniz alude deben ser identificadas con las ideas subsistentes en el entendimiento divino, ya que en tales ideas, como se vio, *subsiste* o se encuentra contenido el fundamento (eterno) de las verdades eternas, que son las “*naturalezas*” (las *esencias*). A su vez, ese fundamento es lógico y ontológicamente anterior a la existencia de las cosas, en tanto contiene la razón misma de la *posibilidad* de las cosas. En la *Confessio philosophi*, Leibniz sostiene que las esencias mismas serían simplemente imposibles si no existiese Dios, en cuyo entendimiento subsisten.³⁰⁷

³⁰⁵ Cf. A VI, iii, 435.

³⁰⁶ Cf. A VI, iii, 436.

³⁰⁷ Cf. A VI, iii, 121-122.

Así, se puede hablar de un *esencialismo* leibniziano, en tanto las *esencias* constituyen objetos cuasi-lógicos reales y objetivos, que tienen su *realidad* en la mente divina. Leibniz habría de distinguir, posteriormente, las *esencias* o *ideas generales*, de naturaleza más bien abstracta, respecto de las *nociones de sustancias individuales*, de naturaleza concreta. Sin embargo, todas estas ideas *in mente Dei* fundan verdades ontológicas que rigen sobre las cosas actuales. En tal sentido, convendría cualificar la caracterización que ofrece Fabrizio Mondadori, cuando las considera como *posibles lógicas* concebidos en términos escotistas.³⁰⁸ Para Duns Scoto, aquel *possibile logicum* tenía una realidad ideal independientemente de que fuese concebido por algún intelecto (incluso el de Dios), mientras que para Leibniz, las esencias tienen alguna realidad en tanto son prácticamente reducidas a *modos* del entendimiento divino.³⁰⁹

Por otra parte, al igual que en *Von der Allmacht*, parece haber una conexión entre el rasgo lógico y el rasgo epistémico que aquí se mencionan: Leibniz parece simplemente asumir que aquello que es *contradictorio* no se puede entender de modo claro. En otras palabras, la *consistencia lógica* sería *condición necesaria y suficiente* para afirmar la *cognoscibilidad* clara y distinta de una idea.

En los textos del período aquí abordado, Leibniz emplea los términos modales indistintamente para cuatro tipos de *modalizanda* diferentes:

- i- las *proposiciones* en general o las *verdades* (como cuando afirma que es necesario que tres por tres sea nueve);
- ii- los *eventos* o las cosas que *sucedan* (como cuando dice que no es necesario que yo hable o peque);
- iii- las *cosas existentes* o el modo en que estas existen (por ejemplo, cuando dice que entre las cosas existentes sólo Dios es necesario);³¹⁰
- iv- las *ideas* o *esencias* en general (por ejemplo, cuando analiza la *posibilidad* de la esencia del *Ens perfectissimum* en el argumento ontológico).³¹¹

³⁰⁸ Cf. Mondadori 1986, p. 193 n. 6.

³⁰⁹ Cf. Knuuttila 2008, pp. 550-551 y 2013; Adams 1994, pp. 178-180.

³¹⁰ Cf. A VI, iii, 127-128.

Más allá de la pluralidad de *modalizanda*, la concepción de fondo que Leibniz intenta establecer desde la afirmación de los posibles no actualizados en 1676, y con su apropiación de la distinción entre las dos clases de necesidad en 1677-1678, es la siguiente:

- a. las categorías modales (posibilidad e imposibilidad, necesidad y contingencia), en su sentido primordial o absoluto, se atribuyen válidamente a un *modalizandum* solamente en razón de su *esencia* o su *noción*, considerada esta por sí misma;
- b. por tanto, aquellas cosas que existen, pero cuya esencia contraria puede ser concebida *per se* sin contradicción, son *contingentes*, aun cuando tengan una *razón suficiente* que se resuelve en la *razón primera* (Dios).

Con esta última consecuencia, Leibniz logra consumir la aspiración fundamental de su nueva concepción modal, que es la de preservar la contingencia del mundo creado salvaguardando la vigencia del PRS.

Sin embargo, queda algo más. De acuerdo a esta concepción,

- c. aquello que es *contingente* es *hipotéticamente necesario*.

Como lo dice Leibniz en las notas de su conversación con Stensen, aquello que no es necesario *per se*, es necesario *per accidens*.³¹² Esta tesis es crucial para explicar la naturaleza de la *contingencia*, tal como Leibniz la concibe en este período. Aquí, el concepto de “*contingens*” es el concepto estrecho (C4), referido a aquello que es actual pero no necesario, como puede verse en el tercer pasaje citado de la *Confessio philosophi*. Para todas las cosas existentes rige sin excepción el PRS. Ello significa que aquello que es actual no puede no existir o no de ser del modo en que es, dado que, una vez “puesta” su *conditio*, quedan puestos todos los *requisita* para que exista. Esta suerte de *necessitas consequentiae* hace que todo cuanto ha de acontecer esté *determinado* y sea seguro, *cierto*, *infalible*. De acuerdo al concepto de *necessitas hypothetica*, como se vio, el consecuente no puede no darse una vez “puesto” el antecedente. Por ello, aunque las cosas existentes no

³¹¹ Cf. A VI, iii, 572, 579. Leibniz se refiere, en general, a la *posibilidad* del *Ens perfectissimum*, la cual se prueba, precisamente, analizando su *esencia* o *idea*.

³¹² Cf. A VI, iv, 1380 (29-30).

sean *absolutamente* necesarias, lo cierto es que nada de lo que ocurre es “fortuito”, y cualquier otra serie de cosas *posibles per se* nunca habría de tener lugar, al ser contraria a la existencia de Dios, como bien aclara el propio Leibniz.

3. Lógica y metafísica de la creación: acentuando el rol de la voluntad divina

Coherente con esta concepción, según la cual todo lo contingente (en el sentido de C4) es *hipotéticamente necesario*, la *Confessio philosophi* procede a afirmar una tesis metafísica extrema, que el Leibniz de madurez habría de abandonar:

“no puedo negar, puesto que es cierto que, suprimido Dios, se suprime [la serie entera de las cosas], y que puesto Dios, se pone toda la serie de las cosas, y estas criaturas que fueron o que van a ser, estos actos buenos y malos de las criaturas, y por ende, los pecados en ellos” [A VI, iii, 121]

Leibniz está afirmando aquí, sin más, que de la existencia de Dios solamente podía seguirse la existencia de la serie de cosas que han sido creadas, esto es, el mundo actual. Esta tesis preserva el espíritu del *necesarismo teísta*, sin recaer formalmente en él. Como se vio, Leibniz afirma también que la existencia de Dios es *necesaria* (en sentido absoluto).

Unos párrafos más adelante, Leibniz formula la fundamentación lógica de esta tesis:

“Si se suprime o cambia la serie de las cosas también se suprimirá y cambiará la razón última de las cosas, esto es, Dios. Pues que de una misma razón, y, precisamente, de una razón suficiente e íntegra como es Dios para el universo, se sigan consecuencias opuestas, o sea que de lo mismo se siga lo diverso, es tan imposible como que lo mismo difiera de sí. [...] En efecto sea Dios A. Sea B esta serie de las cosas. Ahora bien, si Dios es la razón suficiente de las cosas o sea el ser por sí y la causa primera, se seguiría que

afirmado Dios existiría esta serie de las cosas, de lo contrario Dios no sería la razón suficiente y habría que añadir algún otro requisito independiente de Dios para lograr que *esta* serie de las cosas existiera. [...] sabemos por las reglas lógicas del silogismo hipotético que es válida la conversión por contraposición y de ahí puede inferirse que *si B no es, tampoco será A.*” [de Olaso 107-108 / A VI, iii, 123-124]

En este pasaje, Leibniz revela el fundamento lógico que subyace a la relación de *necessitas hypothetica* que se da entre la existencia de Dios y la existencia del mundo actual. Tal relación, a mi juicio, se adecua también a la noción de *necessitas consequentiae*. Rateau sostiene que Leibniz emplea el concepto de “serie” en un sentido de proveniencia estoica, que alude al encadenamiento de las cosas. Tal encadenamiento entraña una relación de orden, en el cual no se podría sustituir ningún término, ya que habría una ley que funda la progresión de la serie, por lo cual cada elemento es consecuencia de sus precedentes y es fundamento de sus sucesores. En este esquema, Dios sería el “primer término” de esta serie o progresión.³¹³ La relación entre Dios y cada elemento de la serie del mundo creado sería, pues, la misma que la relación entre el primer término de una serie lógica y sus consecuentes, una relación que no admite interrupción o sustitución alguna.

Los dos pasajes que expresan esta tesis leibniziana motivaron una contundente reacción de Stensen, que anotó sus respectivas objeciones. Sobre el primer pasaje, el obispo danés escribió:

“Puesto Dios se pone toda la serie de las cosas etc., es cierto, en cuanto están en las ideas de Dios o como posibles; ahora bien, como existentes en acto, ello no es cierto, puesto que todavía no ha sido demostrado que otras series de esas mismas no sean posibles, mucho menos ha sido demostrado que no sean posibles series de otras cosas.” [A VI, iii, 121 (22-25)]

³¹³ Rateau 2008, pp. 150-152.

La primera posibilidad no demostrada que menciona Stensen (la de otra serie hecha con las mismas cosas) se opone al concepto lógico de serie que Leibniz presupone. De allí la respuesta de este: “Es como si dijera que Dios no es la causa suficiente de las cosas”.³¹⁴ La segunda posibilidad mencionada, sin embargo, entraña una crítica más fuerte: si se aceptan otras series posibles subsistiendo en el intelecto divino, entonces parece que se requiere *algo más* que “poner” a Dios, para que se siga la existencia de una serie entre otras. Ello se debe, entre otras razones, a que si hay otras series *posibles*, entonces (por la lógica modal y los conceptos modales leibnizianos) la serie que ha pasado a la existencia no es *absolutamente necesaria*, sino *contingente*. Su actualización requiere, pues, de una *razón* que no se encuentra en la serie misma, y no parece encontrarse tampoco en Dios, cuya existencia “pone” infinitas series posibles *en cuanto posibles*.

La objeción al segundo pasaje desarrolla este punto más *in extenso*. Stensen dice que, si hay otras cosas posibles, el argumento de Leibniz no es eficaz. Ello se debe a que, si Dios no pusiera estas cosas, *podría* poner otras. A continuación, Stensen escribe:

“Por lo cual no es verdadero que, si A es, B también es, sino que puede ser C o D etc. Mucho menos [es verdadero] que si B no es, tampoco será A. Por el contrario, si distinguimos entre las ideas de las cosas y las cosas existentes en acto fuera de ellas, se sigue ciertamente que, puesto A, se ponen todas las series de cosas posibles en las ideas de Dios, pero no se sigue que se ponga esta serie de cosas en acto, fuera de las ideas, más bien que otra, ni que se ponga alguna de ellas.” [A VI, iii, 123 (25-30)]

La respuesta de Leibniz es, también, una contundente revelación de cómo concibe su esquema metafísico de la originación de las cosas hacia 1677-1678. A la objeción anterior, referida a la posibilidad de otras series de cosas, Leibniz había concedido, afirmando: “Son posibles otras series de cosas en sí mismas, pero no son compositibles con la sabiduría divina”.³¹⁵ Frente a la segunda objeción, Leibniz es más claro aún, y hace

³¹⁴ A VI, iii, 121 (26).

³¹⁵ Cf. A VI, iii, 121 (26-27).

entrar en juego a la voluntad divina, formulando ahora su tesis de la elección divina de lo óptimo:

“No son puestas las series porque Dios sea puesto, sino porque Dios, el más sabio, no quiere sino lo óptimo. Todas las series están en las ideas de Dios, pero solamente una bajo la razón de la mejor [*sub ratione optimae*].” [A VI, iii, 123 (31-33)]

Esta formulación da cuenta de una precisión importante en el léxico leibniziano de la explicación de la creación: si en la *Confessio philosophi* de 1672-1673 hacía de la existencia de Dios la sola *razón suficiente* de la existencia de esta serie de cosas (incluyendo los pecados), ahora Leibniz pone a *la voluntad divina*, regida por la sabiduría suprema de Dios, como el *principio mediador* entre la existencia de Dios y la existencia de este mundo. Si pocos años atrás la estrategia elegida, para defender la justicia de Dios, era reducir el rol de su voluntad al mero *deleite* derivado de la percepción de lo armónico,³¹⁶ destacando la función del entendimiento en la comprensión de la mayor armonía, para fines de 1677 Leibniz pasa a acentuar el rol de esa voluntad, que siempre estuvo presupuesta, pero que ahora debe mediar de un modo más explícito en la explicación del tránsito de los puros *posibles* a la existencia del mundo actual.

Este énfasis sobre la voluntad divina es resultado de un proceso de reflexión propio de Leibniz, y no sólo de las objeciones de Stensen. Como se vio, durante 1677, Leibniz redacta varios escritos en los que tematiza la naturaleza de la voluntad, así como la importancia de los posibles no actualizados. Sin embargo, desde comienzos de 1676 puede verse a Leibniz reflexionando sobre la originación de las criaturas a partir de los atributos divinos, bajo la seducción de las ideas del Spinoza transmitido por Tschirnhaus.

En sus escritos filosóficos de 1676, reunidos en el compendio *De summa rerum*, Leibniz formula una tesis que intenta elevar al rango de *principio* fundamental de su filosofía: aquello que puede contener más esencia, existe. Tal es, según dice, el principio de

³¹⁶ Cf. A VI, iii, 132.

la *harmonia rerum*.³¹⁷ En este principio puede encontrarse, a mi juicio, la primera formulación del *principio de lo mejor*, o *principio de la conveniencia*, si bien la idea subyacente, según la cual Dios obra del modo más perfecto, ya se encontraba en su filosofía. Este principio le permite establecer una conclusión importante: el mundo más perfecto será aquel que pueda contener el máximo *grado de esencia*, en el marco de un orden caracterizado también por la mayor *simplicidad*. Y la perfección así comprendida constituye la *razón de existir* de ese mundo, ya que la *armonía* consiste justamente en esa simplicidad en la multiplicidad.³¹⁸

Como ha sostenido Laerke, Leibniz formula en estos escritos varias explicaciones distintas de la originación o derivación de las cosas a partir de Dios. La mayoría de esas explicaciones hace de los atributos divinos (las *formas simples*) los *requisita* a partir de los cuales se originan las cosas creadas.³¹⁹ En uno de estos escritos, *De origine rerum ex formis*, puede verse el esfuerzo de Leibniz por evitar una derivación *necesaria* de las cosas a partir de Dios. El texto está redactado en un registro lógico-matemático, más bien que teleológico. Leibniz construye en el mismo una analogía entre la relación que se da entre Dios y el mundo y aquella que se da entre una esencia y sus propiedades: así como “3+3” y “3x2” expresan la esencia de “6” de un modo diferente, así también difieren las cosas respecto de Dios.³²⁰ En otro escrito, *De formis seu attributis Dei*, Leibniz plantea una idea similar: cuando los infinitos atributos de Dios se relacionan unos con otros, resultan *modificaciones*, las cuales expresan la totalidad de su esencia, como las afecciones o propiedades de Dios.³²¹

En estas explicaciones, la idea de una *elección* divina no aparece en forma explícita. Lo que sí es destacado es la concepción de Dios como sujeto de los requisitos de todas las cosas, es decir, como *razón suficiente*. Y esos requisitos son las *formas simples*. Este punto

³¹⁷ Cf. A VI, iii, 472.

³¹⁸ Cf. A VI, iii, 472, 474-75.

³¹⁹ Laerke encuentra diez explicaciones distintas, que pueden agruparse en cuatro categorías: i) la explicación que hace proceder las cosas de la sola esencia de Dios; ii) la explicación a partir de las formas simples; iii) la explicación que adjunta un sujeto a las formas simples; iv) la explicación que adjunta la materia a las formas simples. A la primera categoría corresponde una explicación, a la segunda cuatro, a la tercera sólo una, y a la cuarta otras cuatro. Cf. Laerke 2008, p. 538.

³²⁰ Cf. A VI, iii, 518-519.

³²¹ Cf. A VI, iii, 514.

es importante, ya que muestra que para Leibniz, al menos hasta 1676, los requisitos de los que proceden todas las cosas son solamente los *atributos divinos*, los *primeros posibles*. Esta concepción habría de modificarse sustancialmente en la década de 1680. Leibniz pasaría a incluir otro componente entre los *requisita* de las cosas, además de las ideas de las formas simples: los *decretos primitivos posibles* de Dios. Este viraje puede verse anunciado ya en un escrito de noviembre de 1677, titulado *Scientia media*. Allí, Leibniz afirma ya que la presciencia de Dios se basa en una razón *a priori*, que es su conocimiento de la *naturaleza* de los individuos posibles (como Pedro y Pablo), además de su conocimiento de sus propios decretos, absolutos y condicionales.³²²

Ahora bien, no parece que Leibniz estuviese dispuesto, en sus escritos de 1676, a suprimir a la voluntad divina de la explicación de la creación. Por el contrario, Leibniz deja ver, en ocasiones, que sus diversas explicaciones de la *ratio existendi* de las cosas se conjugan con el esquema argumental que hace depender la creación respecto de la voluntad de un Dios personal. Así, afirma que las cosas más perfectas existen porque no habría ninguna otra razón para elegir las, o para excluir a otras, que no sea la mayor perfección;³²³ o también, que *existir es lo mismo que ser concebido por Dios como lo mejor*, dado que el placer consiste en la armonía.³²⁴ En estos pasajes está afirmada, casi de modo explícito, la tesis según la cual Dios elige lo mejor, como fundamento de la existencia de las cosas actuales.

La asociación que Leibniz establece entre la *cantidad de esencia* y la *existencia* conduce a un corolario que constituye, para él, la cumbre de la doctrina de las modalidades: si el *ser necesario* (*Ens necessarium*) es *posible*, se sigue que *existe en acto*.³²⁵ Este principio conduce a la reformulación leibnizana del argumento ontológico cartesiano.

El interés de Leibniz por este argumento es una de las novedades más importantes en su metafísica hacia 1676,³²⁶ y puede explicarse, al menos en parte, como una necesidad surgida de la adopción de su nueva teoría modal. En efecto, la *necessitas absoluta* de la

³²² Cf. A VI, iv, 1373-1374.

³²³ Cf. A VI, iii, 472.

³²⁴ Cf. A VI, iii, 588.

³²⁵ Cf. A VI, iii, 583.

³²⁶ Cf. A VI, iii, 395-396, 510-511.

existencia de Dios debe tener un fundamento distinto al que puede ofrecer un argumento principalmente *a posteriori*, como el que se basa en el PRS. Este último sólo puede concluir que debe haber una *ratio ultima* para la serie de las cosas que no tienen en sí mismas su razón completa. Ahora bien, la *necesidad absoluta* de la existencia de una causa o razón primera, en el *ordo essendi*, no puede fundarse en la serie de cosas contingentes, pues son estas las que dependen ontológicamente de aquella para su existencia. En otras palabras, si se acepta la teoría de las modalidades *per se*, la existencia de Dios sólo puede ser *absolutamente* necesaria si se sigue de la esencia divina.

Estas consideraciones sugieren que el *argumento ontológico* debería tener una importancia primordial en la metafísica leibniziana, ya que constituiría la única prueba *a priori* de la existencia de Dios, y la más consistente con su concepción modal defendida desde 1673. Esta idea parece contrastar con cierta preferencia por los argumentos *a posteriori* (en especial por aquél basado en el PRS) que puede encontrarse sobre todo en el joven Leibniz,³²⁷ o también con las profundas dudas que llegó a albergar sobre la posibilidad de resolver las dificultades que entrañaba la prueba ontológica. Aun así, a mi juicio, no es casual que desde la *Confessio philosophi*, y sobre todo hacia 1676, Leibniz se refiera constantemente a Dios como “*Ens a se*”³²⁸ o como “*Ens necessarium*”,³²⁹ empleando la terminología escolástica.

Debe señalarse que la objeción formulada por Stensen plantea un problema serio, difícil, que los escritos de 1676 no logran disipar. Ese problema pone en cuestión la interpretación leibniziana del PRS y todo el esquema metafísico teísta articulado en torno al mismo. En efecto, tal problema puede reconstruirse a través de la siguiente disyunción: o bien la existencia de Dios (o la *harmonia rerum*) contiene ya, *per se*, todos los requisitos para que Dios elija siempre lo óptimo, o bien la decisión divina de elegir lo óptimo aporta un requisito adicional (no incluido en la sola existencia de Dios) para que pase a la existencia la serie de cosas más perfecta. Si se da lo primero, entonces sigue siendo verdadera la tesis extrema de la *Confessio philosophi* de 1672-1673, según la cual resulta *suficiente* con “poner” a Dios para que sea puesta la existencia del mundo actual; no hay

³²⁷ Cf. de Olaso 104 n. 30.

³²⁸ Cf. el pasaje citado de la *Confessio philosophi*, y también A VI, iii, 123, 132, 583.

³²⁹ Cf. A VI, iii, 475, 576, 583, 587; A II, i, 312-313, 323-324.

ninguna interrupción en la serie que va desde su primer término (Dios) a sus términos consecuentes (cada evento que fue o que será). Si se da lo segundo, entonces no puede afirmarse ya que Dios siga siendo la *razón suficiente* de la existencia de este mundo, puesto que hay un requisito adicional, una *elección libre* de Dios, cuya razón debiera a su vez ser explicada; hay una ruptura en la serie lógica, ya que dado el primer término podrían haberse seguido distintos términos consecuentes.

Este problema permite ver la importancia que adquiere la tesis de la elección divina de lo óptimo en la metafísica leibniziana, junto con los diversos temas y conceptos concomitantes a su análisis. Hacia 1677-1678, la posición de Leibniz parece favorable al primer miembro de la disyunción, como puede verse en su respuesta a Stensen: puesto Dios, se ponen infinitos posibles, pero sólo uno “*sub ratione optimae*”. Por ello, Leibniz no se preocupa en sugerir que Dios podría haberse abstenido de toda elección, como sí afirma Stensen. Sin embargo, Leibniz dice algo que parece contrastar con la continuidad ininterrumpida de la serie de las razones: “No son puestas las series porque Dios sea puesto”; son puestas porque Dios quiere lo óptimo.

4. Las formulaciones de la tesis de la elección divina de lo óptimo entre 1672-1673 y 1678

Hacia 1677-1678, principalmente en el comentario a la *Ética* de Spinoza, se consolida, para Leibniz, la idea según la cual la *hipótesis* de la que se sigue la existencia de las cosas actuales es la voluntad divina de elegir lo mejor. Así lo afirma Mondadori, señalando este rasgo como característica distintiva de la teoría leibniziana de la *necesidad hipotética*.³³⁰ Así, en los escritos del período 1680-1686, Leibniz afirmará sin más que el decreto divino de elegir lo óptimo constituye el primer principio de las existencias contingentes.³³¹

³³⁰ Cf. Mondadori 1986, pp. 193-194 y 201, donde señala también que a veces Leibniz se refiere a la presciencia divina, o incluso a su ciencia de visión y su ciencia de simple inteligencia, como la hipótesis en cuestión.

³³¹ Cf. A VI, iv, 1454.

Antes de 1677, las menciones leibnizianas de la tesis de la elección divina son más bien escasas, pero concuerdan, en lo esencial, con la orientación establecida en *Von der Allmacht* y en la carta a Wedderkopf. Así, en un importante pasaje de la *Confessio philosophi* (en la versión de 1672-1673), cuando intenta explicar su concepción de la *libertad*, Leibniz afirma sin mucha aclaración:

“[...] nos resulta tan imposible errar a sabiendas y pecar voluntariamente, como cuando estando atentos y con los ojos abiertos, exentos de todo defecto, nos resulta imposible no ver en su justa distancia y tamaño, en un medio transparente iluminado, un objeto de color. Ciertamente la libertad de Dios es suprema aunque no pueda errar en la elección de lo mejor [...]” [de Olaso 124 / A VI, iii, 135]

Debemos tratar de esclarecer el sentido de la proposición aquí formulada, según la cual *Dios no puede errar en la elección de lo mejor*. ¿Está en juego una noción modal de *imposibilidad*? Y si es así, ¿de qué clase de imposibilidad se trata, *absoluta* o *hipotética*?

La proposición es enunciada en el contexto del análisis de la libertad, cuando el filósofo argumenta en contra de la posibilidad de elegir lo que se considera *peor*. Si se interpreta que tal *imposibilidad* (de elegir lo peor) se sigue de la esencia misma de la voluntad, la analogía física presente en el fragmento favorece la siguiente lectura: Dios no puede errar en la elección de lo mejor *porque* i) es *absolutamente imposible* para un entendimiento carente de todo defecto o imperfección no ver (conocer) la verdad, y *porque* ii) es *absolutamente imposible* para una voluntad elegir lo que el entendimiento juzga como peor.

En esta afirmación entra en juego también la absoluta perfección de Dios: el entendimiento divino no puede *errar*, porque ello implicaría una imperfección en su entendimiento omnisciente, y ello es contrario a la noción misma de Dios (como Leibniz la concebirá en el marco de su reformulación del argumento ontológico). En consecuencia, resulta, al parecer, *absolutamente imposible* que Dios elija algo distinto de lo mejor. Tal

posibilidad implicaría dos contradicciones: i) que Dios sea absolutamente perfecto y posea un atributo imperfecto (su entendimiento); ii) que una voluntad (en este caso la de Dios) quiera lo que el entendimiento considera menos perfecto (siendo la *voluntad*, para Leibniz, el esfuerzo que tiende hacia lo que el entendimiento considera óptimo).

Sin embargo, hacia 1673, Leibniz no aclara que sea esta noción de *imposibilidad absoluta* la implicada en la afirmación en cuestión, y su admisión de un concepto *dual* de dicha categoría modal, en 1675, sugiere que podría no haber tenido muy clara la idea de *imposibilidad* involucrada. Además, la distinción entre una imposibilidad *absoluta* y una *hipotética* aparece en sus escritos recién en 1677-1678.

Uno de los pasajes más claros que pueden encontrarse en todo el período, en relación a la posición de Leibniz sobre la elección divina, es el comentario que formuló a una carta de Spinoza. En 1676, estando en La Haya, Leibniz transcribió tres cartas de Spinoza a Oldenburg. En la primera de ellas, refiriéndose a la tesis spinozista según la cual “todas las cosas se siguen de la naturaleza de Dios con una necesidad inevitable”, Leibniz comenta:

“Esto debe ser explicado así: el mundo no ha podido ser producido de otra manera, porque Dios no puede no actuar del modo más perfecto. Puesto que, como es el más sabio, elige lo mejor. De ninguna manera debe pensarse que todas las cosas se siguen de la naturaleza de Dios sin intervención alguna de la voluntad.” [GP I, 123-124/A VI, iii, 364]

En esta formulación de la tesis, deben señalarse algunos aspectos importantes:

1- Al igual que en *Von der Allmacht* y en la carta a Wedderkopf, Leibniz pone nuevamente a la sabiduría divina como fundamento de la afirmación según la cual Dios elige lo mejor. Ello indica la continuidad o la persistencia de su concepción de principios de la década de 1670, concepción que presupone, como se vio, una teoría intelectualista de la voluntad.

2- A diferencia de lo que ocurría en la *Confessio philosophi*, Leibniz ahora hace explícita una afirmación importante: *de ninguna manera* se puede pensar que las cosas se sigan de la naturaleza divina sin intervención de su *voluntad*. De este modo, y a pesar de las distintas versiones “cuasi-spinozistas” que formula en 1676 para explicar la derivación de las cosas a partir de Dios, Leibniz deja en claro aquí que toda explicación del origen de las cosas debe presuponer la *intervención* o la *mediación* de la voluntad divina. Con ello comienza a tomar distancia de las formulaciones extremas de la *Confessio philosophi*, que hacían proceder todo lo existente de la existencia de Dios. La vía de salida de esa tesis extrema es la senda de una metafísica más expresamente *teísta*.

3- Al igual que en la carta a Wedderkopf, Leibniz construye una formulación de *T* que emplea la noción modal de *imposibilidad*: “Dios *no puede no* actuar del modo más perfecto”. Esta formulación con dos negaciones es llamativa, ya que afirma lo que Dios *no puede no* hacer, lo que *no es posible* que Dios *no* haga. Es como si Leibniz pensara que es más fácil comprender el estatuto modal de esta verdad a través de su negación: *T* es una verdad tal que su contraria resulta *imposible* para Dios. ¿Acaso está intentando Leibniz evitar una formulación modalmente más comprometida, pero equivalente, como es la afirmación de la *necesidad* de la tesis? Ello nos deja, nuevamente, frente al silencio de Leibniz respecto al tipo de imposibilidad involucrada en su formulación.

Lo que resulta claro es que para Leibniz, en este período, es en algún sentido *necesario* que Dios elija lo mejor o actúe del modo más perfecto, ya que “*no puede no*” hacerlo.

En la tercera de las cartas de Spinoza a Oldenburg, frente a la tesis según la cual todas las cosas existen en Dios y en él son movidas, Leibniz escribe:

“Puede ciertamente afirmarse: todas las cosas son una, todas las cosas existen en Dios, del mismo modo en que el efecto está contenido en su causa plena, y la propiedad de algún sujeto lo está en la esencia del mismo sujeto. Pues es cierto que la existencia de las cosas es consecuencia de la naturaleza de Dios, la cual hizo que no puedan ser elegidas sino

las cosas más perfectas [*qua fecit, ut non nisi perfectissima eligi possent*].” [A VI, iii, 370 (29-33)]

Nuevamente encontramos aquí una formulación similar: *no pueden* ser elegidas por Dios *sino* las cosas más perfectas. Un elemento importante en este pasaje es la tesis según la cual “la existencia de las cosas es consecuencia de *la naturaleza de Dios*”. Leibniz hace de esa *naturaleza* o esencia divina la *razón*, el fundamento que explica la verdad de la tesis de la elección divina de lo óptimo, una verdad que no puede no tener lugar. Una verdad *necesaria*, debemos inferir.

Puede detectarse entonces, hacia 1676, una cierta oscilación en la fundamentación de *T*: la razón de su verdad residiría, pues, i) en la omnisciencia de Dios, o bien, en definitiva, ii) en la naturaleza de Dios.

El mismo tipo de construcción gramatical, empleando dos negaciones junto a un término modal, aparece en un escrito de 1677-1678, titulado *Elementa verae pietatis, sive de amore Dei super omnia*. El mismo ofrece valiosos indicios acerca de la posición que puede atribuirse a Leibniz en torno a la elección divina de lo óptimo, o al menos acerca de las estrategias argumentales que tenía en mente. Cuando intenta demostrar que *de todos los modos en que puede existir el universo, hay uno que es el más perfecto y ese es el modo bajo el cual existe*,³³² Leibniz enumera diversos argumentos para probar la tesis, y de sobre ellos concluye:

“Todas estas demostraciones, si alguien lo examina con atención, se reducen a lo mismo: pues ellas muestran que esta serie completa de cosas pasadas, presentes y futuras, tomadas en conjunto, ha sido elegida por Dios antes que otras porque lo más perfecto no puede no agradar al [ser] más sabio, y lo que place al [ser] más poderoso no puede no existir.” [A VI, iv, 1363]

³³² Cf. A VI, iv, 1362.

Una vez más, cuando alude a la elección divina, Leibniz la explica en términos de *lo que no puede no suceder*. Es, claramente, una terminología *modal*, que expresa una idea fuertemente asentada en su metafísica de la divinidad de la década de 1670: resulta *imposible* (sin una cualificación específica, lamentablemente) que el ser más perfecto no quiera siempre lo más perfecto.

Haría falta precisar a qué tipo de *imposibilidad* alude Leibniz en estos pasajes. Esto es un problema, porque él mismo no lo aclara. Sin embargo, parece haber en su metafísica del período 1672-1678 varios elementos que permiten legítimamente concluir que, si corresponde a una clase específica de imposibilidad (y Leibniz no está empleando el término en un sentido vago o impreciso), debe corresponder a la imposibilidad *absoluta* más bien que a la *hipotética*.

Es importante señalar que, en el contexto de estos argumentos, y a continuación del pasaje citado, Leibniz enuncia por primera vez la tesis según la cual hay, o puede inferirse en los puros posibles, una *propensión* o una *disposición a existir*.³³³ Leibniz conecta esta propensión con el grado o cantidad de esencia de cada *posible*, y sugiere que ella es la razón por la cual existe algo más bien que nada.³³⁴ De este modo, comienza a delinear los trazos de otro modelo explicativo de la creación, caracterizado usualmente como el modelo del “mecanismo metafísico”, un modelo en el cual la competencia entre los *posibles* (en este caso, las *series rerum* completas, únicas que pueden *pretender* la existencia) provistos con diverso grado de perfección, daría lugar a la existencia del posible más perfecto, en un proceso análogo al de un concurso o una oposición de fuerzas contrarias (por ejemplo, en el caso de pesos diferentes en una balanza).³³⁵

El primero de los argumentos, que Leibniz resume en la cita anterior de los *Elementa verae pietatis*, es el siguiente:

³³³ “*ad existendum propensionem*”, “*ad existendum potius quam non existendum dispositionem*”, A VI, iv, 1363 (12, 20).

³³⁴ Cf. A VI, iv, 1363-1364. Rateau considera esta función como la razón interna por la cual Leibniz delineó esta doctrina, más allá de la probable influencia de su lectura de la *Ética* de Spinoza (en la cual encontró la idea de una “fuerza de existir”). Cf. Rateau 2008, pp. 213-214.

³³⁵ Cf. A VI, iv, 557.

“Dado el *Ser más perfecto*, es decir Dios (como ahora supongo), la operación del Ser más perfecto es la más perfecta; el Mundo es obra de Dios; por tanto, el Mundo es el más perfecto, y por ende no puede ser imaginada otra serie de cosas que sea más perfecta que esta.” [A VI, iv, 1362]

Es central aquí la tesis que opera como primera premisa, según la cual *la operación del Ens perfectissimum es la más perfecta*. Se trata de una formulación más metafísica, por así decirlo, de *T*. La misma idea aparece en la cita anterior, y ella parece estar presupuesta como razón de fondo en la afirmación sobre lo que Dios *no puede no* hacer o querer. El elemento que entra en juego aquí es la noción leibniziana del *Ens perfectissimum*, es decir, su concepción de Dios caracterizada por la *absoluta perfección* de su esencia. Tal noción cobra un interés especial para Leibniz desde que aborda el *argumento ontológico*, hacia 1676. ¿Cómo podría el ser más perfecto obrar algo distinto de lo mejor, sin que ello implique una disminución o una pérdida en *su* propio grado de perfección?

En este contexto de ideas metafísicas, es esperable que Leibniz afirme expresamente el carácter *necesario* de la tendencia de la voluntad divina hacia lo óptimo, tanto como de la tesis que la expresa. Hay dos escritos de 1677-1678 en los que Leibniz finalmente da ese paso. El primero de ellos es un breve escrito, que la edición de la Academia titula como *De necessitate eligendi optimum*, y cuya datación probable es de 1677. Allí Leibniz escribe:

“Supongamos que son dados tres puntos, para formar un triángulo a partir de ellos. Sostengo que el sabio (si no hay ninguna razón especial para actuar de otra manera) formará de ahí un triángulo equilátero, puesto que así todos los puntos son tratados de igual modo. [...] Si la necesidad que hay en el sabio de elegir lo óptimo suprimiera la libertad, se seguiría que ni Dios actúa libremente cuando elige lo mejor entre muchas cosas. Las esencias son como los números. Así como dos números no son iguales entre sí, tampoco dos esencias son perfectamente iguales.” [A VI, iv, 1351-1352]

Aquí Leibniz afirma expresamente que *hay en el sabio una necesidad de elegir lo óptimo*. Y el problema que aparece no es el de la justificación de esa *necesidad*, sino el de la preservación de la *libertad*. Leibniz no parece encontrar ninguna inconsistencia teórica en la afirmación de una *necessitas eligendi optimum*, más allá de sus eventuales consecuencias en torno a la libertad del agente.

Por lo demás, la formulación leibniziana parece aludir a la noción de *necesidad moral*, que Leibniz emplea en escritos jurídicos de esta época, y que conoce y ha empleado desde su juventud.³³⁶ Sin embargo, el contexto de análisis de este pasaje es muy distinto al de los textos jurídicos: se trata de la teoría de la voluntad y de la compatibilidad entre la *libertad* y una *necesidad* de querer lo más perfecto, *necesidad* que, por cierto, no es tipificada (como *absoluta* o *hipotética*).

Es importante notar que en este escrito, como en otros de la misma época, Leibniz intenta privilegiar la “hipótesis” según la cual no puede haber dos cosas posibles que se presenten a la voluntad divina como opciones con igual perfección.³³⁷ Esto se debe a que las esencias determinan la naturaleza de las cosas, y no puede haber dos esencias completamente iguales. La analogía con los números, empleada largamente por Leibniz, se revela especialmente fructífera para resguardar esta diferencia ontológica en el grado de perfección de los entes. El supuesto de esta creencia es que, si dos cosas difieren, difieren *en su esencia*, y por tanto, difieren en su *grado de perfección*, ya que la *perfección*, dirá Leibniz, es la cantidad de esencia.³³⁸ Esta idea será de gran importancia para apuntalar el rechazo a la libertad como indiferencia.

El segundo escrito es, tal vez, el más importante para la comprensión de la visión leibniziana de la elección divina hacia 1677-1678: las notas que redactó sobre su conversación con Stensen. Allí, en los párrafos finales, Leibniz escribe:

³³⁶ Cf. por ejemplo A VI, iv, 2778, 2838, 2850, donde el concepto de *necesidad moral* aparece invocado para definir el concepto de *obligación*. Una referencia de juventud se encuentra en A VI, i, 301.

³³⁷ Cf. A VI, iv, 1363-1364, 1376, 1389.

³³⁸ Aquí está la idea básica de lo que luego será el *principio de identidad de los indiscernibles*, idea que se encuentra tempranamente en Leibniz. Cf. de Olaso 341; Rutherford 1995, pp. 24-26.

“Si la necesidad de elegir lo mejor suprimiera la libertad, se seguiría que Dios, los ángeles, los santos y nosotros mismos no actuamos libremente cuando somos determinados a actuar por la mayor bondad, verdadera o aparente.

Puesto que Dios elige lo más perfecto de modo necesario, y sin embargo libremente, siempre que haya una cosa más perfecta que otra, se sigue que su libertad estará a salvo, si ello sucediera siempre, o incluso aunque nunca existiese o no pudiese existir el caso de elegir, sin razón, una cosa entre dos igualmente perfectas.

Si Dios quiere algo sin razón, se sigue que actúa y quiere de modo imperfecto, porque toda sustancia inteligente, en cuanto no actúa a partir de su entendimiento, actúa de modo imperfecto.

Elegir es propiamente escoger o tomar, entre muchas cosas, aquella que parece la mejor.” [A VI, iv, 1383]

En estos pasajes, Leibniz se plantea el problema de preservar la libertad divina, asumiendo la *necesaria* tendencia de su voluntad hacia lo óptimo. En tal sentido, creo que la interpretación más plausible es que Leibniz está admitiendo, y aceptando, el carácter *absolutamente* necesario de la elección divina de lo óptimo. Esta lectura es consistente, a mi juicio, con el fragmento en que Leibniz presenta la distinción entre las dos clases de necesidad. Allí afirma que la existencia de un mundo en que se condenasen los piadosos es *hipotéticamente imposible* porque resultaría “incompatible” con la existencia de Dios, “cuya perfección (de la que se sigue su justicia) no puede patentizarse de tal manera”.³³⁹ Por tanto, se puede inferir que para Leibniz, la *imposibilidad* de elegir algo distinto a lo mejor en Dios se sigue de su *justicia*, la cual, a su vez, es una consecuencia de su *absoluta perfección*.

Finalmente, en un escrito que la Academia titula *Deus nihil vult sine ratione*, y cuya datación probable es 1678-1681, Leibniz escribe:

³³⁹ A VI, iv, 1378.

“Puesto que sin excepción se ha declarado que Dios elige siempre aquello que es lo más perfecto, siempre que una de las cosas elegibles sea más perfecta que las otras, por ello mismo su libertad estará asegurada.” [A VI, iv, 1389]

A partir de estas formulaciones de la tesis de la elección divina, presentes en escritos leibnizianos de entre 1672 y 1678, se pueden inferir algunas conclusiones importantes:

1-Leibniz presenta la tesis de dos modos, que resultan consistentes entre sí: como una verdad *cuyo contrario es imposible* (Dios *no puede no querer* lo óptimo, no puede obrar sino del modo más perfecto) y, a partir de 1677, como una verdad que afirma algo *necesario*, sin cualificar esa *necesidad*. El fundamento sobre el que se apoya esta verdad necesaria sigue siendo la sabiduría de Dios, pero ahora Leibniz es más explícito en cuanto a la inclusión de otras razones igualmente necesarias, como la naturaleza de la voluntad (que quiere siempre lo que el entendimiento juzga óptimo) y la naturaleza de Dios mismo, cuya perfección exige una operación igualmente perfecta.

2-Leibniz acentúa, en este período, el papel desempeñado por la tesis en el esquema metafísico que explica la existencia de las cosas finitas. La *Confessio philosophi* de 1672-1673 había sostenido que la existencia de este mundo era consecuencia necesaria de la existencia de Dios, o de la armonía de las cosas, y no tanto de la voluntad divina. A partir de 1676, por el contrario, puede notarse una especial preocupación leibniziana por dejar en claro que la creación del mundo de ningún modo puede explicarse sin la intervención de la voluntad divina. Esta necesaria injerencia de la volición de Dios ya se encontraba en sus escritos de 1671, pero su importancia parecía invisibilizada por la relevancia concedida por Leibniz a la sabiduría divina. Hacia 1676-1677, en cambio, sus escritos afirman con claridad que la tesis de la elección divina constituye el fundamento inmediato y necesario de la existencia de las cosas.

3-El problema referido al carácter modal de la tesis en cuestión no aparece en estos escritos. Leibniz no se pregunta si la tesis debe considerarse como *necesaria* o *contingente*. Esta pregunta no parece configurar un problema para él hacia 1677. El único problema a

resolver, afirmada la *necesaria* tendencia de la voluntad divina hacia lo óptimo, es el de resguardar la *libertad* de Dios. Este problema metafísico aparecía ya mencionado y rápidamente descartado en la carta a Wedderkopf. Sin embargo, ahora parece cobrar especial gravitación en el pensamiento de Leibniz, quien le dedica un breve escrito donde intenta compatibilizar la libertad divina con la *necessitas eligendi optimum*.

5. Clarificación modal de la tesis a partir de sus fundamentos

Hacia fines de 1677, Leibniz pone a punto su concepción modal, incorporando la distinción entre una *necesidad absoluta* y una *necesidad hipotética*. Tal concepción debía permitirle, presumiblemente, especificar con precisión el tipo de necesidad que por entonces comenzó a atribuir a la tesis de la elección divina de lo óptimo. En efecto, su explicación de las nociones modales le aportaba un criterio para decidir si la tesis en cuestión era una verdad *absolutamente necesaria* o no. Tal criterio era el de la *consistencia* o *contradictoriedad* de la proposición contraria, es decir, la *consistencia* o *contradictoriedad* de la noción del *Ens perfectissimum* en conjunción con el predicado de *elegir lo menos perfecto*. Sin embargo, Leibniz no aclara expresamente qué tipo de necesidad predica sobre la tesis.

Aun así, Leibniz ofrece, según creo, suficientes elementos como para interpretar que la necesidad aludida es la *necesidad absoluta*. Esto puede descubrirse en el problema mismo que Leibniz intenta despejar, cuando afirma la necesidad de *T*, así como en los fundamentos de su verdad.

En efecto, Leibniz afronta la dificultad de *compatibilizar* la *libertad* de Dios y la *necesidad* de la tendencia de su voluntad hacia lo óptimo. La metafísica teísta que intenta viabilizar, en este período, afirma conjuntamente estas dos tesis:

Dios es libre \wedge \Box *a Dios elige lo mejor*

De acuerdo a la teoría de las modalidades *per se*, la posibilidad de compatibilizar estas dos tesis quedará resguardada siempre que no se siga una contradicción de ninguna de ellas ni de su afirmación conjunta. Ello requiere que la noción de *libertad* no excluya la

necesidad absoluta en la determinación de la voluntad. Como se verá, Leibniz seguirá, en este período, la línea teórica iniciada en 1670-1671, que identificaba la máxima libertad con la *necessitas eligendi optimum* o con la máxima determinación racional de la voluntad. Antes de abordar este punto, conviene analizar las razones que Leibniz comienza a explicitar, en 1676-1677, para fundamentar la *necesidad* de la elección divina de lo óptimo.

5.1. La perfección de la esencia divina como fundamento de la perfección de su obrar

En 1676, en los escritos del período que Laerke consigna como “cuasi-spinozista”, Leibniz caracteriza a Dios como el agregado de todos los *requisitos*,³⁴⁰ y también, como el sujeto de todas las infinitas *formas simples*.³⁴¹ A partir de esas *formas* o de esos *requisitos* se originan, según dice, todas las cosas finitas. A comienzos de ese mismo año, Leibniz empieza a interesarse por el *argumento ontológico*, sin dejar de afirmar la importancia del PRS en la demostración de la existencia de Dios.

Como se sabe, la posición de Leibniz frente a la versión cartesiana del argumento ontológico puede resumirse lo siguiente: i) la prueba está incompleta, y sólo alcanza a demostrar que, *si* Dios es un ser *posible* (esto es, si su noción no implica contradicción), *entonces* Dios existe; ahora bien, ii) la prueba puede ser completada, ya que puede demostrarse que Dios es un ser posible.³⁴²

Como señala Adams, Leibniz prefiere la versión de la prueba basada en la noción de Dios como *Ens necessarium* (esto es, un ente cuya esencia implica la existencia), antes que aquella basada en la idea del ser más perfecto. Sin embargo, Leibniz plantea la necesidad de demostrar, primeramente, que Dios es un ser *posible*, o que su noción no es contradictoria. Y para esta prueba de la *posibilidad*, Leibniz recurre a la noción de *Ens perfectissimum*. Por tanto, en definitiva, la noción de Dios en la que se basa toda su estrategia para reformular el *argumento ontológico* es la que apela a la idea de *perfección*

³⁴⁰ Cf. A VI, iii, 474 (8).

³⁴¹ Cf. A VI, iii, 514 (15, 22), 519-520, 520 (17-19).

³⁴² Cf. A VI, iii, 395, 571-579; A II, i, 431-438.

absoluta, y lo que tal estrategia demanda, en última instancia, es demostrar que el *Ens perfectissimum* es un *Ens necessarium*.³⁴³ Esto le traería enormes dificultades, entre ellas, la de determinar si la *existencia* es o no una *perfección*.³⁴⁴

Lo que interesa notar aquí es que la demostración de la *posibilidad* del *Ens perfectissimum* conduce a Leibniz a elaborar una definición más precisa de la noción de Dios, tarea que conlleva la delimitación conceptual de su *esencia*. Para dicha tarea, Leibniz sigue la línea esbozada en los escritos en los que presenta la esencia divina como el agregado de las *formas* o atributos simples y positivos.

En la *Confessio philosophi*, Leibniz había intentado definir a Dios apelando a dos rasgos centrales de la concepción heredada de la teología cristiana: *omnisciencia* y *omnipotencia*.³⁴⁵ Ahora bien, como señala Grua, Leibniz nunca dejó de reiterar una caracterización de Dios basada en la terna *poder-inteligencia-bondad* o *voluntad*.³⁴⁶ La misma está presente desde su juventud, y se la encuentra en los *Ensayos de Teodicea*, constituyendo seguramente la caracterización leibniziana definitiva.³⁴⁷ Sin embargo, tales intentos por delimitar la noción de Dios pueden considerarse viciados por cierta *arbitrariedad*, ya que se construyen a partir de una selección no fundamentada de un conjunto de atributos de la esencia divina. El problema con cualquier enumeración de tales atributos es que no podemos estar seguros que sea una enumeración *completa*, a menos que Leibniz ofrezca un *criterio* para decidir si una propiedad cualquiera pertenece o no a la esencia de Dios. En relación a este problema, justamente, la definición del *Ens perfectissimum* propuesta para la prueba de la posibilidad de su noción constituye una formulación superadora. En efecto, Leibniz no intenta en ella dar un listado exhaustivo de las propiedades esenciales de Dios, sino que ofrece un concepto que opera como criterio para decidir qué cualidades han de considerarse como tales. Ese concepto es el de *perfección*.

³⁴³ Cf. A VI, iii, 572; A II, i, 323. Cf. también Adams 1994, pp. 137-142.

³⁴⁴ Sobre este punto, cf. Adams 1994, caps. 5 y 6.

³⁴⁵ Cf. A VI, iii, 116 (10-11).

³⁴⁶ Cf. Grua 1953, pp. 251-253, quien considera esta terna como equivalente a su versión de juventud: *poder-sabiduría-amor*.

³⁴⁷ Cf. G VI, 106-107; Adams 1994, p. 114.

Conviene notar, sin embargo, que este concepto no es unívoco. De hecho, entre 1676 y 1677 Leibniz se desplaza de una primera definición, que identifica al concepto de *perfección* con la denominación genérica de los atributos divinos, a una caracterización más bien *gradualista*, que lo identifica con el *grado de realidad* de un ente.³⁴⁸ El *grado*, aquí, indica una dimensión cuantitativa (en el sentido de *más* o *menos* realidad o esencia), pero no se agota en ella, puesto que Leibniz concibe la mayor perfección en términos de la carencia o la negación de todo *límite*.³⁴⁹ Esta última caracterización pretende hacer de Dios el *Ens* provisto con el grado máximo o supremo de realidad.

En su versión del argumento que expuso ante Spinoza en La Haya, Leibniz define al *Ens perfectissimum* como el sujeto de todas las perfecciones.³⁵⁰ En otras palabras, el ser más perfecto ha de poseer la esencia más completa, compuesta por todas las cualidades o *formas simples*.³⁵¹ En tal sentido, Dios constituye también la *ultima ratio* de las cosas, ya que esta no es otra cosa que el agregado de los requisitos suficientes.³⁵² A esos requisitos o atributos que conforman la esencia divina, Leibniz los denomina “perfecciones”, y los define del siguiente modo:

“Llamo *perfección* a toda cualidad simple que es positiva y absoluta, es decir, que expresa algo y lo expresa sin ningún límite.” [de Olaso 148 / A II, i, 271 / A VI, iii, 578]

En el contexto de la prueba ontológica (como en otros), “absoluto” significa “no limitado”. Para Leibniz, como en general para todos los racionalistas modernos, lo *infinito* es ontológica y conceptualmente anterior a lo *finito*.³⁵³ Este carácter *absoluto* es fundamental para la viabilidad de la prueba leibniziana de la posibilidad del *Ens perfectissimum*. La misma concluye que *todas las perfecciones son compatibles entre sí*. Esto se debe a que, al ser *positivas* o *absolutas*, no pueden contener negaciones, y al ser

³⁴⁸ Sobre estas dos maneras de definir el concepto de *perfección*, cf. Heinekamp 1999, pp. 63-64.

³⁴⁹ Cf. Heinekamp 1999, p. 84.

³⁵⁰ Cf. A VI, iii, 579.

³⁵¹ Cf. *Ibid.*, 572, 514.

³⁵² Cf. *Ibid.*, 573.

³⁵³ Cf. Adams 1994, pp. 115-116.

simples, tampoco pueden analizarse en otras cualidades que estén afectadas por negaciones; ahora bien, si la conjunción de todas las perfecciones no contiene negaciones, tampoco puede contener contradicciones. Y si una noción no contiene contradicciones, se sigue que la esencia correspondiente es *posible*.

En 1677, en el contexto de su intercambio epistolar con Arnold Eckhard sobre la prueba ontológica cartesiana, Leibniz modifica su definición del concepto de *perfección*: este pasa a significar, ahora, el “grado o cantidad de realidad o esencia”.³⁵⁴ Esta reformulación es adoptada, primeramente, con el fin de incluir la *existencia* en el conjunto de las *perfecciones* (atributos de la esencia divina).³⁵⁵ En tal sentido, “realidad” es, para Leibniz, un “predicado positivo”,³⁵⁶ y “la existencia es una realidad”.³⁵⁷

Leibniz pronto habría de abandonar la creencia en que la existencia constituye una perfección.³⁵⁸ Sin embargo, el concepto de *perfección* aquí formulado le permitiría, más adelante, establecer un criterio más claro para identificar los atributos de la esencia divina: una cualidad puede constituir una *perfección* en la medida en que admite un *grado máximo*.³⁵⁹ La noción de Dios como *Ens perfectissimum* exige, además, que esos atributos sean poseídos por él en su grado máximo. Como sostiene Adams, esta reformulación del concepto deja de lado la *simplicidad*, pero preserva el carácter *no-limitado* de las perfecciones, sin el cual la prueba dejaría de ser válida.³⁶⁰ Esto se debe a que la demostración leibniziana de la posibilidad no depende de la *simplicidad* de las perfecciones, sino de su carácter *positivo, absoluto*.

Las nociones que Leibniz desarrolla, en el marco de su reformulación del argumento ontológico, tienen a mi juicio enorme importancia en la clarificación y precisión de su concepción de *la esencia de Dios*. En efecto, para que pueda afirmarse en su metafísica que Dios existe necesariamente, su esencia debe contener o implicar la existencia. Pero para que sea demostrable la *posibilidad* de su esencia, ella debe encerrar la máxima perfección.

³⁵⁴ Cf. A II, I, 328, 363; A VI, iv, 1358.

³⁵⁵ Cf. A II, i, 363.

³⁵⁶ A II, i, 328.

³⁵⁷ A II, i, 329.

³⁵⁸ Cf. A VI, iv, 1354, escrito que data probablemente de 1677.

³⁵⁹ Así lo hace en el párrafo 1 del *Discurso de metafísica*. Sobre este punto, cf. Heinekamp 1999, pp. 75-76.

³⁶⁰ Cf. Adams 1994, pp. 120-122 y 157.

Esto significa que debe poseer, como atributos, todos los *requisita* de las cosas existentes, pero además, debe poseerlos en su *grado máximo*, en su forma absoluta. La consecuencia de esta exigencia es que *la esencia de Dios no puede contener ninguna limitación*.

Como puede verse en los pasajes citados de los *Elementa verae pietatis*, Leibniz parece asumir que el correlato necesario de un ser dotado de atributos carentes de toda *limitación* (un entendimiento omnisciente, un poder omnipotente) es un modo de obrar carente de toda *imperfección*. Este presupuesto puede verse como una versión más general del axioma que Leibniz enuncia en estos años (como principio físico fundado en el PRS), según el cual *el efecto íntegro es equivalente a la causa plena*.³⁶¹ En este sentido, es comprensible que Leibniz afirme que “la operación del Ser más perfecto es la más perfecta”, y que *su naturaleza* hizo “que no puedan ser elegidas sino las cosas más perfectas”.

De acuerdo con estos presupuestos, para Leibniz, sería *absolutamente imposible* que un ser omnisciente no concibiese todas las cosas concebibles, o que errara en su conocimiento de lo verdadero tanto como en su consideración de lo mejor. En términos más generales, sería imposible que un ser con un atributo absolutamente perfecto o ilimitado realizara las operaciones correspondientes a ese atributo de manera imperfecta o limitada. La *plenitud de esencia* conlleva una *plenitud en la operación*.³⁶² Leibniz mismo parece expresar esta concepción, cuando analiza la noción del *Ens perfectissimum* en una carta a Eckhard. Allí sostiene que dicha noción es la misma que la de una *Mens perfectissima*, o también, la de una *Mens perfectissime intelligens et volens*.³⁶³ Que Dios piense del modo más perfecto significa que concibe todas las cosas de manera perfecta; a su vez, que *quiera* del modo más perfecto equivale, según dice Leibniz, a que *pueda* todas las cosas que quiere, esto es, que sea *omnipotente*. Y lo mismo debe aplicarse a los restantes atributos de una mente supremamente perfecta, proceso en el cual no se acarrea ninguna contradicción.³⁶⁴

³⁶¹ Cf. A VI, iii, 584, 427, 400.

³⁶² Cf. sobre este punto A VI, iv, 1514, un breve escrito probablemente de 1684. Cf. también A VI, iv, 1395.

³⁶³ Cf. A II, i, 364.

³⁶⁴ Cf. A II, i, 364-365.

Puede notarse aquí la enorme dificultad que encuentra Leibniz, en este período, para precisar cuál sería la perfección propia de la *voluntad*. La razón de esta dificultad parece ser que Leibniz no considera a la voluntad, en esta época, como un atributo divino independiente del entendimiento (siguiendo la concepción detectada en sus notas de juventud). Más allá de este problema, lo que interesa señalar aquí es que la perfección absoluta de la esencia divina parece constituir, para Leibniz, un fundamento suficiente para afirmar, sin mayor hesitación, el carácter *absolutamente necesario* de la tesis según la cual Dios quiere o elige siempre lo óptimo. Para exhibir esta relación de fundamentación, sólo haría falta demostrar que una elección divina de una opción distinta a la más perfecta entrañaría un modo de obrar *imperfecto* en Dios, una *limitación* en alguno de sus atributos. Como se vio en el capítulo anterior, Leibniz sostiene, ya en la *Confessio philosophi*, una tesis más fuerte aun: es *imposible* pecar a sabiendas, a menos que el entendimiento del agente no alcance a percibir distintamente el bien o se encuentre nublado por el velo de las pasiones. Además, en las notas de su conversación con Stensen, sostiene que “Si Dios quiere algo sin razón, se sigue que actúa y quiere de modo imperfecto”. En consecuencia, se puede afirmar que la negación de *T* implicaría la atribución de una *imperfección* al *Ens perfectissimum*, una *limitación* en el modo de obrar de sus atributos, lo cual es *absolutamente imposible*.

Aun así, podría objetarse que esta línea argumental permanece incompleta hasta tanto se demuestre claramente *cuál* sería la imperfección implicada en una elección divina de lo menos perfecto, dado que se trata, en definitiva, de una *elección libre*. Habría que explicitar cuál de los atributos divinos estaría afectado por una *imperfección*. A mi juicio, las ideas de Leibniz en torno a la naturaleza de la voluntad, en este período, arrojan luz sobre esta cuestión.

5.2. La concepción leibniziana de la voluntad entre 1672 y 1678: Medea y la imposibilidad absoluta de querer *sub ratione mali*

En el período 1672-1678, se consolida la teoría leibniziana de la voluntad ya esbozada hacia 1671, en especial, con su decidido rechazo a la posibilidad de toda *elección*

arbitraria o *carente de razón*. Entre 1677 y 1678 aproximadamente, Leibniz redacta varios escritos de enorme importancia, en los que se aborda la naturaleza de la voluntad y la recusación de la teoría de la *indiferencia*.

Uno de los pasajes en los que más claramente se expresa la adhesión leibniziana a un *intelectualismo fuerte* se encuentra en la *Confessio philosophi*. En el marco de la discusión sobre la libertad, cuando intenta explicar el sentido de la famosa frase que Ovidio pone en boca de Medea, “*video meliora proboque deteriora sequor*”, Leibniz dice:

“Medea, a quien pertenecen estas palabras según Ovidio, quiere decir lo siguiente: ella ve la injusticia del hecho mientras asesina a sus propios hijos, pero con todo prevalece el placer de la venganza como un bien mayor que el mal del crimen. [...] de aquí no podría probarse pues que alguna vez se elija aquello que el que elige piense en definitiva que es lo peor. El que opine lo contrario subvierte todos los principios morales y ni siquiera puede decir qué es querer” [de Olaso 123/A VI, iii, 134-135]

Aquí, Leibniz concluye que la sola idea de querer o elegir lo que se juzga peor es contraria a la noción misma del *querer*, pues querer algo es deleitarse con su existencia, y el deleite es un sentido de la armonía, un efecto de esta en el percipiente, de modo que se quiere algo *porque* se lo considera armonioso o se lo juzga como bueno.³⁶⁵ Y lo que es contrario a su propia *noción* es imposible *per se*, dado que la *definición* (que es una noción significada) es el principio de toda demostración, y la *demostración* no es más que una “cadena de definiciones”.³⁶⁶ Incluso los *axiomas* pueden demostrarse a partir de las

³⁶⁵ Cf. A VI, iii, 134. Parkinson considera deficitaria esta definición de “querer”, ya que confunde el acto mismo con el sentimiento de agrado o placer que pueda generar el objeto deseado (cf. Parkinson 1999, p. 207). Stensen formula la misma objeción, en un párrafo anterior, a lo cual Leibniz comenta: “Si [Stensen] entendiera la naturaleza de la voluntad, admitiría que en eso consiste” (A VI, iii, 127).

³⁶⁶ Así lo afirma Leibniz en la correspondencia con Herman Conring, a principios de 1678, cf. A II, 386, 398. Esto vale para la definición *real*, más bien que para la *nominal*, distinción escolástica que Leibniz conoce desde su juventud, si bien no emplea demasiado en esta época. Cf. A VI, ii, 456, donde llama también “esencial” a la definición *real*, y recuerda que una definición no debe considerarse como *falsa*, sino más bien como *inepta*.

definiciones de los términos.³⁶⁷ De aquí se sigue legítimamente que es *necesario*, en el sentido que Leibniz luego llamará “absoluto”, que la voluntad quiera lo que se juzga mejor.

Si esta interpretación es correcta, parece que de la definición misma del *querer* se puede deducir la *necesidad absoluta* de la proposición “Dios elige lo mejor”, ya que por la absoluta perfección del *Ens perfectissimum* se sigue sin más que Dios no puede errar en su juicio sobre lo óptimo. Por eso, unas líneas después (en la *Confessio philosophi*), en un pasaje ya citado, Leibniz concluye que la libertad de Dios es suprema “aunque no pueda errar en la elección de lo mejor”.

El hecho de que Leibniz se preocupe por demostrar que *la necesidad de elegir lo mejor no suprime la libertad*, en algunos escritos del período 1677-1678, ofrece un sólido respaldo a esta interpretación. En efecto, ¿por qué trataría de demostrar esta tesis, si no quisiera defender la *necesidad* de la elección divina? Esta es la tarea que Leibniz acomete en el breve escrito ya citado, *De necessitate eligendi optimum*.

En otro escrito de la misma época, dirigido contra la libertad de indiferencia, Leibniz sostiene que, si Dios quisiera que una balanza en equilibrio se inclinara hacia un lado sin que haya una razón para ello, querría dos cosas que se obstaculizarían mutuamente. Una voluntad no puede ser, a la vez, *indiferente* y *autodeterminante*.³⁶⁸ Y no puede ser indiferente, porque *nada* carece de razón. Por tanto, es necesario que posea una razón, y la razón para querer es, por definición, lo armonioso, lo que se juzga como bueno.

En el escrito titulado *Deus nihil vult sine ratione*, Leibniz retoma la misma oposición entre querer *con* o *sin* razón, y concluye algo importante:

“[...] la voluntad [divina] tiene requisitos, en Dios tanto como en la idea del objeto. En Dios, la omnisciencia; en la idea del objeto, la bondad o aptitud para los fines propuestos por Dios. Por tanto, decir que alguna voluntad, en Dios o en algún otro, es sin razón, es lo mismo que decir que la voluntad en general es un *Ser por sí* [*Ens a se*], o un ser

³⁶⁷ Cf. A II, 398.

³⁶⁸ Cf. A VI, iv, 1355.

carente de requisitos. Es decir, un ser cuyo concepto es irresoluble. Sin embargo, como es manifiesto, el concepto de voluntad es resoluble en otros conceptos.” [A VI, iv, 1389]

En otras palabras, afirmar que la voluntad es sin razón o indiferente es contrario a la noción misma de *voluntad*, la cual siempre tiene *requisitos*. Y si entre esos requisitos está la consideración de la *bondad relativa* del objeto, ello es porque *la razón* que opera como criterio para la elección de la voluntad es la consideración del bien.

En las notas de su conversación con Stensen, Leibniz destaca este último *requisito* del *querer*. El objeto de la voluntad es siempre el *bien aparente*, de modo que nada apetecemos si no es bajo la consideración del bien o de lo óptimo:

“La voluntad nunca actúa sino por un fin. Mas el fin es un bien aparente. Se mueve siempre por la apariencia del bien. Luego la elección entre dos cosas no puede producirse si no parece bueno lo que de tal modo ha sido elegido.” [Roldán 178 / A VI, iv, 1375]

Esto lo lleva a afirmar que hay grados en la voluntad, ya que queremos más una cosa que otras.³⁶⁹ De allí que pueda hablarse del bien aparente *relativo* como *razón* del querer: en una situación de elección, un objeto de la voluntad será *óptimo* de manera *relativa* a otros objetos disponibles. Por lo demás, no queda del todo claro si Leibniz está hablando de la *voluntad* en términos generales, como si se tratase de una facultad, o de cada voluntad (*conatus*) particular. Como se vio hasta aquí, Leibniz parece reacio a conceder a la voluntad el estatuto de una *facultad*, o incluso de un *atributo* autónomo de la esencia divina, independiente del entendimiento.

En una extensa carta de Arnold Eckhard, de mayo de 1677, Leibniz realiza algunas anotaciones importantes en torno a la naturaleza de la voluntad. Cuando Eckhard trata de establecer una diferencia entre la relación que se da entre entendimiento y voluntad en las

³⁶⁹ Cf. A VI, iv, 1376.

criaturas y en Dios (sosteniendo que, en este último, el entender y el querer serían simultáneos), Leibniz anota su divergencia con su interlocutor, reafirmando una concepción intelectualista que hace de la voluntad una cierta “consecuencia” del entendimiento:

“También en Dios el intelecto es anterior por naturaleza a la voluntad, pues nada quiere Dios que no entienda, y entiende muchas cosas a las que no quiere. La voluntad es una cierta consecuencia del intelecto. Dios quiere, por tanto, aquello que entiende que es lo más perfecto.” [A II, i, 354-355]

Aquí puede verse cómo Leibniz deduce, a partir de la sola naturaleza de la voluntad, que Dios quiere lo que concibe como más perfecto. Si se repone a esta inferencia la *omnisciencia* o la *infallibilidad* del entendimiento divino, se tiene la tesis *T*, deducida de estos dos únicos fundamentos. Ella expresa, en definitiva, el *grado máximo* o la *perfección* de la voluntad:

“La perfección de la voluntad consiste en que no quiera sino aquellas cosas que verdaderamente son buenas.” [A II, i, 352]

El problema de esclarecer cuál sería la *perfección* o el *grado máximo* de la voluntad, en Leibniz, es de difícil solución. Ello se debe a que, en el marco de su intelectualismo exacerbado de este período, la voluntad quiere por definición lo que el entendimiento considera óptimo. En consecuencia, cualquier equivocación en el objeto del querer es consecuencia de un error cognitivo, y no de un error volitivo. Por ello, en definitiva, la voluntad parece ser tan solo una consecuencia del intelecto. La aclaración de Leibniz, en la última cita, aclara muy poco: querer aquello que es *verdaderamente* lo mejor depende más del entendimiento que de la voluntad.

En esas mismas anotaciones, Leibniz revela cuál es su concepción de la relación entre la esencia de Dios y la voluntad divina. Antes de que Stensen le formule su objeción, Leibniz ya deja en claro que la voluntad divina se sigue de la naturaleza misma de Dios, la cual coincide con “la necesidad de las cosas”:

“La voluntad divina se sigue de la necesidad de las cosas, porque la existencia de Dios se sigue también de la necesidad de las cosas, es decir, de la esencia de Dios. Pues la esencia de Dios concuerda [*congruit*] con la necesidad de las cosas.” [A II, i, 352]

De acuerdo con este pasaje, queda claro que, para el Leibniz de 1677, sigue siendo cierto que, *puesto Dios, se pone toda la serie de las cosas actuales*. El único cambio (que parece tan sólo un cambio de énfasis) es que la actualización de este mundo de ningún modo acaece sin la intervención de la voluntad divina. Estamos frente a un esquema metafísico bastante similar al de la carta a Wedderkopf, con dos diferencias importantes: la consecuencia última (que es la existencia de este mundo) ya no es calificada como *necesaria*, y se acentúa el papel desempeñado por la voluntad divina (que parecía ser mínimo en la *Confessio philosophi*):

Existencia de Dios → *T (versión fuerte)* → Existencia del mundo actual

En relación al análisis modal de *T*, puede concluirse de este pasaje que Leibniz concibe claramente a esta tesis como una consecuencia necesaria de la naturaleza de Dios, esto es, de la esencia divina. Dado el *Ens perfectissimum*, cuyo concepto coincide con el de la mente más perfecta, se sigue de ese mismo concepto que su voluntad ha de querer lo que su entendimiento considera óptimo, porque la voluntad es una cierta consecuencia del entendimiento, y la voluntad divina es consecuencia de la naturaleza de Dios o de la necesidad de las cosas. Leibniz sugiere, pues, que la noción misma de un espíritu absolutamente perfecto implica que su voluntad quiera lo mejor. Y ello avala una

interpretación de la tesis como *absolutamente necesaria*: ella sería *demostrable* a partir de la noción de Dios, por lo cual su negación implicaría contradicción.

Finalmente, los *Elementa verae pietatis* ratifican el carácter *definicional* de la conexión entre el *bien* y la noción de *voluntad*:

“Que el término “*voluntad*” es comprendido de este modo por los hombres, es manifiesto a partir de las formas de hablar, en las cuales, si se sustituye la definición por lo definido, el sentido será evidente para ellos. Así, decimos que todos apetecen lo bueno y huyen de lo malo. Nadie quiere lo malo en razón de que es malo [*sub ratione mali*]. Queremos las cosas que consideramos buenas, y al revés, lo que pensamos bueno es lo que queremos. Si alguien rechaza esta noción de voluntad, está usando el término de un modo distinto a como suelen usarlo los hombres, y quizá no podrá decir qué es querer.” [A VI, iv, 1360-1361]

Con esta misma visión coincide otra de sus anotaciones a la carta de Eckhard: “Buscar una voluntad que no suponga la intelección de lo querido es jugar con las palabras”.³⁷⁰

Si la noción misma de *voluntad* implica la búsqueda de lo que se considera *bueno* o *mejor* (entre varias alternativas), como se puede inferir de estos fragmentos, entonces parece inevitable asumir la *necesidad absoluta* de la elección divina de lo mejor. De otro modo, Dios tendría la capacidad de elegir *lo peor*, ya que su entendimiento no puede errar en el juicio de lo bueno. Pero semejante elección contradice la idea misma de *querer*, y en definitiva destruye toda la teoría leibniziana de la voluntad, justamente diseñada para contraponerse a la concepción molinista. En dicha teoría parece haber una oposición excluyente:

o bien la voluntad quiere aquello que se considera bueno, o bien es indiferente respecto de lo bueno y lo malo.

³⁷⁰ A II, i, 355.

En otras palabras, o bien se da un *intelectualismo fuerte*, o bien hay *indiferencia de equilibrio*. Lo segundo es inconcebible para Leibniz, en tanto implica *querer sin razón*, y eso es contrario a la noción de *voluntad*, tanto como a la naturaleza de una *mens*. Por tanto, la única opción posible es que la voluntad quiera siempre lo que se considera *óptimo*.³⁷¹

En esta consecuencia se apoya la orientación también *intelectualista* de la ética leibniziana: en una *situación ideal de elección*, en la cual el entendimiento del agente no puede errar en su evaluación de lo mejor, la voluntad *necesariamente* (es decir, por su propia naturaleza) elegirá lo mejor. La Medea de Ovidio pone a prueba la teoría leibniziana, porque ejemplifica una situación en la que el agente, al parecer, quiere lo peor *sabiendo* que es *lo peor*. Frente a este problema, Leibniz sólo puede responder de un modo: Medea no elige *lo que considera peor*, sino que *en su* situación de elección, claramente afectada por las pasiones, ella juzga que es *mejor* lo que en una circunstancia más apaciguada reconocería que es objetivamente peor. Medea elige, en definitiva, *lo que considera mejor*.

Esta interpretación tiene una consecuencia problemática, y es que no queda claro cuál sería la *imperfección* propia de la voluntad. Si para el Leibniz de este período no se puede elegir lo peor, o no se puede pecar voluntariamente, entonces una voluntad imperfecta no puede ser aquella que elige lo que se juzga malo o peor, porque ello implicaría contradicción con su definición misma. En otras palabras, una voluntad semejante *no sería una voluntad*. Según creo, una imperfección de la voluntad sería una imperfección en el modo de *querer*, lo cual consistiría en querer lo *malo* en lugar de lo *bueno*. De esta voluntad distorsionada procede el *pecado*, que da lugar a la *condenación*. Ahora bien, como el propio Leibniz explica en la *Confessio philosophi*, una voluntad que tiende hacia lo malo surge o procede de la *opinión*,³⁷² de una opinión errónea, por lo cual procede del intelecto. En consecuencia, una imperfección de la voluntad sería siempre *derivada* del entendimiento, ya que la voluntad misma no parece ser más que una función de la facultad intelectual, el *esfuerzo* que sigue a un pensamiento (cierto o equivocado) sobre lo bueno. Es difícil vislumbrar de qué modo podría Leibniz evadir esta consecuencia,

³⁷¹ Con esta lectura coinciden las notas del diálogo con Stensen, donde Leibniz afirma que *es más perfecto actuar por una razón que sin ella*. Cf. A VI, iv, 1375-1376.

³⁷² Cf. A VI, iii, 119.

sin renunciar al corazón mismo de su concepción de la voluntad, que es la estricta subordinación del querer a la consideración intelectual sobre lo mejor.

En consecuencia, resulta claro que, para el Leibniz de este período, i) la voluntad (concebida como el *esfuerzo* o *conatus* particular que tiende hacia un objeto) quiere lo óptimo por definición, por su propia naturaleza, y ii) la evaluación referida a qué es lo mejor depende del entendimiento. Más aun, iii) la voluntad no es más que una consecuencia del entendimiento. Ello permite comprender más claramente por qué Leibniz insiste tanto en que la *necessitas eligendi optimum*, en Dios, se funda en la omnisciencia.

5.3. La *necessitas absoluta* de la tesis de la elección divina de lo óptimo

Los dos temas aquí analizados, a saber, la perfección absoluta de la esencia divina y la teoría de la voluntad, ofrecen un fundamento más robusto para la interpretación que aquí se propone. Tal interpretación sostiene que la metafísica leibniziana del período aquí abordado (1672-1678), más allá de las complejas transformaciones que tuvo que atravesar en esos años, no sólo pone expresamente a la voluntad divina como el fundamento inmediato y el *requisito sine qua non* de la existencia del mundo actual, sino que, además, ella hace de la tendencia de la voluntad divina hacia lo óptimo una *consecuencia necesaria* de la naturaleza misma de Dios. En otras palabras, la metafísica leibniziana de la etapa que va de la *Confessio philosophi* hasta el diálogo con Stensen y las críticas a la *Ética* de Spinoza conduce, forzosamente, a concluir el carácter *absolutamente necesario* de la tesis según la cual “Dios elige lo óptimo”. Leibniz afirma dos veces el carácter *necesario* de dicha tesis, hacia 1677, pero su afirmación resulta un tanto imprecisa, ya que no aclara allí a qué tipo de *necesidad* se refiere. Sin embargo, el contexto de tales afirmaciones (que es el de la ratificación de la libertad de Dios), así como las razones aquí analizadas, avalan la interpretación de esa necesidad como *absoluta*.

Como se vio, hacia 1677 Leibniz termina de precisar una concepción modal que pone el fundamento de la necesidad (absoluta) y de la contingencia en la *idea* o la *esencia* de las cosas mismas. En tal sentido, la prueba a la cual debiera someterse la tesis de la elección divina es, para el Leibniz de este período, la determinación del carácter consistente

o contradictorio de su negación. Ello implicaría la *imposibilidad absoluta* de concebir la *esencia* de Dios atribuyéndole, como predicado, la decisión de elegir la opción menos perfecta en alguna situación de elección. Un Dios tal (dispuesto a elegir algo distinto de lo mejor) no sería *posible*, pues su *noción* sería *contradictoria*. En consecuencia, si la tesis es absolutamente necesaria, su negación debe implicar formalmente una contradicción, constituyendo una proposición *imposible*:

$$\neg \diamond \neg T \text{ (versión fuerte)}$$

Ahora bien,

1- de acuerdo a la concepción leibniziana de la *voluntad*, tal como aparece formulada en los escritos de este período, la tendencia a lo que el entendimiento considera óptimo o al *bien aparente relativo* es algo esencial a la naturaleza misma del *querer*, pertenece a la definición misma de la *voluntad*, de modo que resulta *absolutamente imposible* elegir lo que se considera menos perfecto (querer *sub ratione mali*);

2- de acuerdo a la concepción de la esencia divina que Leibniz elabora en estos años, la noción de Dios en tanto *Ens perfectissimum* es equivalente a la noción de la *mente más perfecta*, la cual ha de contener, entre sus *perfecciones*, un entendimiento *omnisciente*, carente de toda limitación, por lo cual ha de poseer también *voluntad* (ya que la *voluntad* es una cierta consecuencia del entendimiento), y esa *voluntad* ha de *querer* aquello que sea considerado como óptimo por un intelecto que, por definición, no puede errar en la comprensión de lo óptimo.

De esto se infiere que una *demostración*, elaborada a partir de la *resolución* de los términos o de su sustitución por las respectivas definiciones, conduciría a mostrar que la proposición “Dios elige lo menos perfecto” ($\neg T$) implica una contradicción. En efecto, si se parte de la proposición

[Dios] no elige lo mejor

y se sustituye progresivamente el término sujeto destacado aquí entre corchetes (“Dios”) por su definición (“el sujeto de todas las perfecciones”), podrá arribarse,

continuando el análisis (suponiendo que pudiéramos identificar todas las perfecciones del *Ens perfectissimum*)³⁷³ al siguiente resultado:

[El ser que posee (en conjunción con las demás perfecciones) un entendimiento que no puede errar en la consideración de lo mejor, y cuya voluntad elige lo que su entendimiento considera lo mejor], no elige lo mejor

La *infallibilidad* en la consideración de lo óptimo es una consecuencia previsible y admisible de la *omnisciencia* que caracteriza al entendimiento divino. Así, el análisis de la proposición considerada ($\neg T$) conduce a la siguiente proposición contradictoria:

[El ser que elige lo mejor] no elige lo mejor

Este mismo resultado puede obtenerse si se emplea la afirmación leibniziana según la cual “La perfección de la voluntad consiste en que no quiera sino aquellas cosas que verdaderamente son buenas”, contenida en sus anotaciones a la carta de Eckhard. Si Dios posee voluntad, la posee en su grado máximo, y el grado máximo o la *perfección* de la voluntad reside en querer aquello que *es* lo mejor. Sin embargo, parece ser mucho más claro el persistente compromiso de Leibniz con la creencia en que la verdad de *T* se deriva, en definitiva, de la omnisciencia de Dios.

La interpretación aquí propuesta pretende mostrar de qué modo tendría lugar esa relación de fundamentación, que va de la sabiduría de Dios a la verdad de la tesis que afirma que “Dios elige lo óptimo”. Y lo más interesante es que Leibniz parece haber aceptado, sin mayores problemas, una fundamentación que hacía de esa proposición una verdad *absolutamente necesaria*. Leibniz parece haber aceptado, hacia 1677, que el Dios de su metafísica estaba *necesitado* a elegir lo mejor, por una *necesidad* derivada de su misma naturaleza. En otras palabras, Leibniz parece haber aceptado que resultaba *absolutamente imposible* concebir la idea de un ser *personal* (dotado de *voluntad* tanto como de entendimiento) que sea *absolutamente perfecto* (una *Mens perfectissima*) y que no sea también *justo*. Como se vio, ya desde sus escritos jurídicos de juventud, Leibniz argumentaba que el objeto de la voluntad divina coincidía con lo útil para el género

³⁷³ Sin embargo, para el caso de *T* parece ser suficiente tomar el atributo del *entendimiento*, ya que Leibniz reitera en esta época que Dios elige lo mejor *porque* es omnisciente.

humano. Esto permite interpretar que el carácter *absolutamente necesario* de la tesis de la elección divina de lo óptimo parece constituir, hacia 1677, una suerte de *garantía metafísica* para resguardar la *justicia divina*, en el marco de una metafísica teísta iniciada una década atrás. Esa metafísica parece resultar, en su conjunto, admisible y viable a los ojos de un Leibniz de 31 años, dispuesto a compatibilizar la libertad divina con la necesidad absoluta que pesa sobre su voluntad y que la conduce inexorablemente hacia lo óptimo.

6. La noción de libertad y el problema de su compatibilidad con la *necessitas (absoluta) eligendi optimum*: un punto de inflexión en el pensamiento de Leibniz

En efecto, recordemos la tesis que Leibniz sostiene en las notas de su diálogo con Stensen, cuando presenta la distinción entre las dos clases de *necesidad* y de *imposibilidad*: una serie de cosas en la cual los piadosos fuesen condenados y los impíos fuesen salvados es *posible per se* (ya que puede concebirse *en sí misma* sin contradicción), pero su existencia actual es *hipotéticamente imposible*, porque es *incompatible* con la existencia de Dios, “cuya *perfección (de la que se sigue su justicia)* no puede patentizarse de tal manera”.³⁷⁴

Tenemos entonces una tesis metafísicamente fuerte: hay *series rerum* que i) son *posibles per se*, y que como tales son objetos susceptibles de elección divina (tienen, dirá Leibniz, una *pretensión* o *exigencia* de existencia), pero que, sin embargo, ii) son *incompatibles* con la existencia del *Ens necessarium*, más precisamente, con un atributo que es *consecuencia necesaria* (como lo muestra el argumento inicial de la *Confessio philosophi*) de la *perfección* de Dios: su *justicia*. En otras palabras, hay cosas *posibles* que Dios nunca podría haber elegido, *en tanto que* entrañan una *injusticia*. Tales cosas son, con toda certeza, todas aquellas cosas que no eligió, y que hubiesen implicado *una elección de lo menos perfecto*. La *imposibilidad absoluta* de una tal elección tiene su origen en la *necesidad absoluta* que surge de la propia perfección divina, la cual impone a su voluntad la elección de lo óptimo en toda situación de elección.

³⁷⁴ Cf. A VI, iv, 1378, las cursivas son mías.

¿Cómo puede entonces afirmarse que Dios es *libre*, si hay cosas que son *posibles* pero que Dios nunca podría elegir, dada la necesaria tendencia de su voluntad hacia lo óptimo?

Frente a esta dificultad, el concepto de *libertad* que Leibniz sigue elaborando, desde sus escritos de 1670-1671, conduce a sostener que un agente *libre* no es el que estaría igualmente dispuesto a elegir cualquier opción, con independencia del *valor relativo* de las distintas alternativas. Tal sería un agente plenamente *indiferente*. Un agente *libre* es, más bien, el que puede emplear su entendimiento del modo más pleno a los fines de elegir siguiendo los motivos correctos, que no son otros que la realización de *lo mejor*.

La *libertad* no es la capacidad de elegir cualquier cosa, porque ello supone, en definitiva, una capacidad de elegir con independencia de las razones (una *indiferencia absoluta*). Para Leibniz, la libertad consiste en elegir *lo que se quiere*, y la razón del querer es el bien aparente relativo. En tal sentido, el corazón del concepto leibniano de *libertad* residirá, sí, en una cierta *capacidad*: se trata de la capacidad comprender, mediante el empleo del entendimiento, cuál opción es verdaderamente la más perfecta. Ello implica, como *desideratum*, el esfuerzo de colocarnos, en toda deliberación, en la posición crítica que nos permita hacer coincidir lo que nos parece óptimo (el bien *aparente*) con lo que en verdad es lo mejor (el *verdadero* bien).

En la *Confessio philosophi* de 1672-1673, Leibniz incluye un *requisito* fundamental de la noción de *libertad* que no se encontraba expresamente en la carta a Wedderkopf, pero que sí aparecía en las notas de 1663-1664 al manual de Thomasius. Se trata de la *espontaneidad*, a la que define (en términos aristotélicos) como la capacidad de actuar a partir de un principio de acción interno al agente. En todo este período Leibniz definirá a la libertad como *espontaneidad con elección* o *espontaneidad racional*.³⁷⁵ Un pasaje de la *Confessio philosophi* resulta esclarecedor:

“Aristóteles definió lo *espontáneo* así: cuando el principio de actuar está en el agente; y lo *libre* es lo espontáneo con elección, de donde un ser es más espontáneo cuanto

³⁷⁵ Esta última fórmula se encuentra en las notas del diálogo con Stensen, cf. A VI, iv, 1380.

más fluye su acto *de su naturaleza* y cuanto menos alterado está por las cosas externas; y es más libre cuanto más capaz es de elección, esto es, cuanto más pura y reposada sea la mente con que entiende. Lo espontáneo procede del poder, la libertad del saber. Pero si suponemos que existe en nosotros la opinión relativa al bien, es imposible no quererlo; y si suponemos la voluntad y a la vez los recursos externos de que disponemos, es imposible no actuar [...] Para salvaguardar el privilegio del libre arbitrio basta con que nos coloquemos en la encrucijada de la vida de modo que no hagamos sino lo que queramos ni queramos sino lo que creemos bueno; pero que, por otra parte, podamos indagar mediante el empleo más amplio de la razón qué es lo que debemos considerar bueno [...]” [cf. de Olaso 121-122/A VI, iii, 133]

Con esta concepción coinciden los pasajes del diálogo con Stensen dedicados a la libertad, en los cuales se ratifica el antiquísimo precepto filosófico según el cual la voluntad nada quiere sino bajo la consideración del *bien aparente*.³⁷⁶

Entonces, ¿es *compatible* la libertad divina con la necesidad de elegir lo mejor? Si se atiende al pasaje recién citado, Leibniz no sólo reclama que hagamos lo que “creemos bueno”, sino también algo más fuerte: que indagemos, mediante un uso más amplio de una razón “pura y reposada”, qué es en definitiva lo bueno. Una razón pura y reposada es aquella no afectada por las pasiones. De esta concepción se sigue que, si un agente se encuentra siempre, *necesariamente* (por su misma naturaleza) en la posición crítica antes mencionada, en la cual puede hacer un uso de la razón carente de toda limitación y de toda injerencia de las pasiones, entonces ese agente querrá y elegirá siempre, *necesariamente*, aquello que es verdaderamente lo mejor en toda situación de elección. Esto significa que la máxima libertad coincide, sin más, con la *necessitas eligendi optimum*. La idea leibniziana aquí es coherente con la concepción previa: somos más libres cuanto más nos aproximamos a la consideración correcta del bien *verdadero*, cuya comprensión nos conducirá a quererlo.

Resulta entonces claro que, si el entendimiento divino no puede errar en su evaluación de lo mejor, la libertad divina sí es compatible con la necesidad de la elección

³⁷⁶ Cf. A VI, iv, 1380.

de lo óptimo, y puede estar en conjunción con ella. Por ello resulta acertado, en definitiva, el pasaje de la *Confessio philosophi* anteriormente citado, cuya conclusión se comprende ahora mejor: “Ciertamente la libertad de Dios es suprema aunque no pueda errar en la elección de lo mejor”.³⁷⁷

En la concepción de la libertad que Leibniz formula en este período, la primera condición que debe satisfacer una *acción libre* es la *espontaneidad*. En Dios, como dirá el propio Leibniz, la espontaneidad es suprema, absoluta, ya que todo otro ser procede de su esencia, y no hay ningún principio exterior a él del cual pueda provenir su acción.³⁷⁸ La segunda condición es *el empleo de la razón* para la consideración de lo mejor. Aquí también, el grado máximo se encuentra en Dios, ya que el entendimiento de un ser *omnisciente* no puede, por definición, errar en la ponderación de lo óptimo. La última condición, que Leibniz agrega expresamente en algunos escritos de 1677-1678, es que haya *alternativas posibles con desigual grado de perfección*. Esto, dice Leibniz en la conversación con Stensen, asegura o salva la libertad de Dios, aun cuando este se vea necesitado a elegir aquella alternativa que sea la más perfecta.

De acuerdo con esto, la teoría leibniziana de la libertad como *espontaneidad racional* no reclama la *posibilidad* real de elegir algo distinto a lo más perfecto. Más bien al contrario, ella postula que, en una *situación ideal de elección*, caracterizada por una espontaneidad plena y por una capacidad racional igualmente ilimitada, siempre se elegirá el *bien verdadero*.

Sin embargo... Leibniz pronto parece haber sentido que esta convergencia entre la *suprema libertad* y la *necessitas eligendi optimum* resultaba problemática y peligrosa, en especial, a los fines de resguardar la *libertad* de Dios. Este cambio puede notarse a partir de un escrito ya citado, *Deus nihil vult sine ratione*, redactado entre 1678 y 1681 según la edición de la Academia. Allí, Leibniz afirma:

³⁷⁷ De Olaso 124/A VI, iii, 135.

³⁷⁸ “*Omnia in Deo spontanea sunt*”, A VI, iv, 1444.

“Ahora bien, la voluntad de Dios no es necesaria, sino libre, puesto que depende de la consideración del fin o del bien.” [A VI, iv, 1389 (7-8)]

Lo que llama la atención, en esta breve oración, es que Leibniz parece querer negar algo que en dos escritos de 1677 simplemente afirmó: que hay en el sabio, cuya figura paradigmática es Dios, una *necesidad* de elegir lo mejor. Aquí, Leibniz parece estar sosteniendo una tesis que no había enunciado en aquellos escritos, una tesis que afirma que los actos basados en una consideración teleológica (referida al fin) o valorativa (referida al bien) no son *necesarios* (en sentido *absoluto*, debemos suponer). Por lo demás, el escrito sigue afirmando que la libertad de Dios es salvada por la existencia de opciones con diverso grado de perfección, hipótesis que resulta a sus ojos probable...

“[...] porque las esencias de las cosas son como los números, y no son dados dos números iguales. Por tanto, admitida esta hipótesis, es ciertamente manifiesto aquello que dijimos, que Dios nunca hace algo sin razón.” [A VI, iv, 1389]

Hacia 1678, pues, Leibniz parece empezar a desprenderse de aquella convergencia entre la máxima libertad y la necesidad de elegir lo mejor en Dios, una convergencia afirmada en 1677, pero intuita y edificada desde 1670-1671. El abandono de esta feliz coincidencia, sin embargo, acarrearía transformaciones de enorme envergadura en la metafísica leibniziana, una metafísica edificada sobre conceptos, principios y doctrinas que volvían *absolutamente imposible* la idea de un *Ens perfectissimum* (concebido como una *mens* y una *persona*) que quiera y elija alguna vez aquello que no es lo óptimo.

Consideraciones finales: de la necesidad de la *series rerum* existente a la necesidad de la elección divina de lo óptimo

A partir de la *Confessio philosophi* de 1672-1673, Leibniz asume el desafío de clarificar la significación de las nociones modales aléticas, como base argumental para negar, ahora, el carácter *necesario* de todos los eventos. Dicha tarea le insume, al parecer, varios años, en los cuales ensaya primero una analogía lógica basada en las reglas del silogismo, pasa luego (en 1676) a destacar la realidad y la importancia de los *posibles no actualizados*, contra la concepción spinoziana según la cual todo lo posible es actual, y termina (en 1677-1678) incorporando a su filosofía la distinción tradicional entre una *necessitas absoluta* y una *necessitas hypothetica*. La concepción que Leibniz moldea, hacia el final de este proceso, sostiene que la *necesidad absoluta* se funda en un rasgo de la *esencia* o la *idea* del *modalizandum* concebida *per se*, a saber, el carácter contradictorio (en sentido *formal*) de la idea contraria. Este rasgo es, a sus ojos, *lógico* y también *epistémico*: lo *absolutamente necesario* es aquello cuyo contrario implica contradicción, o bien, cuyo contrario no puede entenderse clara y distintamente. Las *ideas* que Leibniz tiene en mente son las que subsisten en el intelecto divino, y que fundan la *posibilidad* misma de las cosas. Las demás nociones modales reciben el mismo tipo de explicación. En tal sentido, lo *contingente* es aquello cuya *idea* o *esencia* contraria es *posible* (esto es, no implica contradicción, y por tanto puede entenderse claramente).

En consecuencia, Leibniz contó, hacia fines de 1677, con un criterio conceptual sólido y preciso para determinar si la proposición “Dios elige lo mejor” es necesaria (en sentido absoluto) o contingente. Bastaba para ello con determinar si la proposición contraria implica una contradicción formal o no.

Sin embargo, en todo el período que va de la *Confessio philosophi* a las críticas formuladas contra la *Ética* de Spinoza, Leibniz no se plantea el problema referido a la determinación del carácter modal de la tesis de la elección divina de lo óptimo. La tesis es afirmada en diversos pasajes de sus escritos, en los cuales es presentada como una verdad que *no puede no* acaecer, algo cuyo contrario es *imposible*. La construcción gramatical en base a dos negaciones se reitera: Dios *no puede* elegir *otra cosa que* lo más perfecto. Leibniz sabía, con seguridad desde la época de los *Elementa juris naturalis*, que aquello cuyo contrario es imposible es lo mismo que lo *necesario*. Sin embargo, tan sólo en dos escritos de 1677 llega a afirmar que *hay* en Dios una *necessitas eligendi optimum*. En estos

escritos, lo que Leibniz intenta sostener es que dicha *necesidad* (otra vez, sin cualificación explícita) no suprime la libertad de Dios, puesto que esa libertad se mantiene siempre que haya alternativas *posibles* (menos perfectas) a lo que Dios ha elegido.

El análisis aquí desarrollado conduce a afirmar que, más allá de cuánta claridad haya tenido el propio Leibniz sobre la *necesidad* que atribuía a la tesis en estos escritos, los fundamentos que él mismo esgrime en justificación de la misma son suficientes para atribuirle una *necesidad absoluta*, en los términos delimitados por el mismo Leibniz hacia 1677.

En efecto, entre 1676 y 1677, Leibniz es más explícito a la hora de justificar la afirmación según la cual “Dios elige lo mejor”. Tal justificación no apela solamente a la *omnisciencia* divina, sino que ahora recurre también a la naturaleza o esencia de Dios (su absoluta perfección) y, también, a la naturaleza de la *voluntad*. En el marco de la metafísica que Leibniz va edificando en todo este período, con su notable riqueza y complejidad, resulta imposible concebir al *Ens perfectissimum*, cuyo concepto implica tanto un intelecto omnisciente (Dios es una *Mens perfectissima*) como una voluntad igualmente perfecta (Dios es una *persona*), sin que sea una verdad absolutamente necesaria (implicada por su esencia) que quiera y elija lo óptimo en toda situación de elección. Ello se debe a que i) la *absoluta perfección* de los atributos divinos no admite una operación imperfecta de su intelecto en la ponderación del mayor bien, y ii) la voluntad divina (como toda voluntad) no puede querer o elegir algo distinto de lo que el entendimiento considera como óptimo.

En consecuencia, la proposición “Dios elige lo mejor” (que expresa la versión fuerte de la tesis de la elección divina de lo óptimo) es *demostrable* por medio de una prueba basada en la sustitución de los términos por su definición. A su vez, la negación de la proposición implica una clara contradicción: aquella consistente en concebir al ser cuya voluntad quiere lo que un entendimiento omnisciente considera óptimo, como un ser que quiere o elige alguna vez algo que no es lo óptimo. Y esto es suficiente para concluir que la proposición en cuestión es, en el marco de la metafísica leibniziana hacia 1677, *absolutamente necesaria*. En términos esquemáticos:

□ *a T (versión fuerte)*

Esto implica que la misma *esencia* del *Ens perfectissimum* se vuelve contradictoria si se niega, en ella, la propiedad de elegir lo óptimo en toda situación de elección.

En este período sigue siendo válida la reconstrucción analítica propuesta en el capítulo anterior para representar cuáles serían los fundamentos de la tesis de la elección divina de lo óptimo:

$\Box a$ Dios es omnisciente \wedge $\Box a$ La voluntad quiere lo que el entendimiento considera óptimo \vdash $\Box a$ Dios elige lo óptimo

Puede modificarse ahora esta reconstrucción, teniendo en cuenta que la *omnisciencia* es una consecuencia de la naturaleza de Dios en tanto *Ens perfectissimum*. En tal sentido, se puede sustituir la primera proposición por la definición de la noción de Dios:

(def.) Dios es el sujeto de todas las perfecciones \wedge $\Box a$ La voluntad quiere lo que el entendimiento considera óptimo \vdash $\Box a$ Dios elige lo óptimo

Al mismo tiempo, y dado que la noción de *voluntad* está implicada entre las perfecciones de la esencia divina (como una *consecuencia* del entendimiento, según el propio Leibniz), resulta válida también la siguiente formulación, más general:

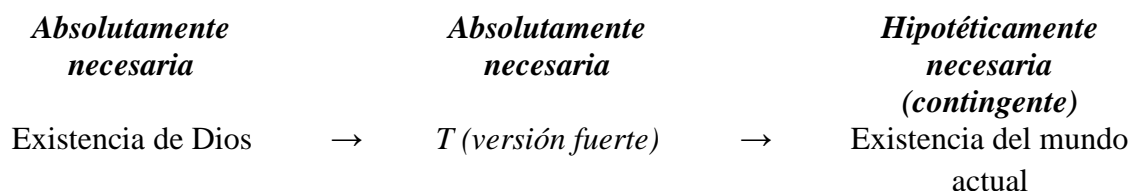
(def.) Dios es el sujeto de todas las perfecciones \vdash $\Box a$ Dios elige lo óptimo

¿Cuánto se ha modificado el esquema argumental formulado por Leibniz en la carta a Wedderkopf de 1671? Una respuesta posible es: no mucho... y no poco.

No es poco lo que se ha modificado porque, ciertamente, la *series rerum* existente ya no es concebida como *necesaria*, en el sentido más preciso de la *necessitas absoluta*. Además, Leibniz ya no afirma que la existencia de este mundo sea una consecuencia de la sola existencia de Dios, como hacía en la *Confessio philosophi* de 1672-1673, o de la *harmonia rerum*, como sostenía en la carta a Wedderkopf. Ahora, hacia 1676-1677, Leibniz deja en claro que las cosas no se originan a partir de Dios sin la intervención de su *voluntad*. Ello hace que la razón suficiente más próxima o inmediata de la existencia de esta *series rerum* sea la tesis de la elección divina de lo óptimo, *hipótesis* en la que se funda la

necesidad hipotética los eventos existentes. Ahora, dice Leibniz a Stensen, no se pone la existencia del mundo porque se ponga la existencia de Dios. Hace falta también la *voluntad divina* de obrar del modo más perfecto.

Sin embargo, no se puede aún exagerar el cambio operado. Lo que ha cambiado desde aquel esquema de 1671 no es mucho... porque sigue siendo cierto que, al poner a Dios, *dado que T* es una verdad *absolutamente necesaria* que se deriva de la sola naturaleza de Dios (en conjunción con la teoría leibniziana de la voluntad), *es puesta* también la elección de la *series rerum* que se ajusta al criterio de lo mejor. Por tanto, la existencia de Dios sigue siendo la razón *suficiente* (y también *última*) para la existencia de esta serie de cosas, que es *contingente* sólo porque otras *series rerum* subsisten como *posibles* en la mente divina.



De modo que la *necesidad* (sin cualificación) de la existencia del mundo actual se ha cancelado. El precipicio del *necesitarismo teísta* ha sido conjurado. Pero ahora se ha levantado otra *necesidad*... una *necesidad* que es claramente *absoluta*, y que comenzará a pesar sobre la conciencia de Leibniz, como una amenaza creciente hacia algo tan valioso ypreciado como lo era la contingencia del mundo creado: la propia *libertad divina*.

III – La irrupción del problema del carácter modal de la tesis de la elección divina de lo óptimo: los argumentos leibnizianos contra la *necesidad absoluta* de la tesis (1678-1686)

Introducción: revocando las bases de la *necessitas eligendi optimum*

Hacia 1678, la tesis de la elección divina de lo óptimo tiene un lugar preciso y vital en la metafísica de Leibniz. Ella constituye el *supuesto* o la *hipótesis* de la cual se sigue, con *necesidad hipotética*, la existencia de la serie de cosas creadas. Esa existencia, dice Leibniz ahora de modo explícito, no puede explicarse sin la intervención de la voluntad divina. Al mismo tiempo, sigue siendo cierto que todas las cosas actuales se resuelven en la *ultima ratio rerum*, y que al poner a Dios se pone la existencia de este mundo. Ello se debe a que la esencia de Dios contiene todos los requisitos suficientes para que se siga de ella, con *necesidad absoluta*, la tendencia de su voluntad hacia aquello que *es* lo óptimo. Por ende, el entendimiento divino contiene todas las *series rerum* posibles, aunque sólo una *sub ratione optima*, sólo una *compatible* con la existencia de Dios.

Ahora bien, este panorama metafísico pronto comienza a transformarse. En un período que puede delimitarse entre 1678 y 1686 (siguiendo la datación de los textos leibnizianos en la edición de la Academia), Leibniz redacta algunos escritos en los que, en el marco de los temas y problemas propios de la orientación teísta de su metafísica (la contingencia, la libertad, la justicia divina, la cuestión del mal), comienza a aparecer una preocupación que hasta entonces apenas había sido insinuada. Tal preocupación reside en determinar expresamente si la decisión de elegir siempre lo óptimo por parte de Dios, que constituye el primero de sus decretos, es *absolutamente necesaria* o *contingente*. Más precisamente, la preocupación que aparece en tales textos es la de probar y confirmar, de manera unívoca, que tal decisión *no es necesaria, sino libre*.

Con esta afirmación, sin embargo, Leibniz modifica sustancialmente su posición de 1677-1678, que declaraba la existencia de una *necessitas eligendi optimum* en Dios. Esa necesidad, como se vio, debía interpretarse en un sentido *absoluto*. Este cambio puede

notarse ya en el escrito titulado *Deus nihil vult sine ratione*, en el cual Leibniz escribe que “la voluntad de Dios no es necesaria, sino libre”.³⁷⁹

En este capítulo se abordará, pues, una etapa del desarrollo del pensamiento leibniziano que resulta especialmente importante para la presente investigación. Se trata de la etapa en que irrumpe, en su metafísica, el planteo del problema referido al carácter modal de la tesis de la elección divina de lo óptimo.

Como se verá, el intento leibniziano por probar la contingencia de la elección divina, en conjunción con otros cambios en su pensamiento, acarreará implicancias cruciales en su filosofía. Su metafísica modal se complejizará notablemente, a partir de su teorización sobre la *noción completa* de las cosas creadas. A pesar del carácter fragmentario, exploratorio y hasta contradictorio de estos escritos, se verá que ellos anticipan problemas y estrategias argumentales que Leibniz adoptaría a partir de 1686, y que perdurarían en su concepción modal. Entre ellas, nada menos que la apelación al *infinito* como *razón última* de la contingencia.

1. El problema modal en torno a la elección divina y el tránsito de la posibilidad a la existencia: ubicación de los textos pertinentes

Los escritos en que Leibniz tematiza el problema de la elección divina de lo mejor son más bien escasos y de poca extensión. Los mismos fueron en su mayoría publicados por primera vez por Grua, en su compilación de 1948. Desde entonces no dejaron de interpelar a investigadores interesados en el abordaje leibniziano de los problemas de la contingencia y de la libertad.³⁸⁰ Medio siglo más tarde, en 1999, la publicación del *Volumen VI Tomo iv* de los escritos filosóficos de Leibniz por parte de la Academia nos ha permitido, a los investigadores de la época actual, contar con una edición de tales escritos que puede considerarse como definitiva. La misma contiene valiosas notas sobre los

³⁷⁹ Cf. A VI, iv, 1389.

³⁸⁰ En efecto, tales escritos son citados o referidos en el artículo de Nicholas Rescher de 1952 sobre la contingencia en la filosofía leibniziana, tanto como en su libro de 1967. Asimismo, constituyen una fuente fundamental para los trabajos de Curley (1972) y de Adams (1977), por citar sólo algunos ejemplos.

contenidos de los textos y los manuscritos originales, así como la datación estimada de los mismos. Es la edición que seguiré aquí, citando también la numeración dada a los escritos.

La sección del mencionado tomo de la Academia destinada a los escritos metafísicos contiene, en un período estimado que va de 1678 a 1686-1687, al menos ocho textos dedicados a temas estrechamente conectados en el pensamiento del filósofo de Hanover, como la necesidad y la contingencia, la teoría de la voluntad, la libertad y la justicia divina (excluyendo, por razones metodológicas, los escritos en los que aparece la teoría del análisis infinito). De esos ocho escritos, al menos cinco abordan, de manera explícita o implícita, la cuestión del carácter modal de la elección divina de lo óptimo. Estos dos aspectos, la pertenencia a una misma época y la compatibilidad temática, son los criterios básicos que permiten seleccionarlos para el análisis en este trabajo.

Siguiendo el orden en que aparecen en la edición de la Academia, así como los títulos, la datación y la numeración asignados en la misma, los textos mencionados son los siguientes:

- I. *De libertate et necessitate*, 1680-1684 (?) (A VI, iv, 1444-1449, n° 271)
- II. *De necessitate et contingencia*, 1680-1684 (?) (A VI, iv, 1449-1450, n° 272)
- III. *De libertate a necessitate in eligendo*, 1680-1684 (?) (A VI, iv, 1450-1455, n° 273)
- IV. *Discours de métaphysique*, comienzo de 1686 (?) (A VI, iv, 1529-1588)
- V. *De libertate, fato, gratia Dei*, 1686-1687 (?) (A VI, iv, 1595-1612, n° 309)

A esta lista habría que agregar las notas y comentarios que escribió sobre las *Disputationes de controversiis christianae fidei* del cardenal jesuita Roberto Bellarmino, a quien Leibniz parece haber leído y atendido en este período, y cuyas ideas parecen haber influenciado su reflexión sobre la libertad de Dios:

- VI. *Aus und zu Bellarmini, Tomi Controversiarum*, 1680-1684 (?) (A VI, iv, 2556-2577, n° 437)

Si bien este último texto pertenece más bien a la sección de escritos teológicos, Leibniz menciona a Bellarmino en el tercero de los textos aquí consignados,³⁸¹ lo que refuerza la hipótesis de su influencia en la temática general de la libertad divina.

De estos seis escritos, el segundo fue publicado por Louis Couturat en 1903 (y no aparece en la edición de Grua).³⁸² Asimismo, el *Discurso de metafísica* fue publicado por primera vez por L. Grotefend en 1846, en su edición de la correspondencia entre Leibniz y Arnauld, aunque fue Henry Lestienne quien encontró el manuscrito original y realizó una edición crítica en base al mismo, en 1907. Los restantes fueron publicados por primera vez por Gaston Grua.

Como se dijo, hay al menos otros tres textos en el mismo período que abordan temas conectados con la elección divina, como la contingencia y la libertad.³⁸³ Por tanto, es necesario formular algunas aclaraciones en torno a los criterios para la selección de los escritos aquí consignados.

La datación de los textos I a III y V ha sido estimada por los editores de la Academia, en base a las marcas de agua del papel de algunos de los manuscritos, en los cuales la prueba se ha podido efectuar.³⁸⁴ También se ha empleado como criterio la identificación de temas o problemas planteados en otros escritos de la misma época. Uno de esos rasgos temáticos que me parecen pertinentes, como lo señala la importante nota introductoria al primero de los textos (n° 271), es la ausencia de toda apelación a la *teoría del análisis infinito*.³⁸⁵ Como se sabe, Leibniz llegó a formular dicha teoría recién en las *Generales inquisitiones* de 1686, y a partir de entonces, no dejó de proclamar la importancia del trascendental descubrimiento. Por ello mismo, considero que el quinto escrito aquí consignado, que lleva el número 309 en la edición de la Academia, debe ser

³⁸¹ Cf. A VI, iv, 1450. Bellarmino también aparece mencionado en un escrito de fines de la década de 1670, el *Diálogo entre un teólogo y un misósofo*. Cf. A VI, iv, 2218, y la traducción de Ezequiel de Olaso, en Olaso 215.

³⁸² Cf. C 405.

³⁸³ Ellos son: *Du franc arbitre* (1678-1680/81 (?), A VI, iv, 1405-1409), *De libertate et gratia* (1680-1684, A VI, iv, 1455-1460) y *De libertate creaturae rationalis* (1686 (?), A VI, iv, 1590-1594).

³⁸⁴ Sobre este punto, cf. A VI, iv, 1444, nota introductoria. La datación del *Discurso de metafísica* puede establecerse a partir del testimonio del propio Leibniz, en la carta del 11 de febrero al Landgrave Ernst de Hesse-Rheinfels (cf. G II, 11). Su composición puede ubicarse en los días previos a dicha carta, en enero-febrero de 1686.

³⁸⁵ Cf. A VI, iv, 1444, nota introductoria.

anterior o cuanto menos contemporáneo a la época de la adopción leibniziana de tal teoría, ya que en el mismo no se encuentra ninguna mención al carácter infinitamente analizable de las proposiciones contingentes como *radix contingentiae*. Por ende, considero improbable que sea un escrito de 1687.

El empleo conjunto de estos dos criterios (la datación brindada por la Academia y el momento de adopción de la teoría del análisis infinito) conduce a situar el período a analizar entre los años 1678 (fecha probable de la redacción del escrito *Deus nihil vult sine ratione*) y 1686. Tal es, *prima facie*, el período en que Leibniz comienza a afirmar, e intenta fundamentar, la contingencia de la tesis de la elección divina de lo óptimo.

La teoría del análisis infinito de las proposiciones contingentes introduce un criterio modal nuevo, que debería incidir en el planteo y el análisis leibniziano del problema *modal* en torno a *T*. Por ello, es preferible excluir los escritos en los que Leibniz ya defiende dicha teoría.

Esta es la razón por la cual considero adecuado excluir, de los textos relevados, el escrito que aparece titulado como *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae atque de libertate et praedeterminatione* en la edición de la Academia (A VI, iv, 1514-1524). El mismo había sido publicado ya por Couturat (C 16-24) y, a pesar de que su datación estimada es de los años 1685-1686, comienza explicando la distinción entre proposiciones necesarias y contingentes en los términos de la teoría del análisis infinito.

De este empleo solidario de los criterios de selección puede inferirse que, en última instancia, lo más relevante en esta distinción analítica de etapas es la detección de *líneas y estrategias argumentales específicas*, y no tanto la datación estricta de cada texto. Por eso, a mi juicio, no es un asunto decisivo determinar si el *De libertate, fato, gratia Dei* fue escrito antes o después de la adopción de la teoría del análisis infinito, porque el texto contiene una estrategia argumental diferente, que señala a la libre voluntad divina como fuente última de un *principium contingentiae*. Sí es relevante, ciertamente, saber que fue escrito en una época cercana a la de los otros textos consignados, porque ello parece confirmar la hipótesis de trabajo aquí asumida, según la cual Leibniz habría considerado necesario explicar, en dicha época, la contingencia de los decretos divinos (entre ellos, el de

elegir lo óptimo) como una razón para defender la contingencia de las cosas creadas y la libertad divina.

Finalmente, es necesario afirmar que los escritos aquí abordados exponen ideas contradictorias entre sí, y en algunos casos presentan claras contradicciones internas. Por ejemplo, puede verse a Leibniz rechazando la posibilidad de una determinación intrínseca de la voluntad, por implicar un regreso infinito en las elecciones, para luego afirmar esa misma posibilidad, contradiciendo las bases de su propio *intelectualismo*. Estas vacilaciones, en mi interpretación, son indicios del carácter *exploratorio* de estas reflexiones.

2. Hacia la metafísica del *Discurso*: el desarrollo de la filosofía leibniziana entre 1678 y 1686

En diciembre de 1676, Leibniz retorna de su prolongado viaje a París y se instala en Hanover. Se inicia entonces una etapa de arduo y progresivo desarrollo de su pensamiento, en la cual, como ha sostenido Donald Rutherford, se encuentran en germen y en expansión los elementos filosóficos que explicarán el arribo a las tesis del *Discurso de metafísica* de 1686.³⁸⁶ La comprensión de este proceso de despliegue y elaboración de ideas no está exenta de dificultades, y no es el objetivo principal de este trabajo. Sí es importante señalar que las diversas áreas temáticas a las que Leibniz se aboca confluyen y se articulan en la elaboración o cristalización de lo que suele considerarse como una suerte de *primera formulación* de su filosofía madura, como la ha denominado Ezequiel de Olaso.³⁸⁷ Esa primera formulación puede verse asomar en varios escritos previos al *Discurso de metafísica*, en los que la reflexión en torno a la naturaleza de la *sustancia* se encuentra ligada tanto a la concepción de la verdad y a los requisitos de *completud* y *unidad real*, en los planos lógico y metafísico, como a la recusación de la extensión en tanto atributo esencial de los cuerpos y al problema del continuo, en los planos físico y matemático.

³⁸⁶ Cf. Rutherford 1995, pp. 99-100.

³⁸⁷ Cf. de Olaso 257 y ss.

A su vuelta de París, Leibniz trae consigo un notable progreso intelectual. Es un matemático mucho más docto, que incluso ha llegado a elaborar, en 1675, su *cálculo diferencial* o *infinitesimal*. El mismo tendría una enorme gravitación en su concepción modal, a través de la teoría del análisis infinito de 1686. Ya en Hanover, sus estudios físicos sobre las leyes del movimiento lo conducen a establecer, en 1678, las bases de una nueva física, centrada en la redefinición del concepto de *fuera* (*vis*) como noción clave para la comprensión de la naturaleza de los cuerpos.³⁸⁸ Inspirado seguramente en esta nueva concepción, hacia 1679 rehabilita las *formas sustanciales*, como correlato metafísico de las fuerzas del mundo físico.³⁸⁹

Pero la reflexión sobre la noción de *sustancia*, en estos años, también se vio influenciada por los numerosos trabajos en los que Leibniz intentó retomar su proyecto de juventud, orientado a la elaboración de una nueva lógica. Como puede verse en el escrito titulado *La vraie méthode*, de 1677, tal proyecto requería el desarrollo de un sistema de signos (una *característica*) que fuera capaz de representar todos nuestros pensamientos como nociones complejas compuestas de nociones simples. Ello permitiría resolver todas las investigaciones, en todas las materias o áreas del saber, por medio de “una especie de cálculo”, como se hace en las matemáticas.³⁹⁰ Ahora bien, la consumación de este proyecto suponía la posibilidad de arribar a las *nociones simples*, aun cuando su enumeración completa fuese una tarea irrealizable (por haber una cantidad infinita de tales nociones). Leibniz intentaría, a lo largo de este período (en especial a partir de 1680), hacer el catálogo de algunas de esas nociones, en una reflexión que lo conduciría al terreno de los conceptos metafísicos. Por ello, varios escritos de esta etapa tienen la forma de tablas de definiciones, en las cuales Leibniz intenta elucidar las nociones de los conceptos últimos, las categorías ontológicas fundamentales.³⁹¹ Como ha señalado Rutherford, estos textos abrevan en las fuentes inspiradoras del proyecto de la *característica universal*, vinculadas a las figuras de Ramus, Lulio, y a la influencia de ambos en el pensamiento germano de comienzos del

³⁸⁸ Sobre este punto, cf. Fichant 1999, quien reconstruye los antecedentes y los argumentos del escrito leibniziano *De corporum concursu*, de enero-febrero de 1678. Fichant revela que dicha obra constituye la verdadera “acta de nacimiento de la dinámica leibniziana”.

³⁸⁹ Cf. Adams 1994, pp. 311-313 y 240.

³⁹⁰ Cf. A VI, iv, 6. También, A VI, iv, 122-123.

³⁹¹ Cf. *Enumeratio terminorum simpliciorum* (A VI, iv, 388 y ss.); *De notionibus omnia quae cogitamus continentibus* (A VI, iv, 398 y ss.); *Definitiones* (A VI, iv, 406 y ss.); *Notationes generales* (A VI, iv, 550 y ss.).

siglo XVII. En tal sentido, entrañan una suerte de “retroceso” a una generación filosófica anterior a la de los mecanicistas modernos.³⁹² Sin embargo, en ellos se encuentran los primeros esbozos de una *metafísica de la sustancia* expresamente formulada en base al requisito de la *completud* de la *notio*, y que habría de plasmarse en la *teoría de la sustancia basada en la noción completa*.

Conviene ahora señalar algunos aspectos de esta evolución de la metafísica leibniziana que serían especialmente influyentes en su reflexión modal y en el tratamiento de la elección divina.

2.1. La *exigentia existentiae* de los posibles y el *principio de la perfección* como fundamento de las verdades contingentes

Ya en el período de París, Leibniz había realzado la importancia del principio que establecía la razón suficiente de la existencia de las cosas actuales, relegando a los otros *posibles*. Ese principio sostenía que existen aquellas cosas que contienen mayor cantidad de esencia. En 1676, Leibniz afirmaba que dicho principio se sigue del hecho que no habría ninguna razón para *elegir* algo y *excluir* otras cosas (posibles), si no fuese por el criterio de la mayor cantidad de esencia.³⁹³ Y eso resultaba, en su metafísica de 1677, equivalente a la mayor perfección. En este sentido, la explicación de la actualización de esta *series rerum* presuponía la existencia de un Dios personal, que elige la creación de un mundo a partir de la ponderación de la perfección de los posibles.

Estos presupuestos pueden quedar soslayados en algunas formulaciones leibnizianas, en especial en aquella que empieza a sostener hacia fines de los años setenta, y que consagrará el lema “*omne possibile exigit existere*”.³⁹⁴ Leibniz comienza a formular esta doctrina en sus *Elementa verae pietatis* de 1677-1678, donde habla de una *propensión* de los posibles *a existir* (“*ad existendum propensionem*”). Tal propensión constituye, según dice, la razón por la cual existe algo más bien que nada. A partir de 1679, en su *Diálogo*

³⁹² Cf. Rutherford 1995, pp. 99-100.

³⁹³ Cf. A VI, iii, 472.

³⁹⁴ Cf. A VI, iv, 1442-1443, probablemente de 1680.

entre Teófilo y Polidoro, Leibniz introduce la expresión “*pretensión a la existencia*” para caracterizar a esa tendencia de los posibles,³⁹⁵ y habla del “combate” que se daría entre estos, si estuviesen dotados de algún *poder*.³⁹⁶ Hacia 1680, Leibniz ya habla de una “*essentiae exigentia*”.³⁹⁷

Como han notado otros autores, la teoría según la cual todas las esencias poseen una “*exigentia ad existentiam*” genera diversos interrogantes, y puede conducir a interpretar que habría en Leibniz una *explicación metafísica de la creación*, como resultado cuasi-mecánico de una suerte de “lucha” entre los posibles por llegar a la existencia, donde cada mundo posible tiene una *tendencia a existir* proporcional a su grado de perfección. La lectura más aceptada, sin embargo, es la que considera esta explicación metafísica como complementaria respecto de una *explicación teológica*: la *exigentia* de los posibles no es más que su grado de perfección (su cantidad de esencia), con el cual subsisten en el entendimiento divino y se presentan como candidatos para la elección de Dios.³⁹⁸ El propio Leibniz lo aclara expresamente en el *Diálogo entre Teófilo y Polidoro*, sosteniendo que el combate entre los posibles tendría lugar si estuviesen provistos de algún poder, pero que, como no tienen existencia, no poseen poder alguno. Por ello es necesario buscar la causa de su existencia en un ser cuya existencia esté ya asegurada y sea necesaria por sí misma. Y ese ser, dice Leibniz, elegirá siguiendo los grados de perfección que se encuentren en las ideas, o siguiendo la “pretensión de existencia” que estas puedan tener.³⁹⁹

Asimismo, en las *Notationes generales* de 1683-1685, Leibniz escribe:

“Toda esencia o realidad exige la existencia [*exigit existentiam*], del mismo modo como todo esfuerzo exige el movimiento o el efecto, si es que nada lo impide. Y todo posible no sólo envuelve la posibilidad, sino también el esfuerzo de existir en acto [*conatum actu existendi*], no porque tengan esfuerzo [*conatum*] las cosas que no existen, sino porque así lo reclaman las ideas de las esencias existentes en acto en Dios. Porque

³⁹⁵ Cf. A VI, iv, 2232 (17).

³⁹⁶ Cf. A VI, iv, 2231-2233.

³⁹⁷ A VI, iv, 1443 (23).

³⁹⁸ Cf. Hostler 1973, pp. 282-283; también Poser 1969, p. 63; Jalabert 1971, p. 190.

³⁹⁹ Cf. A VI, iv, 2232.

Dios libremente decretó elegir aquello que es lo más perfecto. [...] De aquí se sigue que las esencias de las cosas dependen de la naturaleza divina, mientras que las existencias dependen de la voluntad divina; y no pueden, por ende, obtener la existencia por una fuerza propia, sino por un decreto de Dios.” [A VI, iv, 557]

Esta interpretación señala a la tesis de la elección divina de lo mejor como *razón* de la existencia de lo más perfecto. Así puede verse en este fragmento, donde Leibniz formula dicha tesis en el contexto de la doctrina de la *exigentia ad existentiam*. Esto pone de manifiesto la importancia del problema del carácter modal de *T*.

Una interpretación concordante, según creo, con la aquí formulada, es la que ha propuesto Paul Rateau. Según este autor, el término “*pretensión*” tiene una connotación jurídica: la *pretensión a la existencia* de los posibles sería equivalente a la reivindicación de un derecho ante Dios, por parte de los mismos posibles. Tal reivindicación cuasi-jurídica invocaría la intervención de Dios no sólo a los fines de existir, sino también, a los fines de privilegiar la *ley* propia de cada mónada por sobre el derecho de las demás. Esta interpretación jurídica permitiría, según Rateau, volver comprensible la idea de un *conatus* carente de *poder*, en tanto inherente a entidades meramente posibles.⁴⁰⁰

Hacia 1680, el principio según el cual existe el más perfecto de los posibles, fundado en esta concepción metafísico-teológica, parece cobrar un lugar central, ya que es invocado para establecer una distinción crucial en la metafísica modal leibniziana: aquella entre las *verdades necesarias* y las *verdades contingentes*. Leibniz siempre tuvo la aspiración de encontrar *dos principios fundamentales*, que pudieran dar cuenta de todas las cosas y de todos nuestros conocimientos de manera diferenciada, distinguiendo los órdenes de las esencias y de las existencias, lo necesario y lo contingente, o también, las verdades de razón y las verdades de hecho. En el período aquí abordado, Leibniz empieza a afirmar que esos principios son: i) el *principio de contradicción*, y ii) el principio de la existencia de lo más perfecto.

⁴⁰⁰ Cf. Rateau 2008, pp. 220-222.

En un texto redactado entre 1678 y 1681, Leibniz dice que el “Principio intelectual de la existencia de las cosas” es la proposición “Entre muchos posibles incompatibles existe el más perfecto”.⁴⁰¹ Asimismo, en *De libertate et necessitate* (el primero de los textos consignados en la sección anterior), Leibniz afirma:

“Dos son las proposiciones primarias, la una dice: *cuanto implica contradicción es falso*, y la otra: *aquello que es más perfecto, esto es, que tiene mayor razón de ser, es verdadero*. Sobre la primera se fundamentan todas las verdades metafísicas absolutamente necesarias cuales son las de la lógica, la aritmética, la geometría y similares, cupiendo siempre demostrar a quienes las nieguen que lo contrario implica contradicción. Sobre la segunda descansan todas las verdades de naturaleza contingente y que sólo son necesarias bajo la hipótesis de la voluntad divina o de algún otro.” [Roldán 6/A VI, iv, 1445]

Encima del primero de los principios, Leibniz escribió: “principio de lo necesario”; a su vez, encima del segundo, escribió: “principio de lo contingente”. Es importante destacar que, en este fragmento, el mismo Leibniz reconoce que el principio de la existencia de lo más perfecto *se funda en* la voluntad divina, o en la verdad de la tesis que afirma que Dios elige lo mejor:

“Así pues, habremos de admitir como posible todo cuanto incluya cierto grado de perfección, acaeciendo aquel posible más perfecto que su opuesto no en virtud de su naturaleza, sino merced al decreto divino de producir en general lo más perfecto.” [Roldán 8/A VI, iv, 1446]

En la lectura que intento elaborar, debe cuidarse de restituir permanentemente el marco de la metafísica teísta leibniziana para la comprensión de sus principios, porque él

⁴⁰¹ A VI, iv, 1395.

mismo no habría admitido una interpretación diferente. Como se vio en el capítulo anterior, Leibniz considera inconcebible la idea de *querer* separada de la consideración de lo mejor o de lo armonioso, y considera inadmisibles toda explicación de la existencia de las cosas finitas que no presuponga la intervención de la voluntad divina.

Leibniz denomina al *principium contingentium* que presenta en este escrito como “principio de la perfección”:

“De este modo, todas las verdades relativas a los posibles o esencias, así como a la imposibilidad y a la necesidad o imposibilidad de lo opuesto, se basan en el principio de contradicción; en tanto que todas las verdades relativas a los contingentes, a la existencia de las cosas, se basan en el principio de la perfección.” [Roldán 6/A VI, iv, 1445]

Este *principio de la perfección* es un legado del cuadro metafísico delineado en los años setenta, en el cual resultaba incuestionable la *necesidad* de elegir lo mejor en Dios. De otro modo, la mayor perfección sería, por sí sola, la razón de la existencia de este mundo, y no sería necesaria la intervención de la voluntad de Dios en la creación. Por ello, el *principio de la perfección* acompaña, en los escritos de entre 1679 y 1689, a lo que Leibniz denominaría ulteriormente como el *principio de lo mejor*, y que se expresa en la tesis de la elección divina de lo óptimo. No es casual, entonces, que Leibniz mismo haya tendido, en este período, a hacer de esta última el verdadero principio de las existencias contingentes.

2.2. La teoría de la verdad como inclusión conceptual

Uno de los pasos cruciales en la evolución del pensamiento leibniziano de este período es la extensión del principio escolástico *praedicatum inest subjecto* a todas las proposiciones verdaderas, realizada hacia 1679, en el marco de sus esfuerzos por formular un cálculo lógico. Leibniz pasa a definir a la *propositio vera* como aquella que es conocida *per se*, o bien puede ser demostrada a partir de sus notas. A su vez, la proposición conocida

per se es aquella en la cual es manifiesto que el predicado está contenido en el sujeto, o el consecuente en el antecedente. De este modo, Leibniz arriba a una concepción de la verdad en la que toda proposición verdadera es, o bien un enunciado analítico evidente, o bien una proposición demostrable por una *resolutio* de los términos “*in aequipollentes*”.⁴⁰² En este sentido, toda proposición verdadera tiene la forma “*a est a*”, o también “*ac est a*”, donde “*a*” y “*c*” son términos que expresan nociones.⁴⁰³

Mucho se ha debatido en torno a los interrogantes que plantea esta teoría, entre los que se encuentran los siguientes: i) ¿qué razones llevaron a Leibniz a adoptarla (poco antes de iniciar la década de 1680)?; ii) ¿qué razones, a su vez, lo llevaron a relegarla progresivamente en el período de desarrollo de su metafísica de madurez?; iii) ¿cuál es, en definitiva, la relación que Leibniz concebía entre esta teoría y el PRS? Se ha sostenido que Leibniz la habría formulado motivado por su previa y perdurable adhesión al PRS.⁴⁰⁴ También se ha sostenido una opinión más bien contraria, según la cual el filósofo habría adherido a dicha teoría porque ella permitía inferir, como consecuencia, el PRS.⁴⁰⁵ Incluso se ha afirmado que su adopción estaría en estrecha vinculación con el propósito de formular la *teoría de la sustancia basada en la noción completa*.⁴⁰⁶ En efecto, una buena razón para incorporar la teoría podría ser la necesidad de distinguir las acciones de las criaturas respecto de las de Dios, apelando a la *noción completa* de la sustancia individual, tal como se expone en el párrafo 8 del *Discurso de metafísica*. No es mi intención saldar estas divergencias tan fructíferas, sino simplemente señalar algunas implicancias de esta concepción en el terreno modal.

A partir de la reanudación de sus trabajos sobre la *lengua universal* y la *característica*, Leibniz redirige su análisis del ámbito de *los hechos* hacia el plano de las

⁴⁰² Cf. A VI, iv 135, un texto sobre los postulados de la Enciclopedia de fines de 1678, seguramente una de sus primeras formulaciones; también A VI, iv, 197, de abril de 1679.

⁴⁰³ Cf. A VI, iv, 120, *De característica lógica* (1678-1681).

⁴⁰⁴ Adams ha sostenido esta opinión, argumentando que una relación de *inclusión conceptual* seguramente entrañaba, a los ojos de Leibniz, una buena *razón* para probar una verdad. Cf. Adams 1994, pp. 67-71.

⁴⁰⁵ Cf. Mondadori 1973. La obra de Saame sobre el PRS parece coincidir, de algún modo, con esta visión, al sostener que el principio originario de razón se formula del mismo modo que el principio de inclusión conceptual: “*omne praedicatum inest subjecto*”. Cf. Saame 1987.

⁴⁰⁶ Cf. Mercer & Sleight 1995, pp. 109-111.

proposiciones.⁴⁰⁷ Ahora bien, Leibniz concibe a la *proposición* como un *término complejo*, y al *término* en general como una *noción*.⁴⁰⁸ Para él, los enunciados expresan nociones complejas, de modo que la verdad de “aquello que es dicho” depende de las relaciones entre las nociones o esencias. Leibniz esboza, en esta época, todo un análisis semiótico destinado, entre otras cosas, a distinguir cuáles son los *términos* del lenguaje que son significativos, esto es, que expresan *nociones*. Sólo estos últimos, a los que llamaré “*integrales*”,⁴⁰⁹ pueden ser sujeto o predicado de un enunciado sin que sea necesario adjuntarles algún otro término. Desde estas coordenadas teóricas, según sostiene Ian Hacking, la *teoría leibniziana de la verdad* requiere una comprensión en dos niveles: el de las nociones y el de los enunciados que las expresan. De acuerdo a este autor, las *condiciones de verdad* que deben darse para que un enunciado (de hecho) sea verdadero son dos: i) que el término que es sujeto en el enunciado *denote* o designe a un individuo actual, no meramente posible, y ii) que la noción expresada por el predicado esté incluida en la noción expresada por el sujeto.⁴¹⁰

La concepción leibniziana de la verdad presenta, ciertamente, una complejidad que no puede ser explicada de modo exhaustivo por este esquema interpretativo. Por ejemplo, la primera condición formulada por Hacking sólo alcanza a las *verdades de hecho* o a las proposiciones contingentes, y excluye a las *verdades eternas* o *de razón* (en tanto constituyen predicaciones *esenciales* carentes de contenido *existencial*). Lo que interesa destacar aquí es lo que establece la segunda condición, según la cual un enunciado sólo puede ser verdadero si expresa correctamente las *relaciones de inclusión* entre nociones. Esto acarrea una consecuencia que plantea problemas en el análisis de las proposiciones modales. Leibniz parece aceptar, al menos en los años previos a 1686, que toda proposición verdadera

a) es reductible por resolución a una proposición idéntica, lo que significa que

⁴⁰⁷ Cf. Piro 2008, p. 464, en relación a la interpretación leibniziana del PRS en los años setenta y en los años ochenta.

⁴⁰⁸ “Por *término* no entiendo el nombre sino el concepto, esto es, aquello que es significado por el nombre [...] y que es llamado noción, idea”, A VI, iv, 288. Cf. Hacking 1982, p. 186, Rutherford 1995, p. 106.

⁴⁰⁹ Así denomina a los términos *categoremáticos* en las *Generales inquisitiones* de 1686, cf. A VI, iv, 740-741.

⁴¹⁰ Cf. Hacking 1982, p. 188. Como señala este autor, la teoría leibniziana de la verdad sería una *teoría de la persunción* (en los términos de Geach y Strawson), en tanto que, dada una oración como “Pedro niega”, se presupone que el sujeto de la misma denota (es decir, que hay un individuo que es Pedro).

b) puede ser probada *a priori*.⁴¹¹

Esto vale también para las proposiciones contingentes. Surge entonces el problema de cómo distinguir a tales proposiciones respecto de las necesarias, ya que en ambos casos, la noción del predicado está igualmente incluida en la noción del sujeto, y la proposición resulta igualmente *demostrable* o resoluble. En este punto, Leibniz parece haber buscado en ciertas *clases de predicados* un criterio para diferenciar ambas clases de proposiciones. Así, la adición del concepto de *tiempo* sería un índice del carácter contingente, ya que en las proposiciones con predicados temporales el verbo cópula “*est*” no se aplicaría de manera absoluta, sino de manera relativa al *ahora* (“*nunc*”).⁴¹² Otra respuesta que se puede encontrar en sus escritos del período es que las proposiciones contingentes son aquellas que se refieren a las cosas existentes, y en las cuales está incluida la noción de *existencia*, aunque no de modo necesario.⁴¹³ De hecho, Leibniz sugerirá, en las *Generales inquisitiones*, que las proposiciones contingentes son aquellas en las cuales la resolución de las nociones, continuada al infinito, conduce a determinar si serán admitidas a la existencia.⁴¹⁴

Este problema viene de la mano de otro. Con su nueva teoría de la verdad, Leibniz ha introducido todos los predicados de una proposición verdadera en la noción del sujeto. Por tanto, la misma pregunta se traslada al plano de las ideas o nociones de las cosas: ¿de qué modo se pueden diferenciar las notas que pertenecen *esencialmente* a una noción de aquellas que le pertenecen sólo *accidentalmente*? Ambas clases de notas o predicados están igualmente incluidas en la respectiva noción. Para resolver esta dificultad, Leibniz deberá formular una distinción entre *clases de nociones* que constituirá, a mi juicio, una estrategia fundamental para la justificación de la contingencia: aquella entre *nociones de especies* (o *esencias*) y *nociones de sustancias individuales*. La misma se encuentra en *De libertate, fato, gratia Dei* (n° 309), en el marco de una vía alternativa para resguardar la contingencia de las cosas creadas.

⁴¹¹ Cf. A VI, iv, 1395. Cf. también Sleight 1982, p. 211.

⁴¹² Cf. A VI, iv, 1441.

⁴¹³ Cf. A VI, iv, 1445, 1452.

⁴¹⁴ Cf. A VI, vi, 761 (20-29).

De este modo, los problemas o desafíos modales que emergen en la metafísica leibniziana vinculados a la *teoría de la verdad como inclusión conceptual*, encuentran su vía de resolución en estrecha conexión con la nueva teoría de la sustancia, que se va delineando en los escritos de este período.

2.3. La teoría de la sustancia basada en la noción completa

A partir de los escritos pos-parisinos sobre las categorías ontológicas, se verifica una profundización en la formulación de la *metafísica de la sustancia* de Leibniz. Esto puede verse, ante todo, en su distinción de las categorías opuestas *abstractum / concretum*.

En un escrito titulado *Enumeratio terminorum simpliciorum*, Leibniz sostiene que todo término es (designa), o bien un *subjectum* o *Rem*, o bien un *attributum* o *Rei Modum*.⁴¹⁵ Desde estas coordenadas teóricas, los términos abstractos como “sabiduría”, “justicia”, sólo pueden significar algo real o verdadero si se los interpreta con relación a un *sujeto*, esto es, como *modos* o *atributos* de un sujeto. En otro escrito titulado *De abstractis*, cuya datación es ubicada entre 1683 y 1688, Leibniz formula precisamente esta interpretación. Allí escribe:

“La sabiduría es: *este*⁴¹⁶ *es sabio* en la medida en que es sabio. La justicia es: *este*⁴¹⁷ *es justo* en la medida en que es justo. Por ende, aunque *ser sabio* sea *ser justo*, sin embargo la sabiduría no es la justicia.” [A VI, iv, 573]

En las *Generales inquisitiones* Leibniz dirá que este es precisamente el modo en que se originan los términos abstractos.⁴¹⁸ Se trata de términos que carecen de un *subjectum*, pero que se originan a partir de términos que sí implican un sujeto. Por ello Leibniz

⁴¹⁵ Cf. A VI, iv, 388.

⁴¹⁶ En griego en el original.

⁴¹⁷ *Idem*.

⁴¹⁸ Cf. A VI, iv, 777-779, §§ 137-143.

considera que el cálculo puede dejarlos de lado.⁴¹⁹ Los correlatos *cum subjecto* de los términos abstractos son los *atributos* (“sabio”, “justo”), términos que caen dentro de la categoría de los *concreta*. Tales términos designan algo real, en tanto *modificación* o *afección* de un *subjectum* (es decir, de una *res*). Más aun, Leibniz afirma que los *supposita* son conocidos a través de sus *attributa*, entre los cuales se encuentran nada menos que los *prima possibilia*, cuya enumeración nos daría el *alfabeto de los pensamientos humanos*.⁴²⁰

La lectura ontológica que surge de este análisis categorial es que sólo hay *concretos*, sólo hay entidades singulares con sus respectivos atributos. En su división de categorías, Leibniz reserva la noción de *suppositum* o sujeto último de toda predicación a los entes concretos *substantivos*,⁴²¹ que no necesitan de otro sujeto. En último análisis, tales entes sólo pueden ser las *sustancias singulares*, o bien los *agregados* de tales sustancias (los *fenómenos reales*). Y el rasgo distintivo de una *substantia singularis* es el de ser un *ens completum*, que para Leibniz será aquel cuya noción contenga *todos* los predicados del mismo sujeto.⁴²²

Así pues, si lo real concreto sólo puede ser la sustancia, el conocimiento divino de la totalidad de los *eventos* debe reducirse, en definitiva, al conocimiento de la serie de *afecciones* o *modificaciones* de cada sustancia individual. Hacia 1677, Leibniz ya estaba en posesión de una concepción de las ideas de los individuos *in mente Dei* en las cuales estaban incluidas las circunstancias accidentales, las decisiones libres y los decretos divinos implicados en ellas. Esto permitía que Dios pudiera *dar razón* de los futuros contingentes.⁴²³ Tales ideas serían, en la década siguiente, los *conceptos completos* de las sustancias individuales.

⁴¹⁹ Cf. A VI, iv, 574.

⁴²⁰ A VI, iv, 560.

⁴²¹ Leibniz explica que un término que designa a un *Ens concretum* puede ser *substantivum*, si refiere inmediatamente a un sujeto con su predicado (pone el ejemplo del término latino “amator”), o bien *adjectivum*, si sólo refiere de manera implícita a un sujeto a través de su predicado (aquí el ejemplo es “amans”). Cf. A VI, iv, 559.

⁴²² Sobre este punto, cf. la reconstrucción de Rutherford (*Ibid.*, pp. 105-111). Es importante señalar que, además del requisito de *completud*, Leibniz atribuye a la noción de sustancia el requisito de *unidad real* (A VI, iv, 559).

⁴²³ Cf. el escrito titulado *Scientia media*, A VI, iv, 1373-1374. Cf. también Pasini 2012.

Como afirma Piro, la *noción completa* ofrecía a Leibniz el tipo de “espacio lógico” que necesitaba, tanto para asegurar la identidad individual de cada sustancia como para contener todas las *condiciones* que resultaban necesarias para permitir la deducción de las verdades contingentes (decretos divinos sobre leyes naturales, condiciones de hecho y disposiciones interiores).⁴²⁴ No es casual que su adopción, además de proveer una *noción del sujeto* a las proposiciones contingentes, implicara para Leibniz la tesis según la cual cada sustancia expresa el universo entero del cual forma parte. Sin embargo, tal concepción de la sustancia resquebrajaba la correlación, presupuesta en la *Confessio philosophi*, entre *noción* (o *idea*) y *esencia*. Desde su juventud, y en estrecha conexión con el PRS, Leibniz aceptaba que las cosas existentes derivaban o resultaban a partir de las *formas simples*, los atributos divinos, a pesar de lo cual no se identificaban con la esencia divina, sino que eran más bien análogas a las *propiedades* fundadas en dicha esencia.⁴²⁵ Ahora bien, la postulación de una *noción completa* para cada sustancia obligaría a Leibniz a trazar la distinción entre predicados esenciales y no esenciales dentro del conjunto de los predicados que tienen un rasgo central en común: son todos *intrínsecos* a cada ser individual, en tanto pertenecen a su *noción completa*.

Dicha tarea tiene una clara dimensión modal, ya que exige a Leibniz diferenciar predicados necesarios y contingentes a una noción. Este es uno de los problemas que ya se plantean en los escritos aquí abordados, en especial en *De libertate, fato, gratia Dei*, y al cual Leibniz se dedicará especialmente en el *Discurso de metafísica* y en la correspondencia con Arnauld.

3. El planteo del problema del carácter modal de la elección divina de lo óptimo en los escritos leibnizianos

3.1. El problema en torno a la libertad de Dios

En el primero de los escritos aquí seleccionados, *De libertate et necessitate* (n° 271), el problema del carácter modal de la elección divina de lo óptimo aparece justamente

⁴²⁴ Cf. Piro 2008, p. 472.

⁴²⁵ Cf. A VI, iii, 518, 514.

en el contexto de una distinción entre los actos *libres* de Dios respecto de los *necesarios*. Primero, Leibniz reitera su adhesión a la teoría de las modalidades *per se*, que operará como premisa de la distinción en cuestión:

“Ante todo, asumo tal noción de Posibilidad y de Necesidad, que serán posibles aquellas cosas que no son necesarias, o incluso que no existen efectivamente. De lo cual se sigue que la razón que hace que exista una cosa en lugar de otra no conlleva necesidad; por tanto, se sigue también que la razón que hace que la mente libre elija siempre una cosa en lugar de otra (sea que proceda de la perfección de la cosa, como en Dios, sea de nuestra imperfección) no suprime nuestra libertad.” [A VI, iv, 1445-1446]

Este pasaje revela la importancia que tendrá la existencia de alternativas posibles en el análisis leibniziano de la elección divina. A continuación, Leibniz dice:

“A partir de esto se pone de manifiesto, pues, en qué se distinguen las acciones libres de Dios de las necesarias. Así, es necesario que Dios se ame a sí mismo, porque es demostrable a partir de la definición de Dios. Pero que Dios haga lo que es más perfecto, no puede ser demostrado, porque lo contrario no implica contradicción. Si así no fuera, lo contrario no sería posible, lo cual va contra la hipótesis. Esto tiene su origen en la noción de existencia, puesto que sólo existe lo más perfecto.” [A VI, iv, 1446]

En este pasaje, Leibniz afirma que la decisión divina de obrar del modo más perfecto no puede ser demostrada, y ello implica que no constituye un acto *necesario* de Dios. Leibniz sugiere que si tal elección fuese *demostrable* a partir de la definición de “Dios”, sería necesaria, pues eso sucede con el amor de Dios por sí mismo. Este criterio es importante, porque es el que conducía, en el capítulo anterior, a la consideración de la tesis de la elección divina como *absolutamente necesaria*.

Hay un problema de ambigüedad importante en este fragmento, que se encuentra en la frase “lo contrario no implica contradicción”. Aquí, “lo contrario” puede referirse a dos cosas distintas: i) a *la elección divina de lo óptimo*, o bien ii) al *objeto* de tal elección. La oración que sigue aclara que Leibniz se refiere al *objeto*. En efecto, lo que “va contra la hipótesis” es que lo contrario de *lo que Dios elige* no sea *posible*, porque la hipótesis no es otra que la definición misma de lo *posible*, según la cual las cosas que no existen efectivamente siguen siendo posibles (mientras no sean contradictorias). Sin embargo, esta aclaración genera un problema: si lo que Leibniz pretende es sostener que no es demostrable el *hecho* de que Dios elija lo mejor (siempre que elige), entonces la expresión “lo contrario” debería referir a la negación de la proposición “Dios elige lo mejor”, más bien que al *objeto* eventual de la elección divina.

La siguiente formulación del problema en torno al carácter modal de la primera elección de Dios es más escueta. En *De necessitate et contingentia* (nº 272), Leibniz dice:

“Si todas las proposiciones, incluso las contingentes, se resuelven en proposiciones idénticas, ¿no son acaso todas necesarias? Respondo que no absolutamente, puesto que, aun cuando sea cierto que vaya a existir lo que es más perfecto, no obstante, lo menos perfecto es posible. En las proposiciones de hecho está implicada la existencia. Ahora bien, la noción de existencia es tal que será existente un estado del universo que agrade a Dios. Pero lo que es más perfecto agrada libremente a Dios. Por ello precisamente está implicada una acción libre. Y no puede darse ninguna razón de esa misma acción libre.” [A VI, iv, 1449]

En esta formulación entra en juego la teoría leibniziana de la verdad. Leibniz intenta probar que, aun cuando el predicado esté siempre incluido en el sujeto, no es *absolutamente necesario* que la existencia se predique del mundo posible más perfecto. Y para ello ofrece tres razones, que para él forman parte de una misma explicación:

- 1) los mundos menos perfectos siguen siendo *posibles*;

- 2) lo más perfecto agrada *libremente* a Dios;
- 3) *no se puede dar razón* de una acción libre.

Sin duda, el punto más problemático es el tercero. Pero lo que aquí interesa destacar es que, aun habiendo partido del problema de la concepción analítica de la verdad, lo que aparece en la fundamentación leibniziana es la oposición entre *libertad* y *necesidad*. Más precisamente, en la recusación del carácter necesario de la elección divina, Leibniz esgrime como argumento *la libertad* con la cual Dios se determina a obrar o elegir.

Este rasgo aparece de manera palmaria en la que constituye, a mi juicio, la formulación más acabada del problema. La misma se encuentra en *De libertate a necessitate in eligendo* (n° 273). Allí Leibniz plantea:

“El primer principio acerca de las existencias es esta proposición: *Dios quiere elegir lo más perfecto*. Esta proposición no puede ser demostrada, es la primera de las proposiciones de hecho, o el origen de toda existencia contingente. Es por completo lo mismo decir “*Dios es libre*” que decir “*Esta proposición es un principio indemostrable*”. Puesto que, si se pudiera dar razón de este primer decreto divino, por eso mismo Dios no lo habría decretado libremente.” [A VI, iv, 1454]

Si bien la apelación a los posibles no actualizados aparece en el texto, no aparece en esta formulación, en la cual Leibniz sólo recurre a la ausencia de toda razón como garantía de la libertad divina en la elección. En efecto, el fragmento continúa de este modo:

“Por tanto, digo que esta proposición puede ser comparada con las idénticas. Pues, así como esta proposición: “*A es A*”, o “*Una cosa es igual a sí misma*”, no puede ser demostrada, lo mismo ocurre con esta: “*Dios quiere lo más perfecto*”. Esta proposición es el origen del tránsito de la posibilidad a la existencia de las criaturas. Pero preguntará si lo contrario implica contradicción, esto es, que Dios elija aquello que no es lo más perfecto.

Digo que no implica contradicción, sino una vez puesta la voluntad de Dios.” [A VI, iv, 1454]

Este pasaje contiene una aclaración de vital importancia, que permite diferenciar al *De libertate a necessitate in eligendo* respecto de los escritos I, II y IV seleccionados en la primera sección de este capítulo. En efecto, aquí Leibniz sostiene que “lo contrario” a la tesis “*Dios quiere lo más perfecto*”, cuya *consistencia* o *contradictoriedad* debe analizarse, es “que Dios elija aquello que no es lo más perfecto”. En otras palabras, la posibilidad de *lo contrario* no se refiere al *objeto* de la elección divina, sino más bien, a *la elección* divina misma. Lo que debe analizarse es si acaso es *posible* (esto es, *no-contradictorio*) que Dios elija lo menos perfecto (en alguna situación de elección).

Leibniz tematiza aquí la *proposición* “*Deus vult perfectissimum*”, o también, “*Deus vult eligere perfectissimum*”. De ella afirma que:

- 1) no puede ser demostrada;
- 2) es la primera de las proposiciones de hecho;
- 3) es el origen de toda existencia contingente, o también, el origen del tránsito de la posibilidad a la existencia;
- 4) *si se pudiera dar razón de ella, entonces Dios no habría decidido libremente elegir lo mejor.*

Los puntos 2) y 3) afirman, según creo, no sólo el carácter contingente de la proposición en cuestión, sino también, que la proposición que la expresa constituye, en definitiva, el *primer principio de las verdades contingentes*. Esto significa que todos los enunciados verdaderos relativos a las cosas existentes tienen su *razón* en aquella proposición, y que se siguen como *consecuencia necesaria* de la misma.⁴²⁶

El punto 4) es el que señala la principal preocupación de Leibniz, tal como puede rastrearse desde los escritos de 1677, en los que trataba de compatibilizar la libertad con la necesidad de elegir lo óptimo en Dios. Aquí, Leibniz formula un condicional cuyo

⁴²⁶ Cf. A VI, iv, 1453 (14-15).

consecuente es, en un marco metafísico teísta, inadmisibile. Por tanto, rechaza de plano el antecedente. En esta formulación del problema se consagra la *disyunción excluyente* entre ambos términos. La defensa de la libertad divina requiere ahora no sólo la ausencia de *coacción*, sino también, la ausencia de *necesidad*.⁴²⁷

En el *Discurso de metafísica*, Leibniz no ofrece una formulación del problema modal en torno a la tesis de la elección divina. Sin embargo, al igual que en el texto precedente, ella es postulada como el fundamento del cual dependen las verdades contingentes. Leibniz la presenta expresamente como una verdad cierta e infalible, pero no necesaria. Así puede verse cuando la compara con la proposición (contingente) que afirma que César habría de ser dictador de Roma, proposición en la cual la *conexión* o *consecución* entre el predicado y el sujeto es sólo necesaria *ex hypothesi*:

“Más o menos como es razonable y seguro que Dios hará siempre lo mejor aunque lo que es menos perfecto no implica contradicción.” [de Olaso 294 / G IV, 438]

A continuación, Leibniz insiste:

“En efecto, se podría descubrir que la demostración de este predicado de César no es tan absoluta como las demostraciones de los números o de la geometría sino que supone el curso de las cosas que Dios ha elegido libremente y se funda en el primer decreto libre de Dios, que indica hacer siempre lo más perfecto [...]” [de Olaso 294 / G IV, 438]

La insistencia recalca el carácter *libre* del primer decreto divino, *libertad* que, para el Leibniz de 1686, excluye una *necesidad absoluta* de elegir lo óptimo.

⁴²⁷ Cf. A VI, iv, 1452 (1-2).

Finalmente, en las notas sobre la obra de Bellarmino, cuando aborda el problema del libre arbitrio y su relación con la determinación de la voluntad divina, Leibniz formula un importante comentario:

“Necesidad de la consecuencia es cuando algo se sigue como consecuencia necesaria de otra cosa; necesidad absoluta es cuando lo contrario de la cosa implica contradicción. De la esencia de Dios o de su perfección suprema se sigue de modo cierto y, si así se quiere decir, como consecuencia necesaria, que Dios elige lo mejor; pero elige lo óptimo libremente, porque en lo óptimo mismo no hay ninguna necesidad absoluta. De otro modo, su contrario implicaría contradicción, y sólo lo óptimo sería posible, mientras que las demás cosas serían imposibles, contra la hipótesis.” [A VI, iv, 2577]

En este pasaje, Leibniz opone la *necesidad absoluta* a la *necessitas consequentiae*, y parece sugerir que la necesidad de la elección divina corresponde al segundo tipo, ya que afirma que ella es “consecuencia necesaria” de la esencia de Dios. Sin embargo, lo que parece constituir el argumento central es, al igual que en el escrito n° 271, la afirmación de la posibilidad intrínseca de lo menos perfecto.

En síntesis, los pasajes aquí abordados revelan el esfuerzo de Leibniz por sostener, contra su propia concepción de la década precedente, que i) no hay una *necesidad absoluta* en la determinación con la cual Dios elige lo mejor, y también que ii) la *proposición* “Dios elige lo mejor” no es *demostrable* o *absolutamente necesaria*. Lo primero parece explicarse por la sola existencia de una pluralidad de alternativas posibles susceptibles de elección divina, mientras que lo segundo implica algo más fuerte, como es el hecho de que no se sigue contradicción alguna al suponer que Dios elige lo menos perfecto. En otras palabras, la negación de la tesis *T* no sería contradictoria (no se trataría de una *proposición imposible*).

La afirmación del carácter contingente de las operaciones de la voluntad divina no sólo será, para Leibniz, un requisito para garantizar la libertad de Dios; también lo conducirá a proponer una vía alternativa de fundamentación de la contingencia en general.

3.2. Los decretos de la voluntad divina como *principium contingentiae*

El escrito titulado *De libertate, fato, gratia Dei* (n° 309) es el más tardío de los textos aquí consignados que Leibniz parece haber redactado antes de adoptar la *teoría del análisis infinito*. En él se puede detectar una estrategia argumental que apela a los decretos libres de Dios como fundamento de la contingencia de las cosas creadas, asumiendo también la *teoría de la sustancia basada en la noción completa*. Está dedicado a resolver las aporías vinculadas con el tema general de la providencia, la libertad humana y la justicia divina, al igual que el *Von der Allmacht* y la *Confessio philosophi*.

Luego de enunciar y explicar brevemente ocho proposiciones sobre la justicia divina y la justificación del pecado, Leibniz pasa a abordar el problema de la contingencia, tomando el ejemplo de la renegación de Pedro y su previsión por parte de Dios. Afirma que la previsión no entraña necesidad, y que ella no es causa de la renegación de Pedro, sino que, más bien, es consecuencia del hecho de que Pedro habría de renegar voluntariamente. A continuación, Leibniz afronta una primera objeción. La misma sostiene que, si toda verdad está determinada desde toda la eternidad, la renegación de Pedro no puede ser contingente.⁴²⁸ A esta objeción responde Leibniz a partir de su distinción, formulada en esta época, entre *la esencia* y *la noción* de una cosa. Esta distinción es planteada unas líneas más adelante en el escrito.⁴²⁹ Cuando habla de la “noción”, Leibniz se refiere a la *noción completa* de una sustancia, la cual incluye no sólo aspectos *esenciales* o *necesarios* (derivados de la noción *incompleta* o *específica*), sino también, aspectos *existenciales* o *contingentes*, los cuales presuponen decretos divinos. Así, las verdades referidas a Pedro serán esenciales sólo si proceden de la *esencia*, pero serán contingentes en la medida en que

⁴²⁸ Cf. A VI, iv, 1597-1598.

⁴²⁹ Cf. *Ibid.*, 1600-1601. La explicación leibniziana en este texto coincide, en lo esencial, con la formulación de la carta larga a Arnauld del 14 de julio de 1686. La misma distinción, apenas esbozada, se encuentra en *De libertate creaturae rationalis* (cf. A VI, iv, 1593).

dependan también de la *noción completa*. Sobre esta distinción, Leibniz aplica su teoría de las modalidades *per se*: lo necesario se define como aquello cuyo opuesto implica contradicción, y este no es el caso de la acción de Pedro, aun cuando se conceda que existen desde toda la eternidad las condiciones que infaliblemente harán que Pedro negara a Cristo.⁴³⁰

En la siguiente objeción, sin embargo, Leibniz plantea algo distinto. Ahora sostiene que, aun cuando sea posible *per se* que Pedro no hubiese negado, lo cierto es que su negación parece ser consecuencia necesaria de *la esencia de Dios*.

Continuando un párrafo que él mismo tachó parcialmente, pero cuyo contenido enmendó al margen, Leibniz formula la siguiente objeción, y su respuesta:

“Con todo, insistirás en que la negación de Pedro, o algo similar, se sigue de la esencia divina, pues Dios prevé por la naturaleza de su esencia todas las cosas futuras, y la ciencia, se la llame de visión o media, parece ser esencial a Dios no sólo en el género, sino también en la especie de cualquier verdad prevista. Respondo que sin duda es esencial a Dios el que prevea cualquier verdad, o bien el que pueda resolver cualquier cuestión, pero no le es esencial resolver la misma afirmando o negando. Indudablemente le es esencial resolver la misma de acuerdo con la verdad, pero como esta misma verdad no es esencial, por ello mismo su resolución no le será esencial [a Dios]. Sin embargo, insistirás finalmente, ¿dónde tendrá su origen en definitiva esa resolución de la cuestión si no es a partir de la esencia divina, puesto que aquella verdad objetiva con la cual es conforme la resolución no puede tener ninguna otra sede de su realidad más que el mismo Dios, siendo que ninguna sustancia existe desde toda la eternidad más allá de Dios? Aquí, a muchos hombres doctos y piadosos les parece necesario recurrir a lo único que no es esencial en Dios, sino libre, esto es, en un decreto de la voluntad, a partir del cual solamente puede obtenerse un principio de contingencia en las cosas.” [A VI, iv, 1598-1599]

⁴³⁰ Cf. A VI, iv, 1598.

Aquí está la conclusión más fuerte de esta serie de escritos en relación a la metafísica modal: solamente a partir de aquello que *no es esencial* a Dios, como es un decreto de su voluntad, puede obtenerse un *principio de contingencia* para las cosas. La expresión leibniziana es “*principium contingentiae*”.

En el párrafo siguiente, que no fue tachado, Leibniz ratificó esta misma conclusión. En dicho párrafo construyó su argumento partiendo de una disyunción: o bien la *realidad objetiva* de los futuros contingentes es *esencial* a Dios, o bien depende de algún decreto libre de Dios.⁴³¹ A partir de esto, Leibniz infiere que, si no se da lo segundo, o bien si la realidad objetiva de las verdades contingentes depende de ciertos decretos divinos implícitos en ellas que (en última instancia) no se fundan en ningún otro decreto, entonces se dará una consecuencia que no puede ser defendida, como es que una verdad *contingente* pueda ser una verdad *esencial* (es decir, fundada en la sola *esencia* o *noción específica* de la cosa).⁴³² A menos, dice Leibniz, que alguien postule un *proceso infinito*, fundando unos decretos en otras verdades condicionales, y tales verdades en otros decretos. Pero la apelación a tal proceso infinito en este tipo de suposiciones, dice, es *absurda*.⁴³³ A partir de estas razones, Leibniz concluye:

“[...] por tanto, desde el pensamiento de quienes rechazan estas cosas sólo queda recurrir a aquello que en Dios no es esencial, sino libre, esto es, a un decreto de la voluntad, a partir del cual solamente puede obtenerse un principio de contingencia en las cosas. Así pues, deberá decirse que las verdades contingentes resultan de una cierta combinación del poder, el entendimiento y la voluntad divinos, y que no por eso se vuelven necesarias, aunque se mantengan desde toda la eternidad y no tengan otra sede de su realidad más allá de Dios.” [A VI, iv, 1600]

⁴³¹ Cf. A VI, iv, 1599.

⁴³² Cf. “*nec defendi potest contingentiam esse esentialem*”, A VI, iv, 1599-1600.

⁴³³ Cf. A VI, iv, 1599.

El fundamento de la verdad eterna de la proposición “Pedro niega” se encuentra en la *noción completa* de Pedro, que Dios conoce desde la eternidad. Ahora bien, la *resolutio* de esa noción completa conduce no sólo a predicados *esenciales* o *necesarios*, que dependen de las nociones específicas o de las ideas del solo intelecto divino, sino que conduce también a predicados *existenciales* o *contingentes*, los cuales se basan en los *prima decreta possibilium*, decretos divinos *possibiles* contenidos en las nociones de las sustancias singulares. Estos decretos posibles cumplen una función constitutiva de tales nociones, ya que contienen (aunque Leibniz no lo exprese aquí) las leyes del orden general y las máximas subalternas o leyes naturales de cada mundo posible.⁴³⁴ La pregunta crucial que plantea Leibniz aquí es: estos decretos posibles contenidos en cada noción completa, ¿tienen su fundamento último en la esencia divina, o en un acto libre de su voluntad? ¿En cuál de estos disyuntos tiene su origen, en definitiva “la resolución de la cuestión”? La respuesta de Leibniz es sorprendente: la verdad de toda proposición de hecho, incluyendo los decretos posibles contenidos en la noción completa, *no es esencial a Dios*, sino que tiene su origen o su fundamento último en *un decreto de la voluntad divina*. Tal decreto, debemos interpretar, es el primero de sus decretos, que se expresa en la tesis *T*.

En este escrito, Leibniz está en las antípodas de su admisión de la *necessitas eligendi optimum* de 1677: ahora sostiene que los decretos divinos en general (incluyendo los *prima decreta possibilium*), y el primero de ellos en particular, dependen de su voluntad *libre*, y ello implica de algún modo que no se siguen de la esencia divina. Esta dependencia respecto de la voluntad divina parece ser, ahora, un rasgo fundamental para explicar el carácter *contingente* de las verdades de hecho.

Esta explicación, a su vez, requiere que los decretos primitivos posibles contenidos en cada noción completa no sean *absolutamente necesarios*, como lo serían si se siguiesen de las ideas del solo intelecto divino. Así, en una nota al margen del escrito *De libertate et gratia*, en relación a tales decretos, Leibniz escribió:

⁴³⁴ Así lo aclarará en el escrito titulado *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae atque de libertate et praedeterminatione* (cf. A VI, iv, 1518-1519).

“¿Puede decirse acaso que los decretos de Dios son contingentes? Ciertamente, no son necesarios.” [A VI, iv, 1456]

El *De libertate, fato, gratia Dei* muestra, pues, un enorme esfuerzo de Leibniz orientado a evitar la posibilidad de una *resolutio* de las verdades contingentes que concluya en la sola esencia divina, posibilidad que aceptaba sin mucha dificultad hacia 1676. La vía argumental para evitar esa posibilidad es dual, y supone i) la complejización de la estructura lógico-ontológica de la *naturaleza* de las sustancias singulares, a través de la introducción de los *prima decreta possibilium* en la noción completa, y ii) la afirmación del carácter *libre* de los decretos divinos, pero entendiendo por tal carácter la *no-dependencia* respecto de la *esencia* de Dios. Esta última afirmación resulta bastante osada, si se la considera desde la perspectiva de su intelectualismo de 1677. Sin embargo, hacia 1686, el intelectualismo leibniziano ya no es el mismo...

3.3. Formulaciones que sugieren una interpretación distinta

En los escritos aquí abordados, pueden encontrarse pasajes que parecen entrar en tensión con el propósito preponderante de Leibniz en esta época, que es el de afirmar el carácter *no necesario* de la tesis de la elección divina de lo óptimo.

Así, en las notas sobre Bellarmino, cuando se analiza la posibilidad de que Dios elija algo menos bueno siendo que no puede haber error en él, Leibniz escribe:

“El bien menor, en términos absolutos, puede ser elegido sin error si, en una [situación] particular, a raíz de alguna circunstancia, la razón juzga que ello es lo óptimo en ese tiempo. Del modo en que Dios, cuando hace algo, no lo hace por no saber que puede hacer algo mejor, sino porque juzga que, en ese momento, aquello es lo que conviene máximamente.” [A VI, iv, 2575]

Aquí, la tendencia de la voluntad divina a lo óptimo aparece en conexión con la justificación de Dios por la existencia del mal. Y la posición de Leibniz es que un *bien menor particular* sólo puede ser elegido por Dios, sin error alguno (es decir, a sabiendas), si ello constituye *lo óptimo* en una consideración que se sustrae de la circunstancia particular, y responde a una consideración integral.

Leibniz también formula un razonamiento que conduce a concluir que Dios no podría elegir nada distinto a lo óptimo:

“La voluntad divina no puede no ser conforme con la sabiduría divina. La sabiduría divina no puede no juzgar que es mejor y debe ser hecho lo que, en la cosa misma, es mejor y debe ser hecho. Por tanto, la voluntad divina no puede elegir sino lo que, en la cosa misma, es mejor y debe ser hecho. Por tanto, no es libre, puesto que no puede elegir sino una cosa. Respondo: la sabiduría divina juzga que nada fuera de Dios es absolutamente bueno y debe ser hecho, sino que aquello que Dios ha querido hacer y que a él más le place, eso es lo mejor.” [A VI, iv, 2575-2576]

Resuenan, en este pasaje, las formulaciones de la década de 1670 construidas en base a dos negaciones: Dios *no puede no* hacer aquello que es *per se* lo óptimo. Sin embargo, aquí Leibniz sigue defendiendo el carácter *libre* de la voluntad divina, aunque ahora sugiere una estrategia diferente: nada fuera de Dios [*extra Deum*] es bueno *absolutamente*, por lo cual, en definitiva, su decisión de elegir *lo mejor* no es *necesitada*. En esta idea se basa, como se verá, su distinción entre razones *inclinantes* y razones *necesitantes*.

También los párrafos iniciales del *Discurso de metafísica* sugieren que la perfección del obrar de Dios es algo más que una decisión *contingente*. En el párrafo 1, cuando Leibniz presenta la noción de Dios como la de “un ser absolutamente perfecto”, afirma:

“De aquí se sigue que como Dios posee sabiduría suprema e infinita, obra de la manera más perfecta no sólo en sentido metafísico sino además moralmente hablando.” [de Olaso 279 / G IV, 427]

Aquí, la perfección del obrar divino es algo que se sigue de la perfección suprema de su esencia.

Más adelante, en el párrafo 3, cuando se opone a “los que creen que Dios hubiera podido obrar mejor” (es decir, a Malebranche), Leibniz escribe:

“[...] me parece que las consecuencias de esta opinión son totalmente contrarias a la gloria de Dios. *Uti minus malum habet rationem boni, ita minus bonum habet ratione mali.*⁴³⁵ Obrar con menos perfección de la posible es obrar imperfectamente. Mostrar que un arquitecto podría haber hecho mejor su obra es desaprobala.” [de Olaso 281 / G IV, 428]

Leibniz no precisa si la *posibilidad* de obrar mejor, atribuida por Malebranche a Dios, es la noción modal de *posibilidad per se*. La indeterminación del sentido preciso de esta expresión permite, ciertamente, una interpretación ambivalente. Sin embargo, en todos estos pasajes, Leibniz parece retornar a su interpretación de la tesis propia de la década de 1670, en la cual *T* es una consecuencia necesaria de la absoluta perfección divina, y la posibilidad de su negación se opone irremediabilmente a la (absolutamente necesaria) sabiduría de Dios. La persistencia de esta tendencia en su pensamiento será un síntoma que acompañará a Leibniz por mucho tiempo, como se verá más adelante.

3.4. El paso a la *versión débil* de la tesis *T*

⁴³⁵ Aquí de Olaso intercala la traducción de la frase latina, traducción que omito.

La afirmación del carácter *libre y no necesario* de la elección divina de lo óptimo, en los escritos aquí abordados, viene de la mano de un cambio más profundo en la significación de la tesis *T*. En 1671 Leibniz afirmaba que Dios no podía no estar *necesitado* a lo óptimo por la armonía de las cosas, y en 1677 sostenía, también, que la voluntad divina “se sigue de la necesidad de las cosas”. Estas afirmaciones sugieren que, en la metafísica leibniziana de la década de 1670, la voluntad divina estaba sometida a la *necesidad absoluta* de elegir lo óptimo, necesidad que parecía revocar la *posibilidad* de una *abstención* de Dios respecto del *acto de la elección*. En efecto, ¿cómo podría abstenerse de elegir, estando necesitado por su misma naturaleza a querer la realización de lo más perfecto? En sus escritos de entre 1678 y 1686, esta posición es corregida. La insistencia en el carácter *libre* del primer decreto divino implica, ahora, el reconocimiento de que el mismo *acto de elección* es una decisión libre y voluntaria por parte de Dios. Ello acarrea la admisión, sugerida en algunos escritos de este período, de la *posibilidad* de una abstención divina de toda elección. Dios podía no haber elegido nada en absoluto.

Este viraje leibniziano puede notarse en el pasaje arriba citado de las notas sobre Bellarmino, en el cual Leibniz afirma que nada “fuera de Dios” es absolutamente perfecto y exige ser realizado.⁴³⁶ Asimismo, en *De libertate a necessitate in eligendo*, Leibniz escribe:

“Dios decidió procurarse su gloria con la creación; para que su sabiduría también fuera conocida por los demás, creó a las criaturas a imagen suya y constituyó todas las cosas de forma que fueran perfectísimas en atención a las criaturas racionales, de modo que placieran a las mismas tanto más cuanto mejor penetraran en su composición íntima. Éste es el primer decreto de Dios, del que (una vez establecido) se siguen con certeza todas las cosas merced a una consecuencia necesaria. Este decreto de Dios relativo a la creación no es una proposición cuyo contrario implique contradicción. Esto es, no es necesario, sino libre, que existan otras cosas además de Dios.” [Roldán 195 / A VI, iv, 1453]

En este pasaje deben señalarse dos aspectos:

⁴³⁶ Cf. A VI, iv, 2575-2576.

1- En primer lugar, Leibniz sostiene que el motivo de Dios para crear el mundo actual fue el deseo de procurar su propia gloria, es decir, la búsqueda del placer resultante de la alabanza de otros seres racionales. Como se vio en el capítulo 1, esta concepción ya se encontraba presente en los *Elementa juris naturalis*, hacia 1669, época en que Leibniz aclaraba que Dios tendría la misma armonía incluso si no existiese ninguna otra *mens*. Sin embargo, en esa época Leibniz sostenía que la sabiduría de Dios “exigía” la existencia de otros seres racionales, como medio para procurar un reflejo o una duplicación de la armonía divina.⁴³⁷ Tal exigencia tiene, en *Von der Allmacht* y de la carta a Wedderkopf, un carácter *necesitante*: es “imposible” que Dios no sea compelido a querer lo óptimo.

2- En segundo lugar, Leibniz ahora afirma que “no es necesario, sino libre, que existan otras cosas además de Dios”. Esto significa, pues, que no era *necesario* para Dios elegir algo más bien que nada. Era *posible*, para Dios, abstenerse de toda elección. Por ende, conviene diferenciar dos niveles diferentes, y lógicamente sucesivos, en el alcance de la *libertad* que Leibniz atribuye ahora a Dios:

- a. Dios es conducido *libremente* a realizar el *acto de elección*;
- b. (habiendo decidido elegir algo más bien que nada,) Dios es conducido *libremente* a *elegir lo más perfecto* (entre las series de cosas posibles).

Si se relaciona esta posición con la doctrina de la *exigentia ad existentiam* y con el *principio de perfección*, puede formularse la siguiente explicación de las razones que conducen a la creación. Dios existe necesariamente, ya que su esencia implica la existencia. Asimismo, la esencia del *Ens perfectissimum* implica también una voluntad *libre*, que puede elegir crear o no crear alguna serie de cosas posibles. Ahora bien, la *exigencia de existencia* de las *series rerum* conduce a Dios a realizar el acto de elección. Ello se debe, podemos suponer, a que la presencia de algún grado de realidad o de esencia (en los posibles) es para Dios algo *más perfecto* que la inexistencia de toda realidad. Finalmente, como la exigencia de existencia de cada *series rerum* es proporcional a su grado de perfección relativo, y puesto que no hay *series* con igual grado de perfección (ya que las esencias son como los números), Dios decide elegir la serie cuya exigencia de existencia es mayor, es decir, la más perfecta. Por lo cual puede decirse, como lo dirá el propio Leibniz

⁴³⁷ Cf. A VI, i, 438.

hacia 1689, que “la razón que hace que existan estas cosas más bien que otras, hace también que exista algo más bien que nada”.⁴³⁸

Así pues, a partir de comienzos de la década de 1680, cuando Leibniz analiza el carácter modal de la tesis de la elección divina de lo óptimo, asume el carácter *libre* de tal elección en los dos niveles aquí indicados: en lo que hace a la realización del *acto de elección* y en lo relativo a la *elección de lo óptimo*. Por ello, la reconstrucción analítica que debe someterse a indagación es la que fue presentada en la Introducción simplemente como “T”, la cual presupone la *condición* (contingente) de que Dios elija algo. La reconstrucción lógico-formal de esta versión moderada implicaba el empleo de un *condicional*:

$$\exists y \text{ Dios elige } y \rightarrow \forall x (x \text{ es } \textit{óptimo} \leftrightarrow \text{Dios elige } x)$$

Cabe entonces ahora plantear dos problemas, referidos al alcance de la *libertad* con la cual Dios elige:

- i. ¿en qué sentido Dios es *libre* de realizar el *acto de elección* (como se afirma en *a*)?;
- ii. ¿en qué sentido Dios es *libre* al decidir la *elección lo óptimo*, una vez que ha decidido realizar el acto de elección (como se afirma en *b*).

La respuesta al primer problema podría ser la siguiente: Dios es libre de realizar el acto de elección en la medida en que la no-existencia de un mundo posible no conlleva ningún déficit o ninguna *imperfección* en la naturaleza divina, por lo cual se sigue que la esencia de Dios no se vuelve *contradictoria* al suponer que sólo Dios existe. En otras palabras, la existencia actual de un mundo posible no es parte de la esencia de Dios, ni es *consecuencia necesaria* de ella. El Dios leibniziano no es como el Dios spinoziano, un Dios de cuya naturaleza se siguen necesariamente los modos finitos. Como lo afirma en las notas sobre Bellarmino, “nada fuera de Dios es absolutamente bueno y debe ser hecho”.

La respuesta a la segunda pregunta es un problema más complejo, y coincide con el problema que se investiga en este trabajo. Para el Leibniz de 1680-1686, la libertad divina en la elección de lo óptimo excluye la *necesidad absoluta*. Por tanto, la respuesta que debe

⁴³⁸ Cf. A VI, iv, 1634, *De ratione cur haec existant potius quam alia*.

darse es que una elección divina de aquello que no es lo óptimo debe ser *posible*, es decir, debe ser tal que no implique contradicción (con la noción de Dios). Pero... ¿está acaso dispuesto Leibniz a aceptar esta condición?

4. El paso a un *intelectualismo moderado*: la estrategia de las *razones inclinantes*

En varios escritos metafísicos redactados entre 1678 y 1686, Leibniz abordó con especial interés el análisis de la naturaleza de la voluntad en conexión con la libertad. Tales escritos continúan el desarrollo de sus concepciones formuladas desde 1670-1671, pero contienen aclaraciones y desplazamientos importantes, que se encuentran en una estrecha interdependencia con su posición adoptada en este período en relación al primer decreto divino. En esta etapa, si bien se mantiene dentro de las exigencias de una concepción intelectualista, Leibniz introduce elementos teóricos que moderan notablemente su posición de la década de 1670. Entre esos elementos se destacan: la ausencia de *necesidad absoluta* en toda elección, la afirmación de la posibilidad de interrumpir la deliberación y la adopción de la estrategia de las *razones inclinantes*.

4.1. Contra la *indiferencia absoluta*: la imposibilidad de un regreso infinito en las elecciones

Du franc arbitre, probablemente redactado entre 1678 y 1681, es el más temprano de los textos mencionados. En él, Leibniz reitera su concepción de la voluntad, en especial en lo referido a la conexión necesaria establecida ya en la *Confessio philosophi* entre la consideración de un objeto como bueno y el querer, así como entre el querer y la acción. La voluntad, dice, “es un esfuerzo que se realiza para actuar, porque uno lo ha encontrado bueno”.⁴³⁹ De donde se sigue que uno no deja jamás de actuar, cuando uno quiere y cuando

⁴³⁹ A VI, iv, 1407.

uno puede a la vez. Y ello conduce a confirmar uno de los axiomas más constantes y seguros, según el cual de la voluntad y de la facultad la acción no deja de seguirse.⁴⁴⁰

En el mismo escrito, Leibniz avanza en las consecuencias de esta concepción. Dado que la razón del querer es el *bien relativo aparente*, no se puede *querer querer*. Este es el argumento contra la *indiferencia* sostenido desde la carta a Wedderkopf de 1671. Ahora, Leibniz explicita una dura implicancia de la teoría indiferentista: si se asume la posibilidad de querer aquello que se quiere, se cae en un *regreso infinito* de las voluntades.⁴⁴¹ Y tal proceso infinito dejaría a la voluntad sin una razón para querer, a menos que, en definitiva, esa razón proceda del entendimiento. Leibniz lo expresa con el siguiente argumento:

“Yo digo, pues, que *la libertad de querer todo aquello que se querría es una cosa imposible*. Porque si ella fuera posible iría al infinito; por ejemplo, si alguien me dijera por qué quiero, y yo respondiera porque quiero querer, se tendría el mismo derecho de exigirme la razón de esta segunda voluntad; y si yo recurriera siempre a una nueva voluntad de querer, la cosa no tendría fin, y haría falta un número infinito de voluntades de querer precedentes a la voluntad de actuar, o bien haría falta llegar, finalmente, a una razón de querer que no fuera tomada de la voluntad, sino del entendimiento; porque nosotros no queremos porque queremos querer, sino porque nuestra condición natural es querer aquello que creemos lo mejor. Y esta creencia no viene de nuestra voluntad, sino de la naturaleza de las cosas o del asiento de nuestro espíritu.” [A VI, iv, 1408]

El mismo rechazo a la posibilidad de un regreso infinito en las voluntades aparece en otros escritos del período aquí abordado.⁴⁴² Esta aclaración, como se verá, tendrá especial importancia en los intentos leibnizianos por demostrar la contingencia de la primera elección divina.

⁴⁴⁰ Cf. *Idem*.

⁴⁴¹ Idea que ya aparecía sugerida en la *Confessio philosophi*, cf. A VI, iii, 132.

⁴⁴² Cf. A VI, iv, 1447, 1599.

Conviene destacar que Leibniz define aquí a la voluntad como “un esfuerzo que se realiza para actuar”. Esta caracterización va en línea con la concepción detectada en los escritos de la década de 1670, en los cuales Leibniz se refiere a la voluntad como un *acto* o un *esfuerzo* particular, más bien que como una *facultad* o un *atributo* autónomo de un ser espiritual. El escrito lógico titulado *Enumeratio terminorum simpliciorum* (1680-1684/1685) confirma esta concepción, así como la dependencia (lógica y ontológica) de la voluntad respecto del entendimiento. Allí Leibniz enumera y caracteriza a los distintos tipos de *pensamiento* (*cogitatio*), entre los cuales se encuentran el *pensamiento* (nuevamente, *cogitatio*), la *concepción*, la *intelección* (*intellectio*), el *sentir*, la *percepción*, el *establecer*, el *saber* (*scire*) y el *conocer*.⁴⁴³ El último de los pensamientos, dice Leibniz, es la *voluntad*. Pues *querer* “es lo mismo que esforzarse o actuar a partir de una sentencia” (“*conari seu agere ob sententiam*”).⁴⁴⁴ La voluntad es el primero de los *conatus* internos.⁴⁴⁵

Leibniz distingue dos clases de indiferencia. Puede concebirse una *indiferencia absoluta* de la voluntad respecto de su objeto, como es, en definitiva, la que plantean los defensores de la *indifferentia aequilibri*. Tal hipótesis postula una situación en la cual nuestra voluntad se encontraría de modo idéntico frente a dos opciones distintas, sin inclinarse más hacia una que hacia otra. Esto, para Leibniz, requeriría que los dos objetos susceptibles de elección se presentaran ante el entendimiento con igual grado de perfección. Su posición frente a esta hipótesis es doble: i) tal situación nunca puede tener lugar, y ii) si ella tuviera lugar, no se seguiría ninguna elección. *En equilibrio no hay elección*, afirma ahora Leibniz expresamente.⁴⁴⁶ Por el contrario, hay *indiferencia relativa o limitada* cuando la voluntad *se inclina* efectivamente hacia una de las opciones, en razón de su mayor perfección.⁴⁴⁷ Sin embargo, esta mayor inclinación no confiere a la elección una necesidad absoluta.

Leibniz identificará esta clase de indiferencia con la *contingencia* misma. Hay indiferencia relativa porque no hay *necesidad* en la elección, y esto se debe, principalmente,

⁴⁴³ Cf. A VI, iv, 396.

⁴⁴⁴ *Idem* (11).

⁴⁴⁵ Cf. A VI, iv, 396.

⁴⁴⁶ A VI, iv, 1456.

⁴⁴⁷ Cf. *idem*.

a que la opción no elegida es *posible*.⁴⁴⁸ Aquí está contenida, en líneas generales, toda la estrategia argumental que Leibniz privilegiará por el resto de su vida para defender la contingencia de *T* y la libertad divina. Esa estrategia irá de la posibilidad de los objetos no elegidos a la contingencia de la elección divina.

En el marco de esta estrategia, un cambio importante ha tenido lugar: Leibniz ahora afirma que la noción de *libertad* incluye o requiere de la *contingencia*.

4.2. La contingencia como requisito de la noción de libertad

Hacia 1677-1678, Leibniz había llegado a conceptualizar la noción de *libertad* de un modo que sería, en lo fundamental, estable por el resto de su vida: la libertad es *espontaneidad racional*. Ella presuponía, como una de sus condiciones, la existencia de una *pluralidad de alternativas posibles* pero, aun así, era compatible con la *necessitas eligendi optimum*. Más aun, en su forma más perfecta, ella se identificaba sin más con tal necesidad. El *Du franc arbitre* permanece todavía apegado a esta visión, en la cual “la verdadera libertad” se alcanza mediante el empleo de una razón exenta de toda interferencia exterior para la comprensión de lo mejor.⁴⁴⁹ En tal visión, la libertad se opone ante todo a la *coacción* y a la *ignorancia* o al *error*.⁴⁵⁰ Sin embargo, en los textos del período abordado, Leibniz empieza a sostener expresamente que *la libertad excluye la necesidad absoluta*.⁴⁵¹

De libertate creaturae rationalis, cuya datación probable es de 1686, es el más tardío de los escritos de estos años en torno a la teoría de la voluntad. En él, Leibniz afirma:

“Un *acto libre* es un acto contingente, o no necesario, de la criatura racional.

Necesario es aquello cuyo contrario implica contradicción. Así pues, toda la serie de las cosas no es necesaria, sino contingente y elegida libremente por Dios, puesto que era

⁴⁴⁸ Cf. A VI, iv, 1592, 1602.

⁴⁴⁹ Cf. A VI, iv, 1409

⁴⁵⁰ Cf, *Ibid.*, 1406.

⁴⁵¹ Cf. A VI, iv, 1452.

posible que el mundo fuera creado de otro modo, pero Dios eligió aquel que le pareció mejor” [A VI, iv, 1592]

Este pasaje indica claramente que la *contingencia* reclamada por Leibniz para las acciones libres consiste, ante todo, en la preservación de la *posibilidad* de las cosas no elegidas por la voluntad. Varios pasajes de los textos aquí abordados avalan esta lectura. Así, en *De libertate et necessitate*, cuando Leibniz analiza una situación de elección entre dos cosas posibles A y B, sosteniendo que la existencia de la más perfecta (A) es cierta pero no necesaria, afirma que “si fuese absolutamente necesario el que A exista, B implicaría contradicción, contra la hipótesis”.⁴⁵² Este ejemplo aparece luego de haber afirmado el carácter no necesario de la elección divina de lo óptimo. Otro pasaje fundamental se encuentra en *De libertate a necessitate in eligendo*, cuando Leibniz dice:

“Lo mejor es decir que hay en las mentes una libertad no sólo carente de coacción, sino también de necesidad; y aunque sea cierto y hasta inevitable que Dios elija siempre lo más perfecto o lo que es realmente lo mejor, esto es, lo que mejor conduce a su gloria, y también que los hombres siempre elijan lo mejor aparente, con todo, no por ello es necesario aquello [*id*]; de otro modo se seguiría que nada es posible sino aquello que es efectivamente creado, cuando en realidad hay infinitas cosas posibles –ciertamente, todas aquellas que no implican contradicción-, las cuales no son elegidas por Dios.” [A VI, iv, 1452]

Y en las notas sobre Bellarmino, Leibniz afirma:

“La raíz de la libertad en Dios es la posibilidad de las cosas, es decir, la contingencia, por la cual sucede que son imaginadas innumerables cosas que no son

⁴⁵² A VI, iv, 1446.

necesarias ni imposibles, a partir de las cuales Dios elige aquellas que dan el máximo testimonio de su gloria.” [A VI, iv, 2577]

Reconocer el tipo de contingencia que Leibniz demanda para asegurar la libertad tiene especial importancia para analizar los argumentos que formula en torno al carácter *libre y no necesario* del primer decreto divino, como se verá.

Con la inclusión de la contingencia como *requisito o condición necesaria* para que las acciones sean *libres*, Leibniz ya ha arribado, en este período, al bosquejo de lo que sería su caracterización de madurez de la noción de *libertad*, tal como se la encuentra en los *Ensayos de Teodicea*. Ella consiste en la conjunción de tres elementos: *contingencia, espontaneidad e inteligencia*.⁴⁵³ Consecuente con su priorización del componente racional, Leibniz dirá que los dos primeros elementos son como el cuerpo o la base de la libertad, mientras que la inteligencia es como su alma.⁴⁵⁴ Por eso dice, hacia 1680-1684, que “la libertad debe ser explicada de modo tal que tenga su raíz en la mente, pues las solas mentes son libres”.⁴⁵⁵

Ahora bien, esta contingencia no parece aportar algo muy nuevo a la metafísica leibniziana, que ya suponía, sin más, la posibilidad *per se* de una diversidad de cosas susceptibles de actualización. Sin embargo, el desplazamiento discursivo tiene enormes consecuencias. Una de ellas es que conduce a rechazar la posibilidad de una conjunción entre la *libertad* y la *necessitas eligendi optimum*, defendida por Leibniz para Dios y para el sabio en general. Y otra consecuencia, en línea con la anterior, es que exige rechazar el carácter *absolutamente necesario* del primer decreto divino, si ha de considerarse como *libre*. Tal desplazamiento discursivo, según creo, expresa el intento leibniziano por matizar su teoría de la voluntad, de modo tal de volverla compatible con la *contingencia* de la elección divina de lo óptimo.

⁴⁵³ Cf. G VI, 288, § 288; G VII, 108-111.

⁴⁵⁴ Cf. G VI, 288.

⁴⁵⁵ Cf. A VI, iv, 1455.

4.3. La posibilidad de suspender la deliberación

Esta búsqueda se revela, también, en una idea que Leibniz empieza a defender en este período, y que luego preservará en su filosofía. En el escrito titulado *De libertate et gratia*, afirma que la mente tiene la facultad no sólo de elegir, sino también, de “*suspender el juicio*”. Esto se debe a que ningún bien (más allá del “sumo” bien) tiene una “apariencia” tan evidente como para evitar que la mente no sea apartada de la deliberación antes de la última decisión.⁴⁵⁶ Por tanto, el proceso deliberativo puede ser interrumpido, si la serie de los actos del entendimiento se aparta del asunto (con lo cual no elegirá nada).⁴⁵⁷

Esta afirmación de la posibilidad de la suspensión del juicio, o de la interrupción de la deliberación, no deja sin efecto la relación establecida en su teoría entre la consideración del bien y el querer. Leibniz es claro en que, siempre que se elija, se elegirá lo que parezca mejor, y no se da ningún ejemplo contrario a ello.⁴⁵⁸ Sin embargo, esta capacidad de suspender la deliberación conduce a Leibniz a afirmar que poseemos, en definitiva, un medio y una capacidad para “resistir” a las razones:

“El hombre resiste a las razones solamente por medio del olvido, es decir, mediante el alejamiento del alma respecto de aquellas razones. En consecuencia, [el hombre] puede ciertamente resistir a las razones.” [A VI, iv, 1445]

Esta posibilidad es importante, pues le permitirá a Leibniz afirmar que la tendencia de nuestra voluntad puede ser corregida en el plano diacrónico, por ejemplo, evitando que consumemos un bien *aparente* (que puede sin embargo ser un mal) hasta una ulterior consideración, que nos descubra el bien *verdadero*.⁴⁵⁹ Más aun, tal posibilidad le permitirá incluso afirmar que una elección no es consecuencia necesaria del juicio intelectual sobre lo

⁴⁵⁶ Cf. A VI, iv, 1456.

⁴⁵⁷ Cf. A VI, iv, 1457.

⁴⁵⁸ Cf. 1456-1457.

⁴⁵⁹ Cf. G VI, 390-392.

mejor, dado que el intelecto puede posponer la deliberación, por lo cual, en definitiva, “nunca es necesaria la elección”.⁴⁶⁰

Ahora bien, cabe suponer que esta posibilidad de suspender la deliberación difícilmente pueda encontrarse en Dios, a quien Leibniz solía caracterizar como una *Mens perfectissima*. Sin embargo, la introducción de esta doctrina da cuenta de su esfuerzo para moderar su concepción general de la naturaleza y el modo de operar de la voluntad. En el marco de esta transición hacia una versión debilitada de tal concepción, Leibniz comenzará a insistir en el carácter *inclinante*, y *no necesitante*, de las razones del querer.

4.4. La distinción entre *razones inclinantes* y *razones necesitantes*

En *De libertate et gratia*, cuando afirma que ningún bien distinto al *sumo* bien podría evitar el apartamiento de la mente respecto de la deliberación, Leibniz está apelando ya a lo que Michael Murray ha caracterizado como “la estrategia de la inclinación”. Se trata de una estrategia argumental presente en la tradición escolástica e inspirada en Tomás de Aquino, según la cual, como se expuso en la Introducción, la voluntad está naturalmente determinada a querer el bien, pero esa determinación es plena solamente cuando se dirige al máximo bien, que es Dios. La voluntad no se encuentra *determinada* ni se dirige *necesariamente* a bienes particulares o limitados, que no tienen una conexión necesaria con la beatitud, pues sólo mantiene un vínculo necesario con aquellos bienes que conducen a la visión divina.⁴⁶¹ Frente a bienes parciales, ella se encuentra más bien *inclinada*.

Leibniz no formula una aclaración precisa del modo en que interpreta la distinción entre *razones inclinantes* y *razones necesitantes*. Ello obliga a reconstruir una interpretación a partir del uso que hace de la misma.

En *De libertate creaturae rationalis*, Leibniz intenta explicar la diferencia entre estas dos clases de razones apelando a otra distinción, más asentada en su filosofía: aquella entre verdades *ciertas* o *infallibles* y verdades (*absolutamente*) *necesarias*. En su metafísica, desde 1677, la existencia del mundo actual posee solamente una *necesidad hipotética*, ya

⁴⁶⁰ Cf. Gr 253.

⁴⁶¹ STOO, *Summa Theologiae*, Ia-Iae, q 82, art. 2, resp.

que es consecuencia de la voluntad divina de obrar del modo más perfecto. Por ende, todo lo que fue, es y será acontece de modo *cierto* e inevitable, e incluso posee una verdad *ab aeterno*. Pero eso no vuelve a tales acontecimientos *necesarios*, aun cuando nada en la serie de cosas existentes pueda ser alterado. Leibniz dice:

“Algo puede ser cierto, aunque no sea necesario. Así, si la razón de elegir es mayor que la de no elegir, es cierto, aunque no necesario, que se seguirá la elección.” [A VI, iv, 1592]

La *certeza*, como se ve, es la categoría que se aplica a toda aquella verdad cuyo contrario es posible, es decir, a toda verdad contingente.

Sobre el mismo fundamento se apoya la distinción leibniziana entre *inclinación* y *necesitación*:

“Un estado de una cosa no se sigue de modo necesario a partir de otro, aunque siempre se siga de modo cierto o bien haya una razón por la cual se sigue más bien que no. Digo que esta razón es inclinante, no necesitante. Puesto que podría no seguirse sin implicación alguna, aunque se siga. Y esa razón debe ser asumida por la voluntad divina, o bien por una voluntad creada.” [A VI, iv, 1593]

Para Leibniz, todo lo que posee una esencia posee, *ipso facto*, cierto grado de *perfección*. Ahora bien, los distintos *posibles* poseen una tendencia o exigencia a la existencia proporcional a su grado de perfección. Con tal exigencia se presentan ante la voluntad divina como candidatos susceptibles de actualización. Podemos inferir, pues, que cada posible *inclina* a la voluntad divina en proporción a su cantidad relativa de perfección. Este parece ser el contexto metafísico que subyace a la adopción de la estrategia de la

inclinación. En términos generales, los bienes particulares inclinan a toda voluntad en proporción al grado de bondad aparente que la mente les atribuye.

Ahora bien, ¿por qué esta explicación resultaría suficiente para fundamentar la contingencia de toda elección divina, si Dios *no puede* (en sentido *metafísico*) errar en su ponderación de las opciones? La respuesta leibniziana sugiere que esto se debe a que el *objeto* sobre el cual recae la elección podría haber sido de otro modo, considerado en sí mismo. En efecto, aquello que se sigue de un estado de cosas de modo *cierto* “podría no seguirse sin implicación alguna, aunque se siga”. La *posibilidad per se* de lo que Dios no elige no queda suprimida, y esto es todo lo que Leibniz parece requerir para que una razón sea *inclinante* y no sea *necesitante*. Ello parece suficiente para garantizar que Dios *pudo* haber elegido otra cosa. Esto es lo que sugiere también en *De libertate a necessitate in eligendo*. Allí, Leibniz afirma:

“[...] aunque Dios elija siempre lo óptimo -y si se imaginara a otro ser omnisciente, éste podría predecir lo que Dios ha de elegir-, sin embargo, Dios elige libremente, porque aquello que no eligió sigue siendo posible en su naturaleza, por lo cual su opuesto no es necesario. Del mismo modo el hombre es libre, de modo que, aunque siempre elija lo que parece óptimo, sin embargo, no elige de modo necesario. Pues una cosa es poder dar siempre razón de por qué se elige, y otra cosa es que la elección sea necesaria; las razones inclinan, no necesitan, aunque se siga de modo cierto aquello hacia lo cual inclinan.” [A VI, iv, 1452]

De acuerdo a este pasaje, parece claro que una razón para elegir sería *necesitante* si y sólo si toda opción contraria fuese imposible *per se*. Pero ello, cabe notarlo, volvería imposible la elección misma. La *posibilidad* de lo menos perfecto parece ser suficiente, a los ojos de Leibniz, para que entre en juego la *inclinación*.

De este modo queda delineada, ya, la estrategia fundamental que Leibniz adoptará para asegurar la contingencia de *T*. Esa estrategia afirma el carácter *inclinante* y *no-*

necesitante de las razones por las que Dios elige, y el fundamento de este carácter es la *posibilidad* de lo que Dios no elige.

Es importante notar que la adopción leibniziana de esta estrategia de la inclinación no ocurre en sus escritos sino hasta comienzos de la década de 1680, y ocurre precisamente en los escritos en los que Leibniz comienza a sostener el carácter *libre y no necesario* de la elección divina de lo óptimo. Así puede verse, por ejemplo, en *De necessitate et contingentia*.⁴⁶²

5. La justificación leibniziana del carácter *no necesario* de la tesis de la elección divina de lo óptimo en los escritos del período 1678-1686

5.1. La contingencia de la elección divina y de la proposición que la expresa: niveles de análisis, razones y argumentos

Los escritos *De libertate et necessitate* (I) y *De libertate a necessitate in eligendo* (III) ofrecen las formulaciones más claras y precisas del problema que Leibniz comienza a abordar en este período, y que versa sobre un tema de vital importancia para la viabilidad de una metafísica teísta: la preservación de la libertad divina. Leibniz enuncia el problema del siguiente modo: “si se pudiera dar razón de este primer decreto divino, por eso mismo Dios no lo habría decretado libremente”.⁴⁶³ En las oraciones anteriores a este pasaje, Leibniz sostiene que la proposición que expresa este primer decreto divino es *indemostrable*. Y el resto del párrafo está dedicado, justamente, a probar que tal proposición no puede ser demostrada. Por ende, la premisa fundamental que guía los esfuerzos leibnizianos para asegurar el carácter *no necesario* de la tesis *T*, en estos escritos, puede formularse del siguiente modo:

Si la proposición “Dios elige lo mejor” fuese *absolutamente necesaria*, o bien si fuese *absolutamente necesario* el *hecho* o *estado de cosas* que ella expresa (que Dios elija lo mejor siempre que elige), entonces Dios no sería *libre* cuando elige lo mejor en una elección

⁴⁶² Cf. A VI, iv, 1449 (18-19).

⁴⁶³ A VI, iv, 1454 (14-15).

efectiva, por lo cual no habría actuado *libremente* cuando resolvió elegir el mejor mundo posible (siguiendo el *criterio de lo mejor*).

La distinción entre estos dos *modalizanda* distintos (la *proposición* y el *hecho* descrito por ella) responde a que el propio Leibniz aborda la problemática considerando alternativamente *la tesis* de la elección divina y *la elección efectiva* de lo óptimo por parte de Dios.

Del carácter inadmisibile del consecuente se sigue la negación del antecedente:

$\neg \Box a$ *Dios elige lo mejor*

Tal es la tesis que Leibniz afirma expresamente en *De libertate et necessitate*, y que puede encontrarse ya en el *Deus nihil vult sine ratione*. Todo el problema de Leibniz consistirá, pues, en justificar esta afirmación.

Leibniz alega varias *razones* en su intento de brindar la justificación del carácter *no necesario* de la tesis y de la elección divina. No todas ellas llegan a formularse como *argumentos*. En los escritos aquí abordados, pueden detectarse las siguientes razones:

1. Dios es libre;
2. las operaciones de la voluntad divina no son consecuencia necesaria de la esencia divina, es decir, no son *esenciales* a Dios;
3. de las acciones libres no se puede dar razón;
4. lo menos perfecto es *posible* en su propia naturaleza.
5. la proposición “Dios quiere lo mejor” es *indemostrable*;

La apelación a la *libertad* como razón para explicar el carácter no necesario del primer decreto divino es una constante en los textos abordados. Ella aparece de manera explícita en los fragmentos citados de los tres primeros (n° 271, 272 y 273), así como en las notas sobre Bellarmino (n° 437), y es una consecuencia de la segunda razón aquí consignada, que se encuentra en *De libertate, fato, gratia Dei*. Otra razón que se expresa en los seis escritos, en estrecha conexión con la libertad divina, es la afirmación de la posibilidad intrínseca de lo menos perfecto, la cual no es suprimida por la decisión de actualizar lo más perfecto. Más esporádica, en cambio, es la apelación a la imposibilidad de

dar razón de las acciones libres, que sólo aparece en dos textos (n° 272 y 273). El carácter indemostrable de la tendencia de la voluntad divina hacia lo óptimo, o bien de la proposición que la expresa, se afirma expresamente en los primeros tres escritos.

¿Qué necesita Leibniz para demostrar el carácter *no necesario* de la proposición “Dios elige lo más perfecto”? De la respuesta a esta pregunta depende la importancia relativa que se deba asignar a las razones aquí consignadas.

Desde las coordenadas teóricas de la teoría de las modalidades *per se*, lo que Leibniz necesita para justificar el carácter contingente de *T* es probar que la proposición contraria es *posible*, es decir, que $\neg T$ no implica contradicción. Como se vio en la Introducción, el problema modal en torno a *T* puede formularse del siguiente modo:

o bien $\neg T$ es imposible, o bien $\neg T$ es posible

Ahora bien, de acuerdo a sus trabajos lógicos, las proposiciones verdaderas están compuestas por *términos* que expresan *nociones*, de modo que el análisis de las proposiciones (entendidas aquí como enunciados) conduce al análisis de las nociones. Tomando la distinción propuesta por Hacking entre los dos niveles de la concepción leibniziana de la verdad, probar el carácter no contradictorio de $\neg T$ (en el nivel de los enunciados) requiere, a su vez, probar que de la noción del *Ens perfectissimum* (en el nivel de las *nociones* o de las *esencias*) no se sigue necesariamente el predicado de *elegir lo óptimo en toda situación de elección*.

Esta doble tarea, sin embargo, implica algo que, para Leibniz, parece superar ampliamente la capacidad del entendimiento finito de las criaturas, dado que presupone un conocimiento *distinto*, y tal vez *adecuado*, de la esencia divina.⁴⁶⁴ La única esperanza de efectuar esta prueba consiste en que se admita como *distinto* y *adecuado* el conocimiento que poseemos de los atributos divinos que resultan *suficientes* para deducir el predicado en

⁴⁶⁴ Sobre la enorme dificultad que implicaría realizar un análisis completo de las nociones, que conduzca a los atributos divinos, cf. A VI, iv, 590, las *Meditationes de Cognitione, Veritate, et Ideis* de 1684. Una noción *distinta* se alcanza cuando conocemos todas las notas *suficientes* para distinguir una cosa de cualquier otra, y se expresa en la *definición nominal*. A su vez, una noción es *adecuada* cuando poseemos un conocimiento *distinto* de todos los componentes de dicha noción, llegando hasta sus últimos elementos. Cf. *Ibid.*, 586-587.

cuestión (*elegir lo más perfecto*), si es que tal predicado está incluido en la noción de *Dios*. El único atributo involucrado sería, para Leibniz, la *sabiduría* o la *omnisciencia* divina.

Ahora bien, el objetivo de probar la *indemostrabilidad* de tal proposición se enfrenta con dos problemas:

1- El problema más serio tiene que ver con la naturaleza misma de la verdad. Dada su adhesión a la teoría de la verdad basada en la inclusión conceptual, en este período, Leibniz parece quedar comprometido con la idea de que *toda proposición verdadera puede ser demostrada*. En efecto, si toda verdad se define por la inclusión de la noción del predicado en la noción del término sujeto, es de esperar que un análisis de esta última noción conduzca a mostrar esa relación de inclusión. Como se vio, Leibniz se plantea este problema en *De necessitate et contingentia*, y si bien afirma que la inclusión no puede probarse en las proposiciones contingentes, hasta 1686 no logra dar con una solución satisfactoria a esta cuestión.

2- Otro problema se plantea en el nivel de análisis de las *nociones*. Como se vio, Leibniz exige, en *De libertate, fato, gratia Dei*, que una verdad contingente no se siga de la *esencia*, concebida como una noción *específica*. La *noción completa* de las sustancias singulares le brinda el “espacio lógico” adecuado para explicar los predicados contingentes, apelando a componentes *no esenciales*, derivados de decretos divinos posibles. Sin embargo, Leibniz no atribuye a Dios una *noción completa*, dado que no necesita explicar una serie de eventos que transcurren en el tiempo y de los cuales Dios sería el sujeto. En Dios no cabe, tampoco, la diferencia entre *naturaleza* y *esencia* que Leibniz propone en el *Discurso de metafísica*, en relación a las sustancias creadas.⁴⁶⁵ El concepto del *Ens perfectissimum* parece ser solamente un concepto *específico*, una *esencia*. Pero, si toda verdad está contenida en la *noción (completa o específica)* del sujeto, ¿cómo se puede concebir que *T* es una verdad contingente acerca de Dios sin que se siga de los atributos propios o esenciales de Dios? Como se verá, Leibniz parece afirmar todo lo que se requiere

⁴⁶⁵ Cf. el párrafo 16 del *Discurso de metafísica*. Allí, Leibniz distingue la *naturaleza* de las sustancias finitas respecto de la *esencia* de las mismas. La primera incluye sólo lo que es limitado en nosotros (siendo *sobrenatural* todo lo que la excede), mientras que la *esencia* es ilimitada e incluye todo lo que expresamos (todo lo que está previsto en la *ley de orden general* del mundo actualizado). Como señala Adams, Leibniz parece asociar la *naturaleza* de la sustancia con lo que ella expresa *distintamente*. Cf. Adams 1994, pp.89-93.

para inferir que la propiedad de *elegir lo óptimo en toda situación de elección* se sigue necesariamente del atributo esencial de la *sabiduría* divina.

En los escritos aquí abordados, pueden encontrarse básicamente dos argumentos para probar el carácter *contingente* o *no necesario* de la tesis en cuestión, uno a favor de la *posibilidad* de lo menos perfecto, y el otro a favor de la *indemostrabilidad* de la proposición “Dios quiere lo más perfecto”. Tales son las razones 4 y 5 aquí consignadas. El segundo de estos argumentos, como se verá, intenta consagrar la *no dependencia* lógica y ontológica de la verdad de *T* respecto de la esencia divina, conjugándose así con la razón 2.

5.2. El argumento basado en la *posibilidad* de lo menos perfecto

Prácticamente todo el escrito titulado *De libertate et necessitate* está dedicado a negar la *necesidad absoluta* de la elección divina de lo óptimo. El único argumento que reitera, desde los fragmentos ya citados hasta el final, es el que se basa en la noción de *posibilidad*. Este razonamiento está presente en todos los escritos aquí abordados.⁴⁶⁶ Para Leibniz, sin embargo, la utilidad y la importancia del mismo residen en que permite probar algo más que la ausencia de necesidad en lo que Dios ha elegido. Esa conclusión adicional no es otra que la *libertad* de Dios en la elección de lo mejor.⁴⁶⁷

En dicho escrito, Leibniz se propone distinguir las acciones libres de Dios respecto de las necesarias. En pos de este objetivo, formula su argumento basado en la *posibilidad* de lo que Dios no ha elegido. La reconstrucción que propongo de este razonamiento se basa en el pasaje citado que presentaba el problema de ambigüedad, y tiene dos partes. La primera, que es la que Leibniz suele explicitar, tiene la forma lógica de un *modus tollens*. La segunda parte se basa en la noción de *posibilidad* propuesta por la teoría de las modalidades *per se*.

Parte I

⁴⁶⁶ Cf. A VI, iv, 1446, 1447, 1448-1449; 1449; 1452; 1598 (la misma razón de fondo, aunque basada en la noción de *lo necesario*); 2577.

⁴⁶⁷ En un pasaje ya citado del *De libertate a necessitate in eligendo*, tras exponer el mismo argumento, Leibniz concluye: “A partir de lo cual es evidente que Dios elige lo mejor libremente”. Cf. A VI, iv, 1452.

1. *Si es absolutamente necesario que Dios elija lo más perfecto, entonces otras series de cosas menos perfectas que la más perfecta no son posibles.*
2. *Otras series de cosas menos perfectas que la más perfecta son posibles.*
3. *Por tanto, no es absolutamente necesario que Dios elija lo más perfecto.*

La premisa 2 se justifica del siguiente modo:

Parte II

*Definición: Posible es aquello que, considerado en sí mismo, no implica contradicción, esto es, aquello que posee una esencia o que se puede entender distintamente.*⁴⁶⁸

1. *Otras series de cosas menos perfectas que la más perfecta, consideradas en sí mismas, no implican contradicción.*
2. *Por tanto, otras series de cosas menos perfectas que la más perfecta son posibles.*

La *conclusión adicional*, que Leibniz pretende inferir del argumento, afirma que *Dios elige lo más perfecto libremente.*

Tal conclusión parece presuponer una *premisa implícita* como la siguiente:

Si otras series de cosas menos perfectas que la más perfecta son posibles, entonces Dios elige lo más perfecto libremente.

En términos más generales, es suficiente que haya una pluralidad de opciones posibles, susceptibles de una elección divina, para afirmar que Dios elige libremente aquello que elige. Este sería el supuesto que Leibniz intenta consagrar en su estrategia argumental.

Vayamos entonces al análisis del argumento leibniziano.

En primer lugar, el razonamiento se apoya en un fundamento que Leibniz consideraba muy sólido, como es su teoría de las modalidades *per se*. En la medida en que

⁴⁶⁸ Cf. A VI, iv, 1447.

se acepten las definiciones de los términos modales que dicha teoría formula, la *Parte II* resulta inobjetable. Los *mundos posibles* no actualizados no son lógicamente contradictorios. De lo contrario, solamente lo actual sería posible. En este sentido, toda la estrategia argumental de Leibniz resultaría eficaz para probar una conclusión distinta, pero de interés para su metafísica modal, como es la afirmación del carácter *contingente* de la existencia del mundo posible más perfecto.⁴⁶⁹

Ahora bien, toda esta concepción, que constituye el punto fuerte del argumento, no es nueva, y resulta trivial. La metafísica modal leibniziana de la segunda mitad de los años setenta ya había afirmado la *posibilidad per se* de series de cosas no actualizadas, lo cual, para Leibniz, aseguraba la *contingencia* del mundo actual. Lo novedoso de este argumento reside, más bien, en el uso que hace de los posibles no actualizados. A partir de los mismos, pretende inferir dos conclusiones que no se refieren al carácter modal que deba atribuirse a la existencia del mundo actual, a saber, i) que la elección divina de lo óptimo no es absolutamente necesaria, y ii) que Dios elige lo mejor *libremente*.

El punto débil y problemático del razonamiento reside en la premisa 1 de la *Parte I*. La misma sostiene que, si fuese necesario que Dios haga lo más perfecto (o bien, que Dios elija lo más perfecto fuese necesaria), entonces las cosas menos perfectas serían *imposibles* en sí mismas.

Leibniz parece tematizar aquí la modalidad de la *acción* de Dios, más bien que la modalidad de la *proposición* que la describe. Sin embargo, como se vio, en la comparación que el propio Leibniz propone (con el amor de Dios por sí mismo), el *fundamento* que cabe esperar para dirimir la modalidad de la elección divina de lo mejor es el mismo que valdría para determinar la modalidad de la *proposición* que la expresa. Tal fundamento no es otro que la *demostrabilidad* del predicado (“hace lo más perfecto”) a partir de la noción de Dios: “es necesario que Dios se ame a sí mismo, *porque* es demostrable a partir de la definición de Dios”.⁴⁷⁰

⁴⁶⁹ Cf. De hecho, hacia el final del escrito aquí analizado, Leibniz insiste en que la existencia de un mundo menos perfecto es en sí misma posible, retomando implícitamente su distinción entre las nociones modales de *incompatibilidad* e *imposibilidad*. Cf. A VI, iv, 1447-1449.

⁴⁷⁰ A VI, iv, 1446 (4-5).

Sin embargo, Leibniz exige una condición distinta para atribuir una necesidad absoluta a la elección de Dios, a saber, que todo objeto contrario a lo que Dios elige sea *imposible per se*.

Esta premisa debe justificarse desde la teoría modal leibniziana, ya que afirma un condicional en el cual la *necesidad absoluta* del antecedente implica la *negación* de la *posibilidad* del consecuente. En tal sentido, la proposición sostiene que la necesidad de algo es *conditio* para la imposibilidad de otra cosa. En términos esquemáticos, la premisa afirma una relación que se puede representar formalmente del siguiente modo:

$$\Box a () \rightarrow \neg \Diamond ()$$

En esta representación, los paréntesis vacíos, “()”, indican el lugar de una *propositio* (o una *noción compleja*) cualquiera.

Ahora bien, ¿qué condiciones deben darse para que un condicional de esta clase sea verdadero? A mi juicio, esas condiciones son las que establecen las definiciones que ofrece la teoría de las modalidades *per se*. De acuerdo con tales definiciones, algo es *absolutamente necesario* si y sólo si *su propia negación* no es *posible*, en tanto implica contradicción. Por tanto, para que un condicional de este tipo sea verdadero, es necesario que la *imposibilidad* afirmada en el consecuente se predique, o bien sobre la negación de *la misma proposición* cuya *necesidad absoluta* se afirma en el antecedente, o bien sobre la negación de una segunda proposición que sea i) *absolutamente necesaria* y ii) *demostrable* en una *resolutio* a partir de la primera (esto es, que sea una *consecuencia necesaria* de la proposición antecedente).⁴⁷¹ Pero si se diera este segundo caso, ello implicaría también, por *modus tollens*, la *imposibilidad* de la misma proposición antecedente, lo cual se reduce a la primera condición. En consecuencia, la condición que debe darse es la siguiente:

$$\Box a A \rightarrow \neg \Diamond \neg A$$

⁴⁷¹ Un ejemplo de esta segunda condición que Leibniz aceptaría es el siguiente: “si es necesario que Dios sea (absolutamente) sabio, no es posible que Dios no sea justo”. Cf. A VI, iv, 293. Otro ejemplo de corte leibniziano podría ser: “si es necesario que la raíz cuadrada de 9 sea 3, no es posible que la raíz cuadrada de 9 no sea un número primo”.

Esta condición no se cumple en la premisa aquí analizada, por una sencilla razón: en el consecuente se modaliza un elemento distinto del que se modaliza en el antecedente, un elemento que no se deriva del *modalizandum* del antecedente.

En efecto, lo que se modaliza en el antecedente es “que Dios haga lo que es más perfecto”, o también (en la versión aquí formulada) que Dios elija lo más perfecto. Así, la modalización recae sobre *la elección divina de lo óptimo*. En otras palabras, lo que está sujeto a modalización es una verdad referida a aquello que califica como objeto de una elección divina en cualquier situación en que Dios elija. Es una verdad *general*, que refiere a *cualquier* elección divina. Tal es el sentido que tenía la tesis en los escritos de la década de 1670.

En cambio, el consecuente del condicional refiere más bien a *los objetos* particulares que Dios no elige o no ha elegido. Se trata de las *series rerum* menos perfectas que la óptima, las cuales, por ser menos perfectas, no son elegidas. Es sobre estos *objetos* que recae ahora la modalización.

Si se extiende este análisis al nivel de la *proposición* “Dios elige lo mejor”, lo que Leibniz pretende que se admita es lo siguiente:

sea “*b*” el objeto elegido por Dios

$\Box a T \rightarrow \Box a b$

Este supuesto, sobre el que se apoya todo el argumento de Leibniz, resulta inadmisibile. La razón es clara: la necesidad de *elegir lo óptimo en toda situación de elección* es algo distinto a la necesidad de una *series rerum*. Los *modalizanda* son distintos. La *condición necesaria y suficiente* para afirmar la necesidad absoluta de una *series rerum* es que cualquier otra serie de cosas que se pretenda concebir implique contradicción. En tal situación, sin embargo, no sería posible una *elección*. Por el contrario, la *condición necesaria y suficiente* para afirmar la necesidad de *la elección divina de lo óptimo* es que la noción misma del *Ens perfectissimum*, en conjunción con la negación del predicado de *elegir lo óptimo en toda situación de elección*, sea contradictoria.

El argumento leibniziano resulta inadmisibile, además, porque no hay ninguna inconsistencia en suponer la *posibilidad* de opciones alternativas en conjunción con la *necesidad* de elegir siempre lo óptimo. De hecho, el mismo Leibniz aceptó esta conjunción en sus escritos de 1677. En las notas de la conversación con Stensen, Leibniz había apelado a la pluralidad de alternativas posibles para salvaguardar la *libertad* de Dios, ¡incluso aceptando que su elección de lo mejor es *necesaria*!⁴⁷² La misma idea se encontraba en *De necessitate eligendi optimum*.⁴⁷³ En dichos escritos, claramente, Leibniz no consideró que la afirmación de los posibles no actualizados revocara la necesidad de la elección divina.

Como bien señala Paul Rateau, esta estrategia argumental comete un *paralogismo*, en tanto pretende inferir la contingencia de *la elección* a partir de la contingencia del *objeto de elección*. Según este autor, la posibilidad del objeto (contrario) a lo sumo autoriza a hablar de una *elección*, pero de ningún modo implica la *contingencia* de esa elección.⁴⁷⁴ Lo que hace falta para afirmar la contingencia de *T* es algo claro, desde los parámetros modales leibnizianos: probar la *posibilidad* de una elección divina de lo menos perfecto (la *posibilidad* de $\neg T$).

Con esta estrategia argumental, sin embargo, Leibniz traza la orientación de su justificación de la contingencia de *T* que habría de ser más perdurable y más defendida. Esa justificación se edificará asumiendo una interpretación de *T* como una tesis en la cual la modalización recae sobre el *objeto* de elección divina, más bien que sobre la *elección de lo óptimo*. Tal interpretación resulta del modo en que Leibniz concibe *lo contrario* a la *necesidad* de la tesis en cuestión. En efecto, Leibniz sostendrá que *lo contrario* a la necesidad absoluta de *T* no es la *posibilidad* de una *elección* de lo menos perfecto, sino la *posibilidad* de *lo menos perfecto* en sí mismo.

Como se verá, Leibniz asociará (hacia 1705-1706) esta interpretación de la tesis con una lectura *de re*: afirmar que “Dios elige *necesariamente* lo mejor” será equivalente, a sus ojos, a afirmar la necesidad del *objeto particular* que Dios elige. De este modo, Leibniz consumará un desplazamiento, desde el análisis de la verdad general expresada en la tesis

⁴⁷² Cf. A VI, iv, 1383.

⁴⁷³ Cf. A VI, iv, 1351-1352.

⁴⁷⁴ Cf. Rateau (2008, pp. 528-529).

“Dios elige lo mejor”, al análisis del modo en que Dios se determina a elegir, en una elección *efectiva*, el *objeto determinado* que resulta ser la opción óptima.

Sin embargo, Leibniz intentó también, en esta época, demostrar la contingencia de *T* asumiendo la interpretación *general*, referida a *la elección divina de lo mejor*. Ello revela su claro reconocimiento de una interpretación distinta de la tesis, más acorde a su análisis de la década de 1670.

5.3. El argumento basado en la *indemostrabilidad* de la proposición “*Deus vult perfectissimum*”

El único argumento que Leibniz formula en este período para probar el carácter no necesario de la *proposición* “Dios elige lo mejor”, y que se refiere a *la elección divina de lo óptimo* más bien que a su *objeto*, se encuentra formulado en *De libertate a necessitate in eligendo*.

En este escrito Leibniz reconoce expresamente que *lo contrario* al enunciado “Dios quiere lo más perfecto” es, en definitiva, “que Dios elija aquello que no es lo más perfecto”.⁴⁷⁵

Leibniz elige, como estrategia argumental, tratar de probar el carácter *indemostrable* de la proposición cuya necesidad absoluta se quiere refutar. La proposición sobre la que versará la prueba es enunciada como “*Deus vult perfectissimum*”, y también, de un modo equívoco, como “*Deus vult eligere perfectissimum*”.⁴⁷⁶

El argumento que Leibniz propone se expone a continuación de los pasajes citados en la sección 3. El mismo se basa en la tesis según la cual, “si se pudiera dar razón de este primer decreto divino, por eso mismo Dios no lo habría decretado libremente”.

A partir de esta tesis, Leibniz se aboca a probar que la proposición “Dios quiere lo más perfecto” es indemostrable. Y para ello, propone un argumento sorprendente, en un

⁴⁷⁵ Cf. A VI, iv, 1454 (19).

⁴⁷⁶ Cf. A VI, iv, 1454 (11-12, 17).

pasaje que conviene citar en toda su extensión, desde las líneas finales del segundo fragmento antes citado:

“Pero preguntarás si lo contrario implica contradicción, esto es, que Dios elija aquello que no es lo más perfecto. Digo que no implica contradicción, sino una vez puesta la voluntad de Dios. En efecto, Dios quiere querer elegir lo más perfecto, y quiere la voluntad de querer. Y así hasta el infinito, porque estas reflexiones infinitas tienen lugar en Dios, mas no tienen lugar en la criatura. Por tanto, en esto consiste todo el arcano: en que Dios no decretó tan solo hacer lo más perfecto, sino que decretó decidirlo. Y no puede, pues, imaginarse ningún signo en el cual no se dé otro signo, anterior por naturaleza, en el cual [el primer signo] ya se encuentre decidido. Así pues, en términos generales, debe establecerse que no hay ningún decreto que no haya sido decretado por Dios mediante otro decreto anterior por naturaleza. A partir de la naturaleza de la perfecta libertad, fuera de la cual no hay razón alguna. Y a partir de esto se responde a todos los que atacan la libertad divina; y en lugar del círculo de Vázquez (pues Vázquez creía que Dios quiere la cosa porque es futura, y que la cosa es futura porque Dios la quiere), se tiene un proceso al infinito. Por tanto, si alguien me pregunta “¿Por qué Dios decretó crear a Adán?”, digo, “Porque decretó hacer lo más perfecto”. Si luego me preguntas “¿por qué decretó hacer lo más perfecto?”, o “¿por qué quiere lo más perfecto?” (pues, ¿qué otra cosa es querer que decidir hacer?), respondo: “quiso libremente”, esto es, “porque quiso”. Así pues, quiso porque quiso querer, y así hasta el infinito. A partir de lo cual resulta evidente que la voluntad de Dios excluye cualquier cosa anterior a ella misma, y que no puede ser demostrada esta voluntad divina de decidir acerca de lo más perfecto si no es supuesta otra voluntad. Ahora bien, puesto que la criatura no puede evocar infinitos actos al mismo tiempo, por ello su libertad consiste en la potencia de dirigir la mente hacia otros pensamientos.” [A VI, iv, 1454-1455]

Este pasaje presenta enormes dificultades de interpretación. Es probable que Leibniz no esté empleando aquí el léxico filosófico con el rigor deseable. Una dificultad no menor

reside en esclarecer hasta qué punto Leibniz está considerando una idea propia, y no está simplemente exponiendo (o incluso exagerando) una concepción que atribuía a otros. Esto se debe al carácter *prima facie anti-leibniziano* de su contenido. Sin embargo, el uso que haría ulteriormente del infinito para fundamentar la contingencia en general permite sospechar que hay, en este pasaje, una “exploración argumental” genuina del propio Leibniz.

Leibniz sostiene aquí que la *razón* de *T*, lo que explica *por qué* la voluntad divina quiere lo óptimo, es *un regreso infinito de elecciones*. Dios decide que, en toda situación de elección, siempre elegirá aquello que sea más perfecto, y la razón de tal decisión es que *elige* decidirlo. Así, se plantea una nueva elección, que reclama también una razón, la cual será una nueva elección (*elige elegir* decidirlo). En esta cadena de elecciones, dice Leibniz, “consiste todo el arcano”.

El “arcano” del que habla Leibniz es, presumiblemente, el de explicar de qué modo el primer decreto divino tiene una *razón* (Dios *nihil vult sine ratione*) sin que esa razón, a su vez, suprima la *libertad* de Dios. En este sentido, la argumentación de Leibniz va de la *indemostrabilidad* de *T* a la *libertad* de Dios, pasando por la contingencia de *T*:

<i>Indemostrabilidad</i> de la proposición “ <i>Deus vult</i> <i>perfectissimum</i> ”	→	<i>Contingencia</i> de la elección divina de lo óptimo	→	<i>Libertad</i> de Dios
--	---	--	---	----------------------------

Leibniz admite la *contingencia* de la elección divina de lo óptimo, y de la proposición que la expresa, cuando afirma que una elección contraria por parte de Dios “no implica contradicción, sino una vez puesta la voluntad de Dios”.

El argumento leibniziano parte de la premisa fundamental enunciada al comienzo de esta sección, según la cual, *si* es absolutamente necesaria la tesis *T*, *entonces* Dios no elige lo mejor libremente. Asumiendo esta premisa, el argumento puede resumirse del modo siguiente:

1. *La razón suficiente por la cual Dios quiere lo más perfecto reside en una serie infinita y regresiva de elecciones (es decir, Dios quiere lo más perfecto porque quiere quererlo, y así al infinito).*
2. *Una serie infinita y regresiva de elecciones implica un proceso infinito (en las razones).*
3. *Si un evento implica un proceso infinito (en las razones), la proposición que lo expresa no es demostrable.*
4. *Por tanto, la proposición “Dios quiere lo más perfecto” no es demostrable.*

La conclusión adicional e implícita, que cabe inferir de este razonamiento, nuevamente es:

Dios elige lo más perfecto libremente (o, como dice Leibniz, Dios es libre).

Como se ve, esta reconstrucción no sigue la formulación literal de Leibniz, sino que intenta poner en evidencia su estrategia argumental. En tal estrategia, la postulación de una serie infinita de elecciones divinas está al servicio de probar el carácter *indemostrable* de una proposición que, según anunció el filósofo, es el primer principio de las existencias contingentes. Por tanto, todo el argumento se apoya en una tesis de carácter *lógico* que Leibniz no formula expresamente, pero que asume o presupone (dado que, de otro modo, el razonamiento sería improcedente). Tal es la tesis según la cual una proposición cuya prueba implica un proceso infinito en las razones no es demostrable (3). Esta tesis, como se sabe, será reformulada y consagrada en 1686, como explicación del rasgo distintivo de las proposiciones contingentes, en la denominada *teoría del análisis infinito*.

Esta es, pues, otra de las razones por las que este texto tiene una importancia crucial en el estudio del desarrollo de la reflexión modal leibniziana. En él se encuentra la primera apelación al *infinito* como *razón* de la contingencia. Esta apelación, sin embargo, no está exenta de dificultades, como se verá en lo que sigue.

5.4. La primera postulación del *infinito* como *radix contingentiae*: análisis de la estrategia argumental del regreso infinito de elecciones

En su edición de los *Textes inédits* de 1948, refiriéndose al escrito aquí analizado, Gaston Grua señaló:

“Un texto excepcional declara incluso indemostrable que Dios quiera elegir lo más perfecto, porque él tiene el privilegio de querer al infinito [...]” [Gr 259]

Este carácter “excepcional” del *De libertate a necessitate in eligendo* fue ratificado también por Adams,⁴⁷⁷ y puede justificarse a partir de dos grandes razones. La primera de ellas es que no parece haber, en toda la obra leibniziana, ningún otro texto en el que se formule claramente y se defienda la idea de la serie infinita de elecciones divinas (como fundamento de la verdad de *T*). La única insinuación de una idea similar puede encontrarse en un pasaje del *De necessitate et contingentia*, en el que Leibniz afirma que, si se considerara cualquier acción divina como una acción que transcurre en el tiempo, su razón sería una acción anterior. Así, a continuación del pasaje citado en la sección 3, en el que afirmaba que lo óptimo agrada libremente a Dios, Leibniz escribe:

“Ciertamente, si tomamos una acción libre de Dios como [si se diera] en el tiempo, su razón será otra acción de Dios precedente e igualmente libre, y así en lo sucesivo. Si tomamos [su] acción libre [como] eterna, siempre se habrá formado alguna razón por la cual Dios [haya decidido] tal más bien que [otra acción]. Es ciertamente la misma naturaleza o perfección divina [...]” [A VI, iv, 1449]

No es muy claro por qué Leibniz propone la consideración *temporal* de una acción de Dios. En cualquier caso, siempre consideró que las acciones de Dios no se daban en el tiempo, y que la precedencia de sus razones era de carácter lógico, no temporal. El pasaje

⁴⁷⁷ Cf. Adams 1994, p. 42.

deja en claro que la razón por la cual Dios realiza una acción más bien que otra es “la misma naturaleza o perfección divina”.

La segunda razón del carácter *excepcional* del escrito aquí abordado, es que la idea de un regreso infinito en las elecciones resulta claramente incompatible con doctrinas estables y perdurables de la metafísica leibniziana.

Las razones de esta incompatibilidad han sido suficientemente expuestas por Adams: i) la apelación a un regreso infinito de voliciones, como fundamento de la contingencia de la elección divina de lo mejor, constituye una flagrante violación al PRS (puesto que una *razón suficiente* debe estar fundada en algo *metafísicamente necesario*); ii) contra las interpretaciones de Rescher y de Curley (que ven en la cadena infinita de elecciones una suerte de correcta aplicación leibniziana de la tesis según la cual “*contingentiae radix est infinitum*”),⁴⁷⁸ en el texto aquí analizado Leibniz explícitamente se rehúsa a fundar o hacer *converger* tal regreso infinito en la esencia divina, porque justamente, lo que quiere es evitar que esa secuencia se vuelva dependiente de un fundamento *necesario*;⁴⁷⁹ iii) la idea misma de un regreso infinito de voliciones (o de que la voluntad puede *querer querer...*) fue siempre rechazada por Leibniz.⁴⁸⁰

No es mi intención ahondar en estas razones, que a mi juicio son correctas. Lo que me interesa, más bien, es analizar lo que parece haber conducido a Leibniz a considerar al argumento en cuestión como una propuesta viable para recusar la *necesidad absoluta* de *T*.

Creo que algunos pasajes del texto analizado contienen la clave para formular una respuesta a este interrogante. Uno de ellos es aquel en que Leibniz dice: “resulta evidente que la voluntad de Dios excluye cualquier cosa anterior a ella misma, y que *no puede ser demostrada* esta voluntad divina de decidir acerca de lo más perfecto *si no es supuesta otra voluntad*”.⁴⁸¹ ¿Cómo ha de interpretarse el que la voluntad divina “excluya” cualquier cosa “anterior” a ella? En la metafísica leibniziana, todo exige una razón suficiente, incluso el primer decreto divino. Ahora bien, si tal decreto es “primero”, su razón debería ser algo

⁴⁷⁸ Cf. Rescher 1981, p. 111; Curley 1972, pp. 95-96.

⁴⁷⁹ Adams recuerda que ese texto es anterior a 1686, año en que Leibniz formula su teoría del análisis infinito.

⁴⁸⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 40-42.

⁴⁸¹ A VI, iv, 1455, las cursivas son mías.

distinto a otro decreto. Es decir, debería proceder de algo *exterior* a la voluntad divina. Esto es justamente lo que Leibniz sugiere en *De libertate et necessitate*:

“Dios hace lo más perfecto no de modo necesario, sino porque quiere. Si alguien me preguntase si Dios quiere de modo necesario, le plantearía que se elucidase la necesidad oponiéndole su contrario, es decir, que se formulase la pregunta de manera completa, por ejemplo, si Dios quiere de modo necesario o libremente, esto es, [si quiere] a causa de su naturaleza o bien a causa de su voluntad. Respondo que Dios no puede querer voluntariamente, de otro modo se daría una voluntad de querer al infinito. Más bien, debe decirse que Dios quiere lo mejor por su naturaleza. Por tanto, dirás, quiere de modo necesario. Diré, con San Agustín, que esa necesidad es feliz. Pero de allí se seguirá que las cosas existen de modo necesario. ¿Por qué? ¿Porque implica contradicción el que no exista lo que Dios quiere que exista? Niego que esta proposición sea absolutamente verdadera. De lo contrario, aquellas cosas que Dios no quiere no serían posibles. Pero siguen siendo posibles, aunque no sean elegidas por Dios.” [A VI, iv, 1447]

Aquí Leibniz niega que la primera elección divina pueda tener como razón otra operación de la voluntad, justamente porque ello implicaría un regreso infinito en el querer, posibilidad que es claramente rechazada. Por el contrario, la razón de tal elección es puesta en la “naturaleza” divina.

En *De libertate a necessitate in eligendo*, la posición adoptada es completamente distinta. Leibniz dice:

“No se puede dar otra razón de por qué Dios elige lo más perfecto, más que porque quiere, esto es, porque esta es la primera voluntad divina: elegir lo más perfecto. Es decir, no es a partir de las cosas mismas que esto se sigue, sino puramente a partir de lo que Dios quiere. Y quiere libremente, porque, fuera de la voluntad, no puede darse ninguna razón de por qué quiere. Pues defino como libre a aquello de lo cual no puede darse ninguna otra

razón más que la voluntad; ciertamente, no es que se da algo sin razón, sino que aquella razón es intrínseca a la voluntad.” [A VI, iv, 1453]

“No puede ser demostrada esta proposición, “Dios elige lo más perfecto”, a partir de la naturaleza de Dios. Digo que puede ser demostrada una vez conocida su voluntad, pero no puede ser demostrado que tenga tal voluntad. Niego que sea demostrable a priori, sino que es una proposición primaria o idéntica.” [A VI, iv, 1454]

A partir de estos fragmentos, puede formularse el siguiente análisis.

1- El punto fundamental, en estos pasajes, es la afirmación según la cual la proposición “Dios elige lo más perfecto” *no puede ser demostrada a partir de la esencia de Dios*. Por eso Leibniz dice que su razón es “intrínseca a la voluntad”, o bien, que “es una proposición primaria o idéntica” (comparación que, ciertamente, no favorece una recusación de necesidad absoluta). Cuando sostiene que tal proposición no puede ser demostrada “si no es supuesta otra voluntad”, Leibniz sabe muy bien que está introduciendo un regreso infinito. Pero ese regreso infinito constituye un recurso valioso, justamente, para producir una *desconexión* en la serie de las razones, en virtud de la cual la elección divina de lo óptimo queda restringida al ámbito de la voluntad, y no reclama un fundamento “*extra voluntatem*”, el cual debería encontrarse en la esencia divina.

Así pues, creo que Leibniz apela al *infinito* como medio para evitar poner a la *esencia divina* como fundamento o *ratio ultima* de la elección de lo mejor. La cadena infinita de elecciones parece tener, a sus ojos, un doble atractivo: i) permite satisfacer las exigencias del PRS (ya que brinda una *razón* para el primer decreto divino) y, a la vez, ii) garantiza la *no dependencia lógica* de la elección divina de lo óptimo respecto de la esencia divina. Por ello dice Leibniz que “no puede ser demostrado que [Dios] tenga tal voluntad”.

En esta interpretación, la *no dependencia lógica* de *T* respecto de la naturaleza divina implica algo importante, y es que la esencia del *Ens perfectissimum* puede ser concebida sin contradicción negando de ella el predicado de *elegir lo óptimo* (en cualquier situación de elección). Esto es, como se vio, lo que Leibniz debería probar para garantizar

la *contingencia* de la elección divina. En tal sentido, Leibniz estaría consumando, en *De libertate a necessitate in eligendo*, la aspiración que formularía luego en *De libertate, fato, gratia Dei*: hacer que el primer decreto de Dios, y todos sus decretos en general, no se sigan de la esencia divina. Esto equivale a negar, ahora, la relación que había llegado a afirmar hacia 1676-1677, a saber:

Dios es el sujeto de todas las perfecciones ⊢ *Dios elige lo óptimo*

2- Es importante aclarar que el escrito aquí analizado no ofrece ningún indicio de elaboración teórica en torno a las verdades con *infinitas razones*. Entiendo que Leibniz simplemente asume la *indemostrabilidad* de los procesos infinitos, tan comúnmente aceptada como el carácter vicioso de los argumentos circulares. Sin embargo, la filosofía leibniziana era, en muchos aspectos, *infinitista* desde hacía ya tiempo. Así, por ejemplo, la “férrea cadena” causal de la que hablaba en *Von der Allmacht* incluía, seguramente, una infinitud de eventos.⁴⁸² Leibniz podía, pues, admitir las series infinitas de causas o razones. Lo que difícilmente podía aceptar es que una serie como tal careciera de *razón suficiente*. Más aun, su metafísica reclamaba, desde la década de 1670, que toda la serie de las razones (del mundo creado) sea resuelta, en última instancia, en una razón *absolutamente necesaria*. En esta exigencia puede advertirse el flanco problemático del argumento aquí analizado. Ya no podría afirmarse que Dios es la *ultima ratio rerum*, dado que habría un *requisito* para la existencia del mundo, *T*, que no se resolvería en Dios.

3- Toda la estrategia argumental está condenada al fracaso, por su insalvable incompatibilidad con la noción leibniziana de *voluntad*. En efecto, si se concediese el argumento, habría que admitir que la tendencia de la voluntad divina hacia lo óptimo es consecuencia de otras voluntades divinas, y no de la conexión definicional entre el *querer* y el *bien*. Ello derrumbaría toda la teoría leibniziana de la voluntad, al revocar el principio de la subordinación de la voluntad a la consideración intelectual de lo mejor. Más aun, ello permitiría sospechar que el Dios leibniziano es, en definitiva, *arbitrario* (por tanto *injusto*). Como dice en el *Discurso de metafísica*, un Dios semejante no merecería nuestra alabanza, ya que no elegiría el bien por una razón, sino más bien por el antojo propio de un déspota o

⁴⁸² Cf. Roldán 72/A VI, i, 545. Otro ejemplo que puede citarse en torno al lugar del infinito en su pensamiento es su concepción de la materia como compuesta por infinitas partes actuales (cf. A VI, ii, 241).

un tirano.⁴⁸³ Su voluntad sería lógicamente anterior a toda consideración del entendimiento relativa a la bondad del objeto, por lo cual no tendría al *bien* como motivo de elección.⁴⁸⁴

Este es, en definitiva, el *riesgo* y el *abismo* hacia el cual conduce la postulación de una serie infinita de elecciones divinas: el de transformar a la voluntad de Dios en un *ens a se*, independiente de toda subordinación a una razón, y por tanto, indiferente al bien.

Contra cualquier regreso infinito en las voluntades, el propio Leibniz había formulado un argumento contundente, en el pasaje citado de *Du franc arbitre*.⁴⁸⁵ Aquel argumento mostraba que, si se diera un regreso infinito en las voluntades, no habría, en definitiva, una *razón* por la cual se quiere algo más bien que su contrario; no se podría decir *por qué* se quiere un *objeto*, más que por el simple hecho de que se quiere quererlo (al infinito). Es decir, no habría un *criterio* para el *querer*. Y para Leibniz, no se puede querer sin razón.

El fracaso de esta estrategia argumental difícilmente puede ser exagerado: el mismo revela la enorme dificultad que plantea, en la metafísica leibniziana la pretensión de probar la *contingencia* de *T* bajo la interpretación que aquí se considera correcta, esto es, como una tesis en la que se modaliza *la elección divina de lo óptimo*, más bien que *el objeto* de tal elección. Es la interpretación que Leibniz asociará con una lectura *de dicto*. En esta interpretación, lo que está en juego es la *posibilidad* de concebir la noción de Dios junto con el predicado de *elegir lo menos perfecto en alguna situación de elección*. La *condición* que parece resultar *necesaria* para que esta *posibilidad* sea admisible, en la metafísica leibniziana, es que la verdad de *T* no tenga su *ratio ultima* en la esencia divina. Pero tal condición exige demasiado a una metafísica que no admite nada sin razón...

6. La tesis *T*... ¿expresa un decreto divino?

En los escritos del período 1680-1686, Leibniz comienza a referirse a la tesis de la elección divina de lo óptimo en términos del “primer decreto divino”. Esta denominación se

⁴⁸³ Cf. G IV, 428-429 (parágrafos 2 y 3).

⁴⁸⁴ Cf. G IV, 284.

⁴⁸⁵ Cf. A VI, iv, 1408.

vuelve muy frecuente en los textos de la década de 1680, y se la encuentra nada menos que en el *Discurso de metafísica*. Un escrito de 1689, titulado *De contingentia*, llega aun más lejos, y plantea que Dios no solamente decretó actuar siguiendo “las verdaderas razones de la sabiduría”, sino que también decretó que las criaturas racionales actúen siguiendo las razones inclinantes y buscando el bien (real o aparente).⁴⁸⁶ Esto sugiere que la tendencia de la voluntad hacia el bien, incluso en las criaturas, sería resultado de una libre elección de la voluntad divina, más bien que algo inherente a la naturaleza misma de la voluntad.

¿Cómo debemos interpretar esta caracterización leibniziana de la tesis de la elección divina de lo óptimo? Como se vio en el análisis del argumento basado en las infinitas elecciones, la suposición según la cual la tendencia de la voluntad divina a lo óptimo tiene como fundamento una *elección* de Dios incurre en algo que contradice la teoría leibniziana de la voluntad, como es el *querer querer*. En efecto, si se pudiera elegir lo que se va a elegir, en lugar de elegir el objeto mismo, se privaría a la elección de una razón suficiente, ya que toda elección “anterior por naturaleza” quedaría igualmente desprovista razón. Como esta es la posición que prevaleció en la filosofía leibniziana (con la *excepción* del *De libertate a necessitate in eligendo*), se debe reconocer que la denominación de “decreto” aplicada sobre *T* constituye una expresión equívoca y poco feliz. La tesis *T* no expresa un decreto.

¿Qué expresa entonces *T*? De acuerdo con la reflexión leibniziana sobre el querer, que se ha seguido en este trabajo, la tendencia de toda voluntad a lo que es concebido como óptimo por el entendimiento es una verdad que expresa la naturaleza misma del *querer*. La tesis que afirma que “Dios elige lo mejor” constituye una tesis metafísica fundada, al menos en parte, en la definición de la voluntad. En tal sentido, *T* expresa una *verdad* acerca de Dios y del querer divino. Ella declara, a la vez, *lo que* Dios quiere y *de qué modo* o *bajo qué razón* Dios quiere algo, a saber, bajo la razón de lo mejor, como lo afirmaba en los *Elementa verae pietatis*. Esta verdad afirma algo más que la subordinación de toda voluntad a la razón de lo óptimo: afirma que, en el *Ens perfectissimum*, la elección de lo que el entendimiento considera óptimo se identifica con la elección de *lo que es* lo óptimo.

⁴⁸⁶ A VI, iv, 1651 (16-18).

Esta verdad tiene un estatuto de enorme importancia para Leibniz, en los escritos de 1680-1686: ella parece constituir un *principio* fundamental de su metafísica. Tal vez este sea el modo en que debe interpretarse la caracterización en términos de “decreto”. En efecto, en los textos aquí analizados, Leibniz parece estar buscando un *primer principio* para las existencias y de las verdades contingentes, en el marco de una búsqueda más general de los primeros principios de las cosas. Así, en *De libertate et necessitate*, como se vio, dicho principio de las existencias es identificado expresamente con el *principio de la perfección*, también denominado como *principium contingentium*. Asimismo, en *De libertate a necessitate in eligendo*, Leibniz escribe:

“Quien considere correctamente, reconocerá conmigo que el principio de contradicción es el origen de todas las cosas que pueden saberse acerca de las esencias; de igual modo, debe haber algún primer principio acerca de las existencias, supuesto que no todas las cosas posibles existen.” [A VI, iv, 1454]

Y a continuación de este párrafo, Leibniz afirma, sin más, que el “primer principio” de las existencias es la proposición “*Deus vult eligere perfectissimum*”.⁴⁸⁷

En la interpretación aquí elaborada, el *principio de la perfección* debe considerarse como subordinado a *T*, dado que así lo exige el contenido teísta de la metafísica leibniziana, y el mismo Leibniz lo afirma expresamente. En otras palabras, la verdad del *principio de la perfección* es *consecuencia* de la verdad de la tesis *T*.

Que este principio de las existencias y de las cosas contingentes, *T*, sea caracterizado como un “decreto” por Leibniz, puede ser consecuencia del hecho que se trata de un principio que rige el *querer* o el modo de operar de *la voluntad divina*. Como se vio en la Introducción, parece haber, en la metafísica leibniziana, un único decreto *efectivo*: el decreto de crear el mundo posible más perfecto. Ese decreto se encuentra, pues, sometido a la legalidad que el principio *T* impone sobre el querer divino. Esa legalidad se funda en la

⁴⁸⁷ Cf. A VI, iv, 1454 (11-12)

perfección de la esencia divina (si la estrategia leibniziana de las infinitas voliciones no procede). En una lectura similar a la aquí propuesta, Jean-Pascal Anfray sostiene que el “primer decreto divino” es, en realidad, el *principio de lo mejor*, en tanto caracteriza a la elección divina de lo óptimo. Tal principio define, según este autor, un “género de acción”. Por su parte, Paul Rateau caracteriza a la *necesidad moral* del Leibniz de madurez como “la ley interna” de la naturaleza de Dios, fundada en la propia esencia divina.⁴⁸⁸ A esta *ley* que orienta el querer divino, Leibniz la califica como “decreto”.

El problema que se plantea para Leibniz, hacia 1686, reside en explicar de qué modo es que *T* puede ser un *principio* que es al mismo tiempo *contingente*, lo cual reclama un fundamento que amenaza con volverlo *necesario*, en la medida en que toda verdad (incluso *T*) posee una razón *a priori* y supone la inclusión del predicado en el sujeto. La vía de escape a esta dificultad parecerá abrirse con la “nueva e inesperada luz” de 1686...

Consideraciones finales: los dos problemas vinculados a la tesis *T*

En algunos escritos leibnizianos del período 1678-1686, se plantea el problema de elucidar el carácter modal de la elección divina de lo óptimo, tanto como de la proposición que la expresa. La orientación común de tales escritos es hacia la ratificación del carácter *libre y no (absolutamente) necesario* de la elección divina, tanto como hacia la defensa del carácter *contingente o no demostrable* de la tesis *T*.

Este cambio de rumbo se da en el marco de una evolución más profunda del pensamiento leibniziano. La metafísica modal de Leibniz se ve obligada a operar ajustes, a partir de la incorporación de la *teoría de la verdad como inclusión conceptual* y, también, con la *teoría de la sustancia basada en la noción completa*. Sin embargo, también el planteo del problema modal referido a *T* motiva en ella cambios cruciales. Uno de ellos es que Leibniz deja de aceptar, en esta etapa, la posibilidad de una *compatibilidad* entre *libertad* y *necessitas eligendi optimum* en Dios. La *libertad*, ahora, requiere de la *contingencia* como una de sus *condiciones necesarias*.

⁴⁸⁸ Cf. Rateau 2008, p. 525.

El carácter *libre* de la elección divina de lo óptimo conlleva, para Leibniz, el reconocimiento de la posibilidad de una abstención divina respecto de toda elección. Tal reconocimiento comienza a aparecer en sus escritos de esta etapa, y marca el paso a la versión más moderada y estable en su interpretación de la tesis *T*.

Otro cambio de vital importancia tiene lugar en su teorización sobre la naturaleza de la voluntad. Leibniz incorpora la distinción escolástica entre *razones inclinantes* y *razones necesitantes*, como un recurso argumental para recusar el carácter *absolutamente necesario* de la tendencia de la voluntad divina hacia lo óptimo. Si bien no ofrece una definición precisa de ambos tipos de *razón*, su empleo de la distinción sugiere que una razón *necesitante* sólo puede ser aquella en la cual el *objeto* de elección es en sí mismo *necesario*, por lo cual toda opción alternativa resulta *imposible*. Esto permite a Leibniz defender la idea según la cual toda elección entre opciones *posibles per se* resulta siempre *contingente*, en la medida en que su razón *inclina* a la voluntad con un “peso” proporcional al grado de perfección con el cual el objeto exige la existencia, pero sin llegar nunca a *necesitar* la elección.

En estos escritos, Leibniz analiza la problemática en torno a *T* de dos modos distintos: como un problema referido a la modalidad que cabe atribuir al modo en que Dios se determina a elegir lo óptimo (o de *la elección divina efectiva*), y también, como un problema referido a la modalidad de *la proposición* “Dios elige lo mejor” (la tesis *T*). Leibniz no diferencia expresamente estos dos problemas, aunque sugiere (en *De libertate et necessitate*) que la vía de resolución para ambos debiera ser la misma: esclarecer si la *noción* del *Ens perfectissimum* incluye el predicado de *elegir lo óptimo* (en toda elección en la que Dios elija) como un predicado *demostrable, absolutamente necesario*.

Sin embargo, puede notarse ya que las respuestas de Leibniz para cada uno de estos problemas son distintas.

I. Cuando explica el carácter *no necesario* del *hecho* de que Dios elija lo óptimo, Leibniz sostiene que la *razón* de la elección procede ciertamente de la naturaleza divina. Así puede verse en *De libertate et necessitate* y en las notas sobre Bellarmino. En este último escrito, Leibniz sostiene que de la suma perfección divina “se sigue de modo cierto

y, si así se quiere decir, como consecuencia necesaria, que Dios elige lo mejor”. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurría en 1676-1677, ahora Leibniz no sugiere que esa necesidad sea *absoluta*. Todo lo contrario: sugiere más bien que la consecuencia se sigue con *necesidad hipotética*. En el nivel de análisis de las proposiciones, esto implicaría lo siguiente:

□c ((def.) Dios es el sujeto de todas las perfecciones → Dios elige lo óptimo)

La única vía argumental que Leibniz encuentra, para sostener que no es necesario que Dios elija lo óptimo, consiste en sostener que *lo contrario* a lo que Dios elige (esto es, todo *objeto* menos perfecto que el más perfecto) sigue siendo *posible* en sí mismo. Por ende, aunque pueda afirmarse que *T* es una consecuencia (*cierta* o *necesaria*) de la perfección divina, la existencia de alternativas *posibles per se* es *condición suficiente* para garantizar el carácter *no necesario* y *libre* de la elección divina de lo óptimo. Ella permite establecer, también, el carácter *inclinante* y *no necesitante* de la razón por la que Dios elige.

El problema fundamental de esta vía argumental, como se vio, es que infringe un criterio modal elemental de la teoría de las modalidades *per se*, según el cual la contingencia de una proposición sólo puede inferirse válidamente a partir de la *posibilidad de la proposición contraria*. Esto implica, a mi juicio, que Leibniz tendría que probar que es *posible* una *elección divina de lo menos perfecto*, más bien que *el objeto* menos perfecto. Su inferencia va de la contingencia del *objeto* a la contingencia de *la elección de lo óptimo*. Esta estrategia a lo sumo permite inferir la *posibilidad* de una elección, o incluso la *posibilidad contrafáctica* de una elección divina que recaiga sobre un objeto distinto (ya que otros objetos son *posibles*), pero no implica la *posibilidad* de una elección divina de *lo menos perfecto*.

Es importante diferenciar estas dos afirmaciones: i) Dios podría elegir un *objeto* distinto al que ha elegido; ii) Dios podría elegir algo distinto a lo óptimo. La *posibilidad* del *objeto* no elegido garantiza que i) es verdadero, ya que Dios podría elegir cualquier objeto *posible per se*, si se diera la condición de que *ese* objeto fuera el óptimo. Ahora bien, esa *posibilidad* del objeto contrario no garantiza la verdad de ii), ya que está aún por verse si Dios podría elegir algo que no sea lo óptimo.

II. Cuando Leibniz intenta defender el carácter *no necesario* de la proposición “Dios elige lo mejor, en *De libertate a necessitate in eligendo*, sostiene que la *ratio ultima* de la elección divina se encuentra en la *voluntad* de Dios, más bien que en su naturaleza. Ello implica algo difícil de sostener, en el marco de la metafísica leibniziana, a saber, que la esencia de Dios (concebida, en la década de 1670, como la *ultima ratio rerum*) no es la *razón última* del principio que rige las operaciones de la voluntad divina. Tales operaciones serían *libres*, en un sentido que excluye la *necesidad absoluta* y que implica la *no dependencia lógica* de *T* (y de todo decreto divino) respecto de la esencia divina.

En este planteo, Leibniz reconoce expresamente que la ausencia de *necesidad absoluta* en *T* debe implicar la *posibilidad* de una *elección divina de lo menos perfecto*.

La vía argumental que Leibniz adopta, en un único escrito (*De libertate a necessitate in eligendo*), consiste en postular una cadena infinita de elecciones divinas, como fundamento de la tendencia de su voluntad hacia lo óptimo: Dios quiere lo mejor porque *quiere quererlo*, y así al infinito. Este regreso infinito en las voliciones garantiza, para Leibniz, que la proposición “*Deus vult perfectissimum*” no sea *demostrable*.

Esta vía argumental contradice y revoca por completo a la teoría leibniziana de la voluntad, una teoría que sigue, en la década de 1680, ejemplificando una concepción *intelectualista*. Esto implica que la *razón* del *querer* es el *bien* y, entre bienes alternativos, *lo óptimo*. Ahora bien, si esto es así, los *requisitos* del querer se encuentran *fuera* de la voluntad, en el *entendimiento* y en el *objeto*. Y como ambos requisitos remiten a la esencia divina, se sigue que, en el caso de una elección de Dios, la serie de las razones del querer no puede quedar restringida en el ámbito de la sola voluntad divina.

Con el fracaso de esta segunda explicación, se hunde la única propuesta argumental que Leibniz logró formular para probar, justamente, aquello que su metafísica requiere para garantizar la contingencia de la tesis *T*: la *posibilidad* de la proposición “Dios elige lo menos perfecto”.

Sin embargo, en estas estrategias argumentales puede verse prefigurada, ya, la progresiva distinción entre dos problemas distintos, distinción que Leibniz irá trazando con mayor claridad a partir de 1689. Tal distinción es la ya enunciada, referida al análisis modal

de i) la *elección efectiva* de lo óptimo por parte de Dios (o el modo en que su voluntad se determina en tal elección), y ii) la *proposición* “Dios elige lo mejor”. Esta distinción irá de la mano de otra, que Leibniz formulará expresamente hacia 1705-1706: aquella entre la versión *de dicto* y la versión *de re* de la proposición en cuestión. Como se verá, la formulación *de re* permitirá a Leibniz centrar su análisis modal en *el objeto* elegido por Dios en una elección *efectiva*. Por el contrario, el análisis modal de la *proposición general*, según la cual Dios elige lo mejor *en toda elección en la que elige*, quedará relegado a su abordaje de la formulación *de dicto*.

Hasta donde sé, Leibniz nunca volvió a insistir con el argumento basado en la serie infinita de elecciones. En cambio, siguió defendiendo, en los años posteriores, su estrategia argumental basada en la *posibilidad* de lo menos perfecto. Sin embargo, la adhesión a esta línea argumental no significó el fin de los problemas en torno al carácter modal de la tesis. Como se verá, el problema referido a la modalidad de la tesis *T* siguió asediando su pensamiento, como un problema que conducía su reflexión, más bien, hacia la orilla contraria del rumbo asumido desde 1678: hacia el espectro de la *necesidad absoluta*.

IV – El análisis leibniziano del carácter modal de la tesis de la elección divina de lo óptimo luego de la adopción de la teoría del análisis infinito: el *argumento básico* y la distinción entre formulaciones *de dicto* / *de re* (1686-1706)

Las *Generales inquisitiones* de 1686 ofrecen la primera formulación que nos ha llegado de una doctrina que habría de constituir un punto de inflexión en la reflexión modal de Leibniz. Se trata de la doctrina según la cual, en las proposiciones contingentes, la resolución o el análisis requerido para probar la inclusión del predicado en el sujeto se continúa hasta el infinito, sin que se pueda arribar a una proposición idéntica en un número finito de pasos. Desde 1689 hasta el final de sus días, Leibniz consideró que esta doctrina aportaba la explicación definitiva de la distinción entre las verdades absolutamente necesarias y las verdades contingentes, develando con ello el “arcano” referido a cómo puede compatibilizarse la teoría de la verdad basada en la inclusión conceptual con la existencia de verdades no necesarias.

La adopción de esta doctrina debió haber influenciado, también, su análisis *modal* de la tesis de la elección divina de lo óptimo. En efecto, Leibniz debió haber pasado a sostener el carácter *infinitamente analizable* de la tesis en cuestión, poco después de la “carta larga” a Arnauld del 14 de julio de 1686 (carta que, como ha notado Sleight, no contiene aún ningún indicio claro de la teoría del análisis infinito).⁴⁸⁹

Sin embargo, no fue esa su decisión. Recordando tal vez las dificultades que había encontrado al postular su argumento de las infinitas elecciones, Leibniz no empleó el criterio aportado por su nueva concepción modal en torno a la contingencia para recusar el carácter absolutamente necesario de la elección divina de lo óptimo. Su análisis de *T*, en especial a partir de 1689, se encuentra en pasajes dispersos, formulados principalmente en dos clases de escritos: sus comentarios sobre textos referidos a asuntos teológicos y a disputas religiosas, por un lado, y sus reflexiones sobre los temas de la libertad, la naturaleza de la voluntad, la providencia y la justificación de Dios por la existencia del pecado.

⁴⁸⁹ Cf. Sleight 1990, pp. 87-88.

En sus comentarios sobre cuestiones teológicas, Leibniz analiza el estatuto modal de *T* en conexión con un problema que amenaza con arrojar a su metafísica modal, otra vez, hacia el abismo del *necesitarismo*. Se trata del problema que Nicholas Rescher ha denominado como el *argumento básico*. En el abordaje de este argumento, se podrá ver a Leibniz pasar de la clara afirmación de la *contingencia* de la tesis *T*, en el período anterior, a una oscilación entre posturas tan diversas como la atribución de *necesidad* y el reconocimiento de una *imposibilidad de certeza*.

A pesar de estas oscilaciones y del carácter disperso de su abordaje, la reflexión leibniziana de este período sobre la tesis de la elección divina tiene una importancia vital. En efecto, Leibniz arribará, entre 1705 y 1706, a lo que puede considerarse como su planteo más lúcido y su análisis más sistemático y promisorio del problema modal en torno a *T*. En dicho análisis, Leibniz esbozará una interesante vía argumental, basada en la apropiación de la distinción medieval entre modalidades *de dicto* y *de re*. Esto le permitirá sostener que la proposición “*Deus vult perfectissimum*” puede considerarse como necesaria en un sentido y como contingente en el sentido contrario.

1. La teoría del análisis infinito y el nuevo criterio modal para la contingencia

“Finalmente, una nueva e inesperada luz surgió de donde menos lo esperaba, es decir, de las consideraciones matemáticas acerca de la naturaleza del infinito. En efecto, dos son los laberintos de la mente humana que se originan en la misma fuente del infinito: uno acerca de la composición del continuo, el otro acerca de la naturaleza de la libertad.”
[A VI, iv, 1654]

Tal es el *grand finale* del breve relato leibniziano formulado en *De libertate, contingentia et serie causarum, providentia*, en 1689, relato en el que Leibniz resume el itinerario teórico que lo condujo a descubrir lo que él mismo pasó a considerar como la explicación definitiva de la distinción entre *lo necesario* y *lo contingente*. La nueva luz

arribó en 1686. Leibniz habría de manifestar reiteradamente su profunda satisfacción ante este descubrimiento.

En el mismo escrito de 1689, Leibniz sugiere que el arribo a la teoría del análisis infinito habría sido resultado de consideraciones lógicas en torno a la naturaleza de la verdad. En efecto, si se asume la concepción de la verdad basada en la inclusión conceptual, que para Leibniz constituye el fundamento del conocimiento *a priori* que posee Dios de todas las cosas (su *presciencia*), surge un problema con las nociones de las cosas contingentes. Tales nociones contienen diversos predicados que se atribuyen al sujeto “por un tiempo determinado”. Por tanto, inquiere Leibniz, ¿de qué modo puede retirarse el predicado del sujeto sin contradicción o imposibilidad, preservando la noción?⁴⁹⁰

En este sentido, todo el problema que parece haber suscitado la búsqueda de la distinción entre las verdades necesarias y las contingentes, según el propio Leibniz, consiste en diferenciar *tipos de inclusión conceptual* diferentes. Se trataría, pues, de comprender un tipo de inclusión que no implique una conexión esencial, sino que sea relativo a un tiempo, de modo tal que la presencia del predicado no vuelva a la proposición absolutamente necesaria y, también, que la ausencia del predicado no la vuelva imposible.

Este análisis es una consecuencia de la explicación *lógica* de las nociones modales, propia de la teoría de las modalidades *per se*, la cual hacía de la *consistencia* y de la *contradictoriedad* de la esencia de la cosa (o de su contraria) el fundamento del carácter modal correspondiente. Así, al postular la concepción de la verdad como inclusión conceptual, la distinción entre *lo necesario* y *lo contingente* termina desplazándose hacia el nivel de la *demostración* o de la *prueba*. De lo que se trata es de diferenciar proposiciones (o nociones) en las que el predicado *está* incluido en el sujeto, pero de un modo distinto, esto es, de un modo tal que pueda afirmarse que *lo contrario* a tales proposiciones *no implica contradicción*.

Este planteo del problema es correcto, aunque guarda un llamativo silencio acerca del primer intento leibniziano de invocar al *infinito* como fundamento de la contingencia. Tal intento tuvo lugar entre 1680 y 1684, en el contexto del análisis modal de la tesis de la

⁴⁹⁰ Cf. A VI, iv, 1654.

elección divina de lo óptimo. Fue precisamente con esta tesis con la que Leibniz primero intentó postular una serie infinita de razones como justificación de su *indemostrabilidad* de la proposición en cuestión. Allí, como se vio, “el infinito en las razones” resultaba valioso para evitar que tal proposición sea resuelta en un fundamento necesario (la esencia divina), sin dejarla por ello desprovista de una *razón*. Sin embargo, la nueva luz de 1686 trae consigo una interpretación distinta de la serie infinita de razones, en la medida en que admite la idea de una *convergencia* entre las nociones del predicado y del sujeto. Esta idea tiene su origen y su procedencia en donde Leibniz menos lo esperaba: la matemática.

Como se vio en el capítulo 3, Leibniz había intentado, en 1686, otra estrategia argumental para diferenciar a las proposiciones necesarias respecto de las contingentes. En *De libertate, fato, gratia Dei* había intentado diferenciar a las puras *esencias* respecto de las *nociones (completas) de sustancias individuales*. Las primeras dependían de las ideas del solo intelecto divino, por lo cual eran conceptos generales, incompletos, que contenían sólo notas *esenciales*. Las segundas, por el contrario, dependían también de los decretos de la voluntad divina, y contenían notas *existenciales*. Esta estrategia resultaba adecuada a los fines de diferenciar, en el plano *semántico*, el contenido de ambos tipos de nociones. Sin embargo, ella dejaba sin resolver el “lado formal” o *sintáctico* del problema, ya que la negación de un predicado existencial seguía generando una contradicción *formal*, en tanto negación de un elemento de la *noción completa*. Este es el problema que la teoría del análisis infinito vino a solucionar.

1.1. La *radix contingentiae*: tesis básicas y marco metafísico de la teoría

La *teoría del análisis infinito* aparece formulada por primera vez, hasta donde sabemos, en las *Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum*, de 1686.⁴⁹¹ Una exposición abreviada y bastante completa de la misma se puede encontrar en un importante escrito del mismo año, titulado *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae, atque de libertate et praedeterminatione*. Allí Leibniz dice:

⁴⁹¹ Cf. *Generales Inquisitiones*, párrafos 61, 74 y 134-137 (A VI, iv, 758, 763 y 776-777).

“Una proposición *absolutamente necesaria* es aquella que puede resolverse en proposiciones idénticas, cuyo opuesto implica contradicción. [...] Llamo pues a esta necesidad metafísica o geométrica. A lo que carece de tal necesidad lo llamo contingente [...] En la verdad contingente, si bien el predicado está en efecto incluido en el sujeto, sin embargo, aunque se continúe indefinidamente el análisis de ambos términos, nunca se llega a la demostración o identidad, y solamente Dios, que de una vez abarca lo infinito, puede ver claramente de qué manera está incluido el uno en el otro y comprender *a priori* la razón perfecta de la contingencia, suplida en las criaturas por la experiencia *a posteriori*. Y así las verdades contingentes se relacionan con las necesarias, en cierto modo como las razones sordas, esto es, las de los números inconmensurables, con las razones expresables de los números conmensurables. [...] Hay sólo esta diferencia: en el caso de las razones sordas podemos establecer demostraciones, mostrando que el error es menor que cualquiera que se asigne, pero en el caso de las verdades contingentes ni siquiera esto ha sido concedido a la mente creada. Y, de este modo, creo haber explicado un arcano que largo tiempo me tuvo perplejo, no entendiendo cómo el predicado puede estar incluido en el sujeto sin que la proposición fuera necesaria. Pero el conocimiento de la geometría y el análisis me ha procurado esta luz, permitiéndome comprender que también las nociones son analizables hasta el infinito.” [de Olaso 328-330 / A VI, iv, 1515-1516]

Este pasaje revela, entre otras cosas, la importancia del rol que ha jugado el *cálculo infinitesimal* de 1675 en la formulación de esta doctrina modal. Hay, dice Leibniz aquí, una relación de *analogía* entre las *proposiciones contingentes* y las *proporciones matemáticas inconmensurables* (esto es, aquellas en las que nunca se alcanza un número exacto, por lo cual el análisis prosigue hasta el infinito). Sin embargo, Leibniz había descubierto que el análisis de tales proporciones tiene la tendencia a alcanzar progresivamente un número como su *límite*. En esto se funda el concepto matemático de *convergencia*. Como sostiene Hacking, la idea leibniziana de *prueba infinita* está diseñada de acuerdo al modelo de esta convergencia: habría una tendencia de las proposiciones contingentes a alcanzar una *identidad* en el análisis, aun cuando esta nunca pueda alcanzarse en un número finito de

pasos.⁴⁹² Por ende, así como la *resolución* de ciertas proporciones numéricas implica un regreso infinito sin ser por ello viciosa o inválida,⁴⁹³ lo mismo sucedería (si se acepta la analogía propuesta) con la resolución de las proposiciones y de las nociones.

Esta estrategia argumental queda clara en dos escritos similares de 1689,⁴⁹⁴ en los que Leibniz compara, en columnas paralelas, los conceptos de *verdad* y de *proporción*. Allí sostiene que ambos conceptos admiten dos clases:: la de aquellas verdades y/o proporciones en las que el análisis es finito, y la de aquellas en que es infinito. Y la consecuencia de esta analogía es, en definitiva, la tesis modal que Leibniz intenta consagrar:

“[...] la raíz de la contingencia es el infinito en las razones.” [A VI, iv, 1661]

La *teoría del análisis infinito* es, en su nivel superficial, una teoría lógica acerca de los tipos de *inclusión conceptual* y los tipos de *análisis* requeridos por las diferentes clases de proposiciones. Ella presupone la teoría leibniziana de la verdad como inclusión conceptual, aunque ahora bajo una formulación sutilmente diferente:

Pr.: En toda proposición verdadera, el concepto del predicado debe estar incluido, de algún modo, en el concepto del sujeto.

En esta formulación, la cláusula “de algún modo” adquiere un valor crucial. Ahora resulta necesario diferenciar *dos modos de inclusión*, que fundan prácticamente toda la diferencia entre la *necesidad absoluta* y la *contingencia*. A partir de este presupuesto, la teoría puede reconstruirse en dos tesis básicas:

1. Hay nociones que son *infinitamente analizables*.
2. Una proposición es *contingente* si y sólo si el análisis requerido para probar la inclusión del concepto del predicado en el concepto del sujeto *no tiene*

⁴⁹² Cf. Hacking 1974, p. 127.

⁴⁹³ Puesto que *efectivamente* la resolución se acerca infinitamente a una cifra como su *límite*.

⁴⁹⁴ Cf. el escrito *Origo veritatum contingentium*, A VI, iv, 1659-1664.

término; es decir, si y sólo si la proposición es verdadera pero *indemostrable*.

Para Leibniz, como se vio, una *proposición* puede reducirse a una *noción compleja*,⁴⁹⁵ y un enunciado verdadero es aquel que expresa correctamente las relaciones de inclusión conceptual entre los componentes de la noción compleja involucrada.⁴⁹⁶ Asimismo, un *análisis* es una prueba cuyo procedimiento básico es la *sustitución* de los términos por sus definiciones correspondientes. Se trata, pues, de la *resolución* o *descomposición* de un concepto en sus elementos simples.⁴⁹⁷ Una *demostración* tiene lugar cuando el resultado del análisis es una *proposición idéntica*, compuesta por términos *más simples* que los de la proposición original. En esto consiste dar una *prueba a priori* de una proposición.⁴⁹⁸ Como sostiene Hacking, la noción leibniziana de *análisis* implica que la secuencia de enunciados se vuelve *decrecientemente compleja* en cada paso sucesivo.⁴⁹⁹ Así pues, que una noción sea *infinitamente analizable* implica que, para cada paso de la prueba, siempre se encontrará una *noción compleja*, cuya resolución es requerida para poder arribar a la proposición idéntica. Y una proposición será *contingente* si y sólo si el análisis requerido para su demostración recae sobre una noción *infinitamente analizable*, lo cual implica que tal proposición... es *indemostrable*.

Esta teoría se formula en un marco metafísico específico que, hacia 1686, ha incorporado la *teoría de la sustancia basada en la noción completa*, tanto como la distinción entre *nociones de especies* y *nociones de sustancias individuales*. Cuando Leibniz habla de las nociones infinitamente analizables, se refiere puntualmente a las *nociones completas* de sustancias individuales, y no a las *nociones específicas* incompletas. Así lo expresa, por ejemplo, en las *Generales inquisitiones*:

⁴⁹⁵ Cf. *Generales inquisitiones*, § 198.

⁴⁹⁶ Si es que no es una *propositio vera per se nota*, una proposición idéntica evidente. Cf. A VI, iv, 135.

⁴⁹⁷ Así lo define también Couturat (cf. 1961, p. 182), quien explica que el *análisis* juega un papel en las dos grandes divisiones de la lógica de Leibniz: tanto en el *arte de inventar* (siguiendo la noción legada por los geómetras de una prueba que va de las consecuencias a los principios) como en el *arte de juzgar* (en tanto procedimiento para arribar a la *demostración* de una proposición). Lo mismo sucede con la *síntesis*. Cf. Couturat 1961, pp. 176-182.

⁴⁹⁸ Cf. Sleight 1982, pp. 219-221.

⁴⁹⁹ Cf. Hacking 1974, p. 128.

“Todas las proposiciones existenciales son ciertamente verdaderas, pero no necesarias, puesto que no pueden ser demostradas sin apelar a infinitos recursos, o bien por medio de una resolución hecha ininterrumpidamente hasta infinitas cosas, esto es, no [puede demostrarse] sino a partir de la noción completa del individuo, la cual implica infinitas cosas existentes. Como si digo “Pedro reniega”, entendiéndolo como de cierto tiempo, también está presupuesta indefectiblemente la naturaleza de su tiempo, la cual implica también todas las cosas existentes en ese tiempo sin excepción.” [A VI, iv, 763, § 74]

Si cada sustancia expresa a su manera todo el universo, como Leibniz sostiene en el *Discurso de metafísica*, es claro que su noción ha de contener una infinidad de eventos, por lo cual su análisis implicará, también, una infinidad de pasos.⁵⁰⁰ En este sentido, resulta adecuada la interpretación formulada por Couturat, y ratificada por Poser, según la cual las *Generales inquisitiones* contienen los fundamentos lógicos de las tesis del *Discurso de metafísica*.⁵⁰¹

La formulación leibniziana de la teoría del análisis infinito contiene también, en su marco metafísico, una tesis de orden epistemológico, según la cual solamente Dios puede tener un conocimiento *a priori* de las proposiciones contingentes (a través de su *ciencia de visión*). Ese conocimiento es de carácter *intuitivo*, y no discursivo. En razón de su entendimiento ilimitado, Dios puede “ver” de qué modo el predicado está efectivamente incluido en el sujeto. Pero la serie de las razones es tan infinita y tan *indemostrable* para él como para las criaturas. En consecuencia, si la *raíz* de la contingencia reside en “el infinito en las razones”, de ello se sigue que las proposiciones sobre sustancias individuales son también contingentes para Dios mismo.⁵⁰²

⁵⁰⁰ Cf. G IV, 433-434.

⁵⁰¹ Cf. Couturat 1961, pp. 344-345; Poser 1969, p. 28.

⁵⁰² Cf. Adams 1994, pp. 28-29.

1.2. Reinterpretación leibniziana de las nociones modales basada en el *tipo de prueba*

Las *Generales inquisitiones* no son un tratado sistemático, sino más bien, un trabajo de elaboración y reflexión. Por ello, Leibniz va formulando diversos modelos de cálculo, así como distintas definiciones de conceptos clave, como son los de *verdad / falsedad*, y también, *posible / imposible*. Un seguimiento de sus definiciones de los conceptos modales permite ver la transición del nivel de análisis *lógico simpliciter* (centrado en la estructura lógica de las nociones, su *consistencia* y su *contradictoriedad* consideradas *per se*) hacia el nivel de análisis de lo que hoy llamaríamos una *teoría de la prueba* (centrado precisamente en el *tipo de prueba* requerida por cada tipo de *proposición*).

En efecto, la primera definición de “*possibile*” que aparece en el texto afirma que:

“Posible es lo que no contiene lo contradictorio, esto es, *A no-A*.

Posible es lo que no es: *Y, no-Y*.” [A VI, iv, 749 (15-16)]

Pocas líneas más adelante, Leibniz caracteriza a *lo imposible* como equivalente a *lo que contiene contradicción*.⁵⁰³ Estas definiciones, como se ve, caracterizan a los conceptos modales a partir de la sola *consistencia* o *contradictoriedad* de la noción, con independencia de que tales rasgos puedan o no ser *demostrados*.

El problema se plantea para Leibniz cuando estas definiciones se ponen en relación con sus caracterizaciones de los conceptos de *verdad* y *falsedad*. Leibniz oscila entre dos caracterizaciones diferentes de estos conceptos. En una primera caracterización, una *proposición verdadera* es la que tiene la forma *AB es B* o bien puede reducirse a ella. Es, por tanto, aquella que puede reducirse a una proposición idéntica en la cual el predicado es un componente del sujeto. La proposición falsa es aquella que no es verdadera, la que no

⁵⁰³ Cf. A VI, iv, 749 (22).

puede reducirse a esta clase de proposición idéntica.⁵⁰⁴ En una segunda caracterización, sin embargo, Leibniz define *lo verdadero* como aquello en cuya resolución nunca aparece lo contradictorio, y *lo falso en general* como aquello que no es verdadero, en lo cual sí aparece lo contradictorio.⁵⁰⁵

Partiendo de la primera caracterización, Leibniz concluye que “la proposición falsa es lo mismo que la proposición que no puede probarse”,⁵⁰⁶ en el sentido de ser reducible a una idéntica. Y esto plantea un problema, justamente, porque las proposiciones contingentes no pueden probarse de este modo, como el propio Leibniz reconoce.⁵⁰⁷ De esta forma, Leibniz es conducido forzosamente a llevar su análisis de las nociones modales al plano de la prueba requerida para cada tipo de proposición. Y esta tarea implica una redefinición de los conceptos modales.

En los párrafos 60 y 61, Leibniz intenta formular esa redefinición:

“§ 60) Nos parece que de aquí también se puede aprender la diferencia entre las verdades necesarias y las otras, a saber, que son verdades necesarias las que pueden ser reducidas a idénticas, o bien aquellas cuyas opuestas pueden ser reducidas a contradictorias; y son falsas imposibles aquellas que pueden ser reducidas a contradictorias, o bien cuyas opuestas pueden ser reducidas a idénticas.

§ 61)⁵⁰⁸ Son posibles [aquellas] de las cuales puede demostrarse que en la resolución nunca ocurrirá una contradicción. Son verdaderas contingentes aquellas que requieren una resolución continuada al infinito. Y son falsas contingentes aquellas cuya falsedad no puede ser demostrada más que porque no puede demostrarse que sean verdaderas.” [A VI, iv, 758]

⁵⁰⁴ Cf. *Generales inquisitiones*, §§ 40-41.

⁵⁰⁵ Cf. *Generales inquisitiones*, §§ 35, 56-57.

⁵⁰⁶ Cf. A VI, iv, 755, § 41.

⁵⁰⁷ Por ello, dice, tales proposiciones son asumidas como hipótesis, cf. *Idem*.

⁵⁰⁸ Leibniz escribió al costado de este párrafo y los dos siguientes: “Estas [cosas] mal, luego corregidas”, aunque tachó este agregado. Cf. A VI, iv, 758 (24-25).

Aquí, las nociones modales son definidas a partir del carácter *demostrable* o *indemostrable* de la proposición. En tal sentido, serán *necesarias* aquellas proposiciones que puedan reducirse a una proposición idéntica en un análisis (en un número finito de pasos), y serán *imposibles* aquellas que puedan reducirse de igual modo a una contradictoria.

La definición que Leibniz ofrece de las proposiciones *posibles* es satisfactoria, en términos de su reflexión modal de la década anterior: *posibles* son aquellas proposiciones que no pueden reducirse a una contradictoria (es decir, las que no son *imposibles*). En las *contingentes*, en cambio, Leibniz distingue dos clases: las *verae contingentes* y las *falsae contingentes*. Esta distinción supone el concepto de “*contingens*” C2, delimitado en términos de lo *no necesario* y *no imposible*. El problema que se plantea para Leibniz es que ambos tipos de proposiciones, las *posibles* y las *contingentes*, resultan igualmente *indemostrables*, por lo cual se vuelve difícil diferenciarlas. El mismo Leibniz lo reconoce, a continuación del pasaje citado:

“Parece ser dudoso si, para demostrar la verdad, es suficiente que, en la resolución continuada, sea cierto que nunca ocurrirá una contradicción. Pues de allí se seguiría que todo posible es verdadero.” [A VI, iv, 758]

Sin embargo, Leibniz corrige esta posición en el párrafo 66. Allí, luego de señalar (en el párrafo precedente) que una resolución infinita puede reducirse a alguna regla de progresión, Leibniz sostiene que son posibles aquellas proposiciones en las cuales la *regla de progresión* indica que nunca surgirá contradicción. Asimismo, señala que la condición para considerar *verdaderas* a las proposiciones que no pueden demostrarse es que la regla de progresión muestre que la diferencia entre aquellas cosas que deben coincidir (el sujeto y el predicado) es menor que cualquier diferencia dada.⁵⁰⁹ Y en una nota al margen, Leibniz agrega que la proposición referida a una noción que “ni es ni será” es falsa,⁵¹⁰ por lo cual

⁵⁰⁹ Cf. A VI, iv, 760-761, § 66.

⁵¹⁰ Cf. A VI, iv, 761 (25-27).

sólo debe considerarse como verdaderas a las proposiciones sobre las cosas actuales. Tales serían, según Poser, las proposiciones *contingentes*, mientras que las *fasae contingentes* deben considerarse como *posibles*.⁵¹¹ Leibniz ratifica, así, su concepto estrecho de “*contingens*” (C4).

De acuerdo con este análisis, la redefinición leibniziana de las nociones modales puede resumirse del siguiente modo:⁵¹²

“ <i>necessarium</i> ”	Demostrable
“ <i>impossibile</i> ”	Demostrablemente contradictorio
“ <i>possibile</i> ”	No demostrablemente contradictorio
“ <i>contingens</i> ”	No demostrable (no demostrablemente verdadero o <i>convergente</i>)

Como señala Poser, las *Generales inquisitiones* definen las nociones modales de dos modos: a partir de la consistencia o inconsistencia de los *modalizanda*, y también, a partir del *tipo de prueba* requerido para verificar o falsificar las proposiciones que los expresan. Esta segunda vía constituye el aporte verdaderamente novedoso de Leibniz en el plano de la teoría modal, en especial en lo relativo a la noción de *contingencia*.⁵¹³ El rasgo distintivo se desplaza a la *demostrabilidad* de la proposición, esto es, a la posibilidad de construir una *prueba a priori* de la inclusión conceptual.

Esta resignificación de las categorías modales no constituye un puro ejercicio de inventiva formal, desconectado del marco metafísico en el que se inserta. Leibniz propone esta teoría porque tiene en claro que las proposiciones contingentes expresan, en definitiva, verdades relativas a sustancias individuales, cuyas nociones son, para él, *infinitamente analizables*, en tanto expresan todos los eventos del mundo actual. Hay aquí una convergencia de estrategias argumentales en torno a la justificación de la contingencia, que permite comprender por qué, en definitiva, resulta razonable, consistente y hasta

⁵¹¹ Cf. Poser 1969, pp. 30-33.

⁵¹² Sobre esta redefinición de los conceptos modales en términos de *nociones de prueba teórica*, cf. Adams 1994, pp. 26-27, 46-50.

⁵¹³ Cf. Poser 1969, p. 29.

conveniente para Leibniz sostener la tesis según la cual “la raíz de la contingencia es el infinito en las razones”.

1.3. La *analizabilidad infinita* y la *existencia* en las *proposiciones contingentes*

La distinción leibniziana entre *lo contingente* y *lo posible* (esto es, entre las *verae contingentes* y las *falsae contingentes* del párrafo 61 de las *Generales inquisitiones*) requiere de algo más que la sola convergencia hacia la identidad.

En efecto, si sólo se deben considerar como *verdades contingentes* a las proposiciones que versan sobre sustancias actuales, es preciso que las proposiciones en las que el análisis converge hacia la identidad entre el sujeto y el predicado coincidan con las proposiciones en las que está implicada la *existencia*. Así lo sugiere Leibniz en la importante nota marginal al párrafo 66:

“Duda: si es verdadero todo lo que no puede probarse falso, y falso todo lo que no puede probarse verdadero, ¿qué sucede entonces con aquellas cosas de las que no puede probarse ni lo uno ni lo otro? Debe decirse que siempre pueden probarse tanto lo verdadero como lo falso, al menos en una resolución al infinito. Pero entonces es contingente, es decir, es posible que sea verdadera o que sea falsa [la proposición]; y es lo mismo en las nociones, en las cuales aparece, en la resolución al infinito, si son verdaderas o falsas, i. e., si deben ser admitidas a existir o si no. De este modo, una noción verdadera será existente; una falsa [será] no existente. Toda noción imposible es falsa, pero no [toda noción] posible es verdadera; por tanto, será falsa la que ni es ni será, tal como es falsa una proposición de ese tipo” [A VI, iv, 761 (20-27)]

En las *Generales inquisitiones*, Leibniz predica la verdad y la falsedad tanto sobre las proposiciones como sobre las nociones. Aquí deja en claro que una *noción* es falsa cuando “ni es ni será”, o también, cuando no es existente. Asimismo, es falsa una

proposición en la cual se predica algo sobre una entidad que no tiene existencia, esto es, sobre algo que “ni es ni será”. Pero Leibniz dice algo más, y es que en la *resolutio* de las nociones aparece, también, *si deben ser admitidas a la existencia*.

En el párrafo 71, Leibniz sugiere que, en las proposiciones sobre cosas existentes, el predicado “es existente” está incluido en la noción del sujeto tanto como los restantes predicados que se le atribuyen. En tal sentido, la noción de *Pedro* envuelve tanto la existencia como la renegación. Cabe preguntarse: ¿de qué modo está incluida la existencia en las nociones de sustancias que han sido actualizadas? La *conditio* para que algo contingente sea admitido a la existencia, en la metafísica leibniziana, es que integre la *series rerum* más perfecta. Tal es la razón que hace que Dios elija actualizar la serie íntegra. En consecuencia, cabe interpretar la nota marginal del párrafo 66 del siguiente modo: en las proposiciones contingentes, la resolución continuada al infinito conduce no sólo a la convergencia del predicado con el sujeto, sino también, a la convergencia del predicado “integra la *series rerum* óptima” con el mismo sujeto.

Ahora bien, esto sugiere que el análisis infinito de las proposiciones contingentes es *infinito* por dos razones: i) porque para probar la convergencia hacia la identidad entre el predicado y el sujeto se requiere la consideración de todos los eventos del mundo actualizado (expresados por la *noción completa* analizada), en razón de la mutua conexión entre las cosas o la *armonía universal*, y ii) porque para probar el carácter *verdadero* de la proposición (es decir, el carácter *existentificado* de la *noción completa* que ella expresa) resulta necesaria una comparación con los restantes mundos posibles, a los fines de determinar si la noción involucrada converge hacia la existencia.

En el escrito titulado *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae, atque de libertate et praedeterminatione*, Leibniz parece avalar esta interpretación de la *doble infinitud* implicada en el análisis de las nociones contingentes:

“[...] en todas las proposiciones en que entran la existencia y el tiempo, entra, por eso mismo, la serie completa de las cosas y, en efecto, el ahora y el aquí no pueden entenderse sino por su relación con los demás. Por esto, tales proposiciones no admiten

demostración ni análisis completable mediante el cual su verdad se haga manifiesta. Lo mismo se aplica a todos los accidentes de las sustancias singulares creadas. Más aun, aunque alguien pudiese conocer toda la serie del universo, ni siquiera entonces podría dar razón de él sin efectuar una comparación del mismo con los otros posibles. A la luz de esto resulta evidente por qué no puede encontrarse la demostración de ninguna proposición contingente, como quiera que se lleve adelante el análisis de las nociones.” [de Olaso 331 / C 19 / A VI, iv, 1517-1518]

Aquí, cuando Leibniz plantea que nadie podría dar razón de este mundo, lo que está en juego es *la existencia* del mismo, la cual se sigue del carácter óptimo de tal mundo considerado como *posible*, así como de la tesis de la elección divina de lo óptimo.

2. La tesis *T* frente al criterio modal de la *analizabilidad infinita*: ¿una *necesidad física* de la elección divina?

A partir de la adopción de este nuevo criterio modal, Leibniz debió haber pasado a justificar el carácter contingente de la tesis *T* argumentando que la proposición “Dios elige lo mejor” no es demostrable en una prueba finita, en virtud del análisis infinito requerido para mostrar la inclusión del predicado en el sujeto. De acuerdo a lo sostenido por el propio Leibniz (en el *De libertate et necessitate* y en las notas sobre Bellarmino), esta posición implicaría que la *razón suficiente* de la verdad de la tesis se encuentra en la esencia divina, pero también implicaría que la tesis se sigue de este fundamento con la mediación de una infinidad de otras razones. En este sentido, sería correcta la interpretación de Rescher, según la cual el principio de la elección divina de lo óptimo *converge* con la esencia divina.⁵¹⁴

Tomando ahora el símbolo “ \Vdash ”, para indicar que una proposición se deriva en una prueba *infinita* (tal como se indicó en la Introducción), puede reconstruirse la posición aquí formulada del siguiente modo:

⁵¹⁴ Cf. Rescher 1952, pp. 37-38.

(def.) Dios es el *Ens perfectissimum* \Vdash Dios elige lo mejor

Esto implica que hay una prueba infinita de la tesis *T*, es decir,

\Vdash Dios elige lo mejor

lo cual es suficiente para afirmar

$\neg \Box a$ Dios elige lo mejor

En el nivel de las *nociones*, este planteo significa que la noción del *Ens perfectissimum* contiene el predicado de *elegir lo óptimo en toda situación de elección*, siempre que Dios decida realizar el *acto de elección*. Como se vio, para Leibniz no es necesario que Dios elija algo, dado que nada fuera de Dios es absolutamente armonioso o debe ser hecho. Asimismo, Leibniz parece considerar, todavía en 1686, que la voluntad es algo que depende o se sigue del entendimiento, por lo cual puede suponerse que la tendencia del querer divino hacia lo óptimo sigue siendo, para él, consecuencia de la *sabiduría* o la *omnisciencia* de Dios. Esto permite inferir que, a partir de la noción de Dios, y en virtud de un atributo propio de su esencia (la *omnisciencia*), se sigue de modo *cierto e infalible*, pero no de modo *necesario* (ya que media una serie infinita de razones), el predicado de *elegir lo óptimo en toda elección*, siempre que Dios elija algo. En otras palabras, la noción del *Ens perfectissimum* es tal que toda operación que se siga *libremente* de su voluntad será *infaliblemente* (aunque no *necesariamente*) una operación óptima, una elección de lo mejor.

Esta posición resulta enormemente problemática. Como se vio, la *analizabilidad infinita* de las proposiciones contingentes se encuentra, en la metafísica de Leibniz, indisolublemente ligada a las *nociones completas* de sustancias creadas. Tales nociones envuelven una doble infinitud: aquella que surge de la expresión de todos los fenómenos del mundo existente, y aquella que surge de la comparación de ese mundo con los infinitos mundos posibles no actualizados. Pero Dios no posee una *noción completa*, sino más bien, una *esencia*. ¿Cómo podría su *noción específica* contener un predicado *infinitamente analizable*? La única vía para sostener esto parece residir en afirmar que la resolución de la proposición que le atribuye el predicado de *elegir lo óptimo* implica, de algún modo, la

comparación entre los infinitos mundos posibles. Pero esto, nuevamente, obligaría a interpretar la tesis *T* como una proposición referida al *objeto particular* que Dios ha elegido, y no tanto como una tesis *general* acerca del modo en que Dios quiere o elige.

La posición aquí reconstruida no es la que Leibniz adoptó en los escritos que nos han llegado. Al parecer, después de haber formulado su argumento basado en la serie infinita de elecciones divinas, ya no intentó aplicar a la tesis *T* una estrategia argumental que incluyera la idea de una prueba infinita. Como se vio en el capítulo anterior, la posición de Leibniz en los escritos de 1686 tiende a afirmar el carácter contingente de todos los decretos divinos en general, se trate de los decretos primitivos posibles o bien del “primer decreto” efectivo (expresado por la tesis *T*).

En uno de tales escritos, *De natura veritatis, contingentiae et indifferentiae*, Leibniz lanza una afirmación un tanto oscura: sostiene que es, “en cierto modo, cosa de necesidad física” que Dios elija lo mejor.

El contexto del pasaje es una defensa de la libertad de las criaturas, basada en la distinción jerárquica de los tres tipos de leyes que rigen los mundos posibles y que dependen de los decretos primitivos posibles: las *leyes universalísimas o esenciales de la serie* (que contienen la meta íntegra de Dios para cada mundo), las *leyes subalternas o de la naturaleza*, y las *leyes ordinarias de menor universalidad*.⁵¹⁵ La libertad humana es caracterizada por la capacidad de la mente de sustraerse a las leyes naturales o *subalternas* por la intuición de alguna *causa final*, con lo cual no están sujetas a la *necesidad física*, que es la que se sigue de esas leyes. Esto constituye, en sus famosas palabras, “una suerte de milagro privado”.⁵¹⁶ Leibniz sostiene entonces:

“Esto nos permite comprender además cuál es esa indiferencia que acompaña a la libertad. Es obvio que así como la contingencia se opone a la necesidad metafísica, así la indiferencia excluye no sólo la necesidad metafísica, sino también la física. Es, en cierto modo, cosa de necesidad física que Dios efectúe todo lo mejor posible (aunque no está en la

⁵¹⁵ Cf. de Olaso 331-332 / A VI, iv, 1518-1519.

⁵¹⁶ Cf. de Olaso 333 / A VI, iv, 1519.

potestad de ninguna criatura el aplicar este principio universal a casos singulares, ni inferir de él consecuencias ciertas con respecto a las acciones divinas libres).” [de Olaso 334 / C 21 / A VI, 1520]

Leibniz casi no se ocupa de la distinción entre la necesidad física y la necesidad metafísica en sus escritos filosóficos de la década de 1680. El otro escrito de este período en el que menciona a la necesidad física, hasta donde sé, es el *De necessitate et contingentia*, en el cual afirma que tal necesidad supone la hipótesis de un decreto divino. Así, aquello que en el hombre sucede libremente (cuando actúa voluntariamente), en el cuerpo sucede “por necesidad física a partir de la hipótesis del decreto divino”.⁵¹⁷

Couturat ha sostenido que, en cierto sentido, el hombre es más libre que el Dios leibniziano, el cual “está condenado a realizar el bien inevitablemente”.⁵¹⁸ Este pasaje parecería confirmar su interpretación, si no fuera por el hecho de que, en la metafísica leibniziana, la mayor libertad es directamente proporcional a la mayor *determinación* de la voluntad por el entendimiento. En efecto, Leibniz continúa afirmando que también es cosa de necesidad física: i) que los ángeles y los bienaventurados confirmados en el bien actúen según la virtud, ii) que los cuerpos pesados tiendan hacia abajo y iii) que los ángulos de incidencia y de reflexión sean iguales. Sin embargo, *no es* cosa de necesidad física que los hombres elijan un bien particular, por mucho que parezca ser la opción más perfecta o agradable. A tal efecto, Leibniz agrega que “no puede señalarse ninguna razón universal ni ley de la naturaleza” en virtud de la cual alguna criatura pudiera prever lo que elegirá otra mente, sin importar cuán perfecta sea la criatura ni cuán informada se encuentre acerca del estado de la otra mente.⁵¹⁹

La *necesidad física* es aquella que surge de las *leyes subalternas de la naturaleza*, como la ley de gravedad. Estas leyes son *contingentes*, como bien lo deja en claro Leibniz en este escrito de 1686.⁵²⁰ Las mentes finitas no están sujetas a estas leyes subalternas, y en

⁵¹⁷ Cf. A VI, iv, 1449.

⁵¹⁸ Couturat 1972, p. 34; cf. 1961, pp. 219-221.

⁵¹⁹ Cf. de Olaso 334 / C 21-22 / A VI, iv, 1521.

⁵²⁰ Cf. A VI, iv, 1519.

ello reside el “milagro privado” de su libertad: lo que en ellas ocurre de forma espontánea, se sigue en los cuerpos bajo las leyes mecánicas de la causalidad eficiente. En todo caso, la única ley a la cual parecen estar sujetas tales mentes es, como lo afirma en el *Discurso de metafísica*, aquella que Dios promulgara respecto de la naturaleza humana como consecuencia de su primer decreto: “el hombre hará siempre (aunque libremente) lo que le parezca mejor”.⁵²¹

Pues bien, que Dios haga siempre lo mejor sólo puede considerarse *físicamente* necesario en un sentido analógico, como bien lo sugiere Leibniz. La voluntad divina no puede estar sujeta a una *ley subalterna* instaurada por ella misma. En tal sentido, la analogía planteada por Leibniz puede interpretarse del siguiente modo: “que Dios efectúe todo lo mejor posible” es i) algo *contingente*, que excluye la necesidad metafísica, pero también, y a diferencia de lo que ocurre en los espíritus creados, es ii) algo que se rige por una *ley* o un *principio*. No parece casual que, en el pasaje en cuestión, Leibniz se refiera a esta verdad provista de una necesidad *cuasi-física* en términos de “este principio universal”. En otras palabras, el obrar divino estaría regido por un principio contingente. En Dios sí habría una razón universal o una *ley* subyacente a sus elecciones y a sus operaciones. Dicha ley sería el principio *T*, o el primer decreto divino, siguiendo nuevamente lo afirmado en el párrafo 13 del *Discurso de metafísica*. En virtud de esta ley sí podría colegirse que Dios hará todo “lo mejor posible”.

Ahora bien, Leibniz dice que “no está en la potestad de ninguna criatura el aplicar este principio universal a casos singulares, ni inferir de él consecuencias ciertas con respecto a las acciones divinas libres”. Las acciones y decisiones de Dios no son previsibles ni comprensibles para una criatura finita. El sentido de esta afirmación parece conducir la interpretación de la tesis *T* hacia la lectura *de re*, centrada en el *objeto* de elección divina. Leibniz dice, en el mismo escrito, que no podríamos demostrar por qué esta piedra tiende hacia abajo, dado que ello requeriría del análisis infinito necesario para conectar la noción de esta piedra con la del universo entero, es decir, con las leyes universalísimas.⁵²² En este sentido, la razón por la que no podríamos aplicar el principio *T* a casos singulares reside en

⁵²¹ Cf. de Olaso 294 / G IV, 438, § 13. Esta ley debe interpretarse, a mi juicio, como una consecuencia de la naturaleza de la voluntad, dado que los seres humanos son *espíritus* y poseen voluntad.

⁵²² Cf. A VI, iv, 1519.

las infinitas razones que tendríamos que recorrer para mostrar que el principio se aplica al caso, o bien, que este mundo es el que debe ser admitido a la existencia.

Así pues, cabe interpretar la *necesidad cuasi-física* atribuida a *T* como la afirmación según la cual la acción y la voluntad de Dios están regidas por algo así como una *ley*, análoga a las leyes subalternas de la naturaleza. En otras palabras, la relación entre el obrar divino y lo óptimo tiene un carácter *legaliforme*. Esa *ley* sería *contingente*, pero tendría su fundamento en la esencia divina, ya que tampoco hay para Dios algo así como una *ley universalísima de la serie*. Esta ley de la naturaleza divina sería suficiente para excluir toda *arbitrariedad* en el obrar de Dios, pero también, para desestimar la idea según la cual Dios actúa siguiendo voluntades particulares. Dios no hace nada sin orden, e incluso sus voliciones particulares, que son excepciones a las leyes de la naturaleza, son conformes a su voluntad más general, que es la de realizar el orden más perfecto.⁵²³

3. La tesis de la elección divina de lo óptimo en el contexto de la formulación leibniziana del argumento básico en 1689

3.1. El *De contingentia* de 1689: primera formulación del argumento básico

Los escritos metafísicos de 1689 evidencian un intento más decidido de Leibniz por consolidar su doctrina del análisis infinito como explicación definitiva del rasgo distintivo de las verdades contingentes. Además de los textos ya mencionados, en los que plantea la analogía entre las proposiciones contingentes y las proporciones inconmensurables, de ese mismo año datan probablemente otros dos escritos de enorme importancia en el desarrollo de la reflexión modal leibniziana. Uno de ellos es el titulado como *De libertate, contingentia et serie causarum, providentia*, en el que traza el camino argumental que lo llevó al análisis infinito. El otro es el que aparece titulado como *De contingentia* en la edición de la Academia,⁵²⁴ y es, como bien ha argumentado Adams,⁵²⁵ el primer escrito en

⁵²³ Cf. *Discurso de metafísica*, §§ 6-7.

⁵²⁴ Cf. A VI, iv, 1649-1652. El texto fue publicado por primera vez en la edición de I. Jagodinsky de 1913, en la que ya aparece bajo el título "*De contingentia*". La edición posterior de Grua preservó el título asignado, que también fue conservado por la edición de la Academia.

⁵²⁵ Cf. Adams 1994, p. 23 n. 24.

el que Leibniz parece formular la objeción *necesitarista* a la que Rescher ha denominado como el *argumento básico*.⁵²⁶

En los primeros párrafos del *De contingentia*, Leibniz formula su distinción entre proposiciones necesarias y contingentes fundada en el análisis infinito de estas últimas. Incluso afirma que tal diferencia no la comprenderá fácilmente sino quien posea cierta formación matemática.⁵²⁷ Recuerda también que en las criaturas, a diferencia de lo que ocurre en Dios, la existencia no se sigue de la esencia.⁵²⁸ Sin embargo, luego de exponer esta distinción, Leibniz comienza a plantear un problema modal distinto:

“Puede preguntarse si esta proposición, *Dios elige lo mejor*, es necesaria, o si es más bien uno y el primero de sus decretos libres.

Del mismo modo, puede preguntarse si esta proposición es necesaria: *nada existe sin mayor razón de existir que de no existir*.” [A VI, iv, 1650-1651]

A partir de la suposición del carácter necesario de estas dos proposiciones, Leibniz termina preguntándose si no se sigue de ello, en definitiva, el carácter necesario de la proposición según la cual *lo que existe actualmente tiene la mayor razón para existir*. Si ello fuera así, se caería, al parecer, en la tesis que afirma la *necesidad* de la existencia del mundo actual. Así lo expresa Leibniz, en un pasaje clave:

“Debe considerarse si, suponiendo que esta proposición sea necesaria: *existe la proposición cuya razón de existir es la mayor*, se sigue de ello que la proposición cuya razón de existir es la mayor es necesaria. Pero justamente se niega esta consecuencia. Porque si la definición de la proposición necesaria es que su verdad se puede demostrar con rigor geométrico, entonces ciertamente puede suceder que pueda ser demostrada esta

⁵²⁶ Cf. Rescher 2002, p. 208.

⁵²⁷ Cf. A VI, iv, 1650.

⁵²⁸ Cf. A VI, iv, 1649.

proposición: *toda verdad, y sólo ella, tiene siempre la mayor razón*, o bien ésta: *Dios siempre actúa del modo más sabio*. Pero, por lo mismo, no se podría demostrar esta proposición: *la proposición contingente A tiene la mayor razón*, o bien *la proposición contingente A es conforme a la divina sabiduría*. Por ello, en consecuencia, no se sigue que la proposición contingente A sea necesaria. Así pues, aunque se conceda que es necesario que Dios elija lo mejor, o que lo mejor sea necesario, no obstante, no se sigue que aquello que es elegido sea necesario, porque no se da ninguna demostración acerca de qué es lo óptimo. Y aquí, de algún modo, tiene lugar la distinción entre necesidad de la consecuencia y del consecuente. De modo que aquello, en definitiva, es necesario por necesidad de la consecuencia, y no del consecuente, porque es necesario en razón de que es lo óptimo, y esto se supone una vez admitida la hipótesis de la infalible elección divina de lo mejor.” [A VI, iv, 1652]

Este fragmento presenta una enorme riqueza para la reconstrucción del análisis modal leibniziano en torno a *T*. El primer aspecto que interesa notar aquí es que Leibniz está intentando trazar una clara distinción entre dos niveles de análisis distintos:

1. el nivel de los *principios* o las *leyes* que rigen el paso de la posibilidad a la existencia;
2. el nivel de *la aplicación* de esos principios a cada *objeto* o *series rerum* determinada.

Esto es lo que intenta desde el comienzo del pasaje citado, en el que Leibniz se pregunta si, a partir de la necesidad de la tesis *general* según la cual “*existe la proposición cuya razón de existir es la mayor*”, y que expresa su *principio de la perfección*, puede inferirse que *la proposición (particular)* “*cuya razón de existir es la mayor es necesaria*”. Luego extiende este razonamiento, incluyendo también al principio *T* entre las proposiciones que pueden ser necesarias sin acarrear, con ello, la necesidad de la proposición que afirma que *A es lo que tiene mayor razón de existir*. A su juicio, parece ser posible considerar a los mencionados principios como *necesarios*, admitiendo a la vez el carácter *contingente* del resultado del proceso de creación (la existencia del mundo creado).

El *argumento básico*, tal como se formula en este pasaje, tiene como premisas la tesis de la elección divina de lo óptimo y el *principio de la perfección*. El mismo puede reconstruirse del siguiente modo:

1. $\Box a$ Dios elige lo mejor
2. $\Box a$ Existe aquello que posee la mayor razón para existir
3. Por tanto, $\Box a$ A posee la mayor razón para existir

Sin embargo, Adams y Rescher han reconstruido el *argumento básico* de un modo diferente. En la reconstrucción de ambos autores, el razonamiento tiene la forma de un silogismo, cuya primera premisa expresa el primer decreto divino, y cuya segunda premisa afirma que el actual es el mejor de los mundos posibles.⁵²⁹ Esta reconstrucción resulta correcta, dado que es la que el mismo Leibniz propondrá en escritos posteriores,⁵³⁰ y es la que empleará para su análisis. Siguiendo este criterio, se puede formular dicho argumento del siguiente modo:

1. $\Box a$ Dios elige lo mejor
2. $\Box a$ El mundo posible *b* es el más perfecto entre todos los mundos posibles
3. Por tanto, $\Box a$ Dios elige el mundo posible *b*

Aquí, “*b*” designa o nombra al mundo óptimo (concebido como posible).

Así pues, el *De contingentia* no formula aún el *argumento básico* en la versión que Leibniz adoptaría posteriormente, pero el problema de fondo es el mismo, a saber, si la necesidad de los principios que rigen la creación (el de la perfección y el de la elección de lo óptimo o *T*) implica la necesidad del mundo actual.

En este fragmento del texto aparece, también, la primera respuesta que Leibniz propone para negar la conclusión *necesitarista*, y que sería su estrategia más recurrente frente al *argumento básico*. Tal es la negación del carácter *necesario* de la segunda premisa (en la reconstrucción de Adams y Rescher). Uno de los pasajes centrales en esta respuesta es el que afirma que “no se sigue que *aquello que es elegido* sea necesario, porque no se da

⁵²⁹ Cf. Adams 1994, p. 23, Rescher 2002, p. 208.

⁵³⁰ Cf. Gr 351, 493.

ninguna demostración acerca de qué es lo óptimo”.⁵³¹ Leibniz no da ninguna indicación acerca de por qué no sería demostrable una proposición relativa a lo mejor. Puede suponerse que, en el marco de la teoría del análisis infinito, tal *indemostrabilidad* se basaría en la necesidad de una comparación infinita entre todos los mundos posibles.⁵³²

¿Cuál es, en este escrito, la posición en torno al carácter modal de la tesis de la elección divina de lo óptimo? Leibniz no da una respuesta precisa. Afirma que Dios nunca actúa sino de acuerdo a la sabiduría, de modo que quien pudiese conocer sus razones reconocería su bondad y su suprema justicia.⁵³³ Pero no dice que esto sea *demostrable*. Todo lo que hace es formular la pregunta en torno al carácter necesario de la proposición en cuestión; asimismo, en el pasaje final, afirma solamente que, aún si se concediera su *necesidad absoluta*, lo cierto es que seguiría siendo *contingente* el que la elección recaiga sobre el mundo posible específico que ha sido elegido. En otras palabras, Leibniz se contenta aquí con salvaguardar la contingencia de la segunda premisa del *argumento básico*.

3.2. El *argumento básico* y la contingencia del acto de elección

Es importante notar que el *argumento básico*, tal como Leibniz lo formulará con posterioridad al *De contingentia*, sólo puede plantearse si se toma la *versión fuerte* de la tesis *T*, esto es, la versión en la cual no se considera la posibilidad de que Dios se abstenga de elegir. En efecto, adoptando esta versión, el argumento puede reconstruirse del siguiente modo:

1. $\Box a \forall x (x \text{ es } \acute{o}ptimo \leftrightarrow \text{Dios elige } x)$
2. $\Box a b \text{ es } \acute{o}ptimo$
3. $\Box a \text{ Dios elige } b$

En esta reconstrucción, el silogismo analizado por Leibniz resulta correcto. En efecto, si fuese *demostrable* (en una prueba finita) que Dios elige indefectiblemente lo

⁵³¹ Las cursivas son mías.

⁵³² Así lo había afirmado Leibniz en 1686, cf. A VI, iv, 1518.

⁵³³ Cf. A VI, iv, 1651.

óptimo, y fuese *demonstrable* también que este mundo posible es el óptimo, entonces sería *demonstrable* que Dios elige este mundo posible. Esto se debe a que *ser lo óptimo* sería una propiedad necesaria del mundo actual, y *elegir lo óptimo* sería una propiedad necesaria del *Ens perfectissimum*. Así, Dios estaría *necesitado* a elegir *este* mundo posible.

Sin embargo, desde comienzos de la década de 1680, Leibniz reconoce que Dios no estaba *necesitado* a crear algo, dado que nada fuera de él es absolutamente bueno. Esto implica, como se vio, que su verdadera interpretación de la tesis *T* supone una condición que, para el propio Leibniz, es contingente: la condición de que Dios realice el *acto de elección* destinado a la creación de un mundo posible. Si la consideración de esta condición entra en el análisis, entonces la conclusión del *argumento básico* pasa a depender también de la decisión divina de crear algo más bien que nada.

En efecto, empleando la reconstrucción lógico-formal de versión moderada de *T*, las premisas del argumento en cuestión serían las siguientes:

1. $\Box a (\exists y \text{ Dios elige } y \rightarrow \forall x (x \text{ es } \acute{o}ptimo \leftrightarrow \text{Dios elige } x))$
2. $\Box a b \text{ es } \acute{o}ptimo$

Aun si se concediese el carácter absolutamente necesario de ambas premisas, lo único que sería legítimo deducir, como conclusión, es

3. $\Box a (\exists y \text{ Dios elige } y \rightarrow \text{Dios elige } b)$

Este argumento no alcanza para probar que la proposición “*Dios elige b*” es una verdad *absolutamente necesaria* o es demostrable *per se*. Bajo la interpretación de *T* que Leibniz privilegia a partir de la década de 1680, lo máximo que el *argumento básico* permitiría inferir es que, *si* Dios decidiera crear algo, *entonces* elegiría crear este mundo.

La reconstrucción lógica de la tesis *T* elaborada en este trabajo la representa como una proposición condicional. Esto plantea una dificultad, ya que la *necesidad* propia de una verdad condicional, en la herencia teórica en la que Leibniz abreva, es más bien la *necessitas consequentiae* (cuyo operador modal acuñado en este trabajo es “ $\Box c$ ”). Sin embargo, Leibniz interpreta su propia tesis de la elección divina de lo óptimo como una proposición categórica, como se vio, a pesar de que él mismo reconoce que la verdad de la

misma está sujeta a la (condición de la) realización del acto de elección de Dios. Cabe entonces notar que, para Leibniz, la atribución de una *necesidad absoluta* a dicha tesis no parece ser algo problemático, dado que toda la cuestión en torno a *T* consiste en esclarecer si ella posee tal modalidad o si es *contingente*. El problema de fondo, como se vio en la Introducción, consiste en determinar si es o no es *posible* la proposición contraria, según la cual Dios elige alguna vez lo menos perfecto. Esta última proposición no es de carácter *condicional*. En el fondo, se trata de saber si el Dios leibniziano *puede o no puede* elegir *sub ratione mali*.

En su abordaje del *argumento básico*, Leibniz rara vez menciona el carácter *contingente* del *acto de elección* o de creación por parte de Dios. Esta condición contingente sería suficiente, por sí sola, para impedir la deducción de la necesidad absoluta del mundo existente. A mi juicio, la razón principal por la que Leibniz omite mencionar esta condición tiene que ver con que intenta privilegiar su estrategia argumental basada en el análisis infinito requerido para probar la segunda premisa. En su metafísica modal posterior a 1686, esto constituye una poderosa razón para refutar la posibilidad de arribar a una conclusión *necesitarista* por medio del razonamiento en cuestión. Aun así, en las notas sobre Bayle de 1706 mencionará la posibilidad de una abstención divina respecto del acto de elección, en el contexto del abordaje del *argumento básico*:

“[...] Dios, que por su libertad puede no crear nada en absoluto, puede también crear menos; sin embargo, la razón que hace que cree algo, hace también que produzca lo óptimo en la medida de aquellas cosas que ha decretado, razón inclinante, digo, y no necesitante.” [Gr 494]

¿Cuánta importancia tuvo para Leibniz el *argumento básico*? Esta pregunta es difícil de responder. De acuerdo al análisis aquí elaborado, resulta claro que tal problema no acarreaba una amenaza seria para su metafísica. Lo que interesa particularmente aquí es que la reflexión leibniziana en torno al carácter modal de la tesis de la elección divina de lo

mejor, entre 1689 y 1706, tiene al *argumento básico* como uno de sus escenarios principales.

4. La metafísica modal de Leibniz en la época de las *mónadas*

En la década de 1690, Leibniz comienza a formular el sistema que habría de constituir su metafísica de madurez. Entre 1694 y 1695, las verdaderas sustancias son ya, para Leibniz, las *mónadas*. Si bien Leibniz aún no las ha bautizado como tales, se refiere a ellas como “*unidades reales*” o “*átomos de sustancia*”.⁵³⁴ La génesis de esta teoría de la sustancia, tanto como las razones que motivaron su elaboración, son temas que exceden largamente los objetivos de este trabajo. Sin embargo, además de esta nueva metafísica de la sustancia, la filosofía leibniziana de madurez envuelve otro estrato de análisis, que es el de su metafísica de la *ultima ratio rerum* o, como Leibniz la designa hacia 1697, una metafísica de la “*originación radical de las cosas*”.

4.1. El *principio de razón suficiente* y la “*originación radical de las cosas*”

En noviembre de 1697, Leibniz redacta un escrito de enorme importancia para la comprensión de su metafísica de madurez, en lo que hace a la explicación de “la razón última de las cosas”: *De rerum originatione radicali*. Allí presenta su versión más acabada de lo que había sido, en su juventud, la prueba de la existencia de Dios basada en el PRS. Sin embargo, como señala Piro, la interpretación leibniziana del PRS se ha modificado notablemente.⁵³⁵ Tal modificación resulta de una profunda complejización de la naturaleza de la *ratio sufficiens*, en el plano metafísico.

Durante la década de 1670, Leibniz se refería a la noción de “razón suficiente” en términos de “la totalidad de los requisitos” para la existencia de una cosa. Ahora bien, esta

⁵³⁴ Cf. G IV, 478, 482.

⁵³⁵ Cf. Piro 2008, 463-465.

terminología es la que tiende a desaparecer a partir de la década de 1680.⁵³⁶ En la época de la teoría de la verdad como inclusión conceptual, Leibniz tiende a explicar el PRS en términos de la posibilidad de dar una prueba *a priori*, o también, a partir de la conexión (requerida para toda verdad) entre la noción del predicado y la noción del sujeto.⁵³⁷ Esta relación entre la concepción de la verdad y el PRS incluso llega a plantearse, en ocasiones, como una relación de consecuencia de este último respecto de la primera. Así lo hace, por ejemplo, en la carta a Arnauld del 14 de julio de 1686.⁵³⁸

Como se vio en el capítulo 3, en *De libertate creaturae rationalis* Leibniz afirmaba que un estado de una cosa “no se sigue de modo necesario a partir de otro, aunque siempre se siga de modo cierto”.⁵³⁹ En *De rerum originatione radicali*, Leibniz va a profundizar este debilitamiento en la relación entre la *ratio sufficiens* y su consecuencia:

“Pues en las cosas eternas, por más que no exista una causa, debe, sin embargo, concebirse la razón. Tal razón es, en las cosas inmutables, la necesidad misma o sea la esencia, mientras que en la serie de las cosas cambiantes, aunque esta serie se imagine eterna desde siempre, la razón consistiría en el predominio mismo de las inclinaciones [...] En este caso, pues, las razones no obligan necesariamente (con necesidad absoluta, o sea metafísica, de modo que su contrario implique contradicción) sino que únicamente inclinan.” [de Olaso 473 / G VII, 302-303]

Leibniz traza aquí la distinción entre las nociones de *causa* y de *razón*: mientras que la primera constituye un principio explicativo en el orden de lo mutable, la segunda lo es en el orden de lo inmutable, esto es, en el orden de las esencias y de las nociones de las cosas

⁵³⁶ En escritos posteriores a 1680, Piro sólo encuentra dos referencias a la noción de *razón suficiente* en términos del conjunto o agregado de los requisitos: A VI, iv, 1616 (el mismo escrito recién citado de 1688) y G VII, 393 (la cuarta carta a Clarke). Cf. Piro 2008, 476 n. 2.

⁵³⁷ Por ejemplo, cf. A VI, iv, 1443.

⁵³⁸ Cf. G II, 56. La misma relación entre la teoría de la verdad y el PRS es formulada en *Principia logico-metaphysica*, cf. A VI, iv, 1645. Se trata del escrito que, según recuerda Ezequiel de Olaso, fue considerado por Couturat como prueba fundamental para avalar su interpretación “logicista” de la metafísica leibniziana, cf. de Olaso 261.

⁵³⁹ A VI, iv, 1593.

en su relación con Dios.⁵⁴⁰ Asimismo, puede verse en este pasaje el tercer sentido que adquiere el PRS, según Piro, en la concepción leibniziana de madurez. Se trata del sentido que lo vincula al *principio de lo mejor*, según el cual aquello que existe posee una “mayor razón” o una “razón prevaleciente”.

Creo que las dos concepciones del PRS posteriores a 1680, que Piro atribuye a Leibniz, responden a un mismo viraje en su metafísica, que puede notarse ya en los escritos metafísicos de 1680-1686 en los que intenta defender la contingencia del primer decreto divino. Ya desde 1677-1678, Leibniz ha complejizado su concepción de las ideas divinas de los individuos posibles, incluyendo en ellas todas las circunstancias accidentales y los decretos divinos primitivos. Hacia 1686, esta visión se cristaliza en las *nociones completas* de sustancias singulares. Ahora bien, estas nociones contienen no sólo predicados *esenciales* (fundados en *nociones específicas* incompletas), sino también *decretos divinos primitivos*, que establecen *leyes* contingentes y de los cuales se siguen predicados *existenciales*. De este modo, los *requisitos* para la existencia del mundo actual comprenden, ahora, condiciones que son constitutivas de *los posibles* y que son contingentes, por lo cual dan lugar a un enlace no necesario entre un estado de cosas y su consecuente. Y esto parece ser suficiente, ahora, para sostener que las razones que conducen a Dios a elegir el mundo óptimo no vuelven a la elección *necesaria*, aunque sean razones completas y suficientes para saber con *certeza* que será elegido el mundo que es *óptimo*.⁵⁴¹

El lado *formal*, y ciertamente indispensable, de esta relación entre la *ratio sufficiens* y su consecuencia, es el proceso doblemente infinito requerido para probar tanto la conexión entre sujeto y predicado (en las verdades contingentes) como el carácter óptimo del mundo a elegir. El punto central es que, para Leibniz, esta complejidad en el contenido y en la estructura formal de la razón suficiente para la existencia del mundo parece moderar la relación de *derivación* planteada por Leibniz (por ejemplo, en el *De summa rerum*) entre Dios (sus atributos) y las cosas creadas. El Leibniz posterior a 1686 ciertamente sigue creyendo que todas las cosas proceden, *en último análisis*, de los atributos divinos o *prima*

⁵⁴⁰ Como sostiene Carraud, la posición madura de Leibniz puede comprenderse como la afirmación de una *correspondencia disyuntiva*, dado que tiene lugar entre dos conceptos mutuamente irreductibles: aquello que es *causa* en las cosas o en el reino de la eficiencia *corresponde a* aquello que es *razón* en las verdades o en el reino de la finalidad. Cf Carraud 2002, pp. 391-394.

⁵⁴¹ Así lo sugería Leibniz en *De libértate a necessitate in eligendo*. Cf. A VI, iv, 1452.

possibilia. Pero el modo de esa procedencia, a partir de la distinción entre *nociones específicas* y *nociones completas*, ha pasado a incluir un componente que para él es *no esencial* a Dios, como son sus decretos primitivos.

En consecuencia, Leibniz debe distinguir, como hace aisladamente hacia 1695, entre *requisitos necesarios* y *requisitos certitudinales*, esto es, requisitos que garantizan la *certeza* de una verdad, pero no conllevan *necesidad*.⁵⁴² La conclusión de este ajuste en su metafísica es importante: Leibniz tiene que reconocer que todas las cosas contingentes ya no son “consecuencia necesaria” de la esencia de Dios, sino más bien, “consecuencia infalible”.⁵⁴³

La verdad de la tesis *T* constituye, también, uno de los requisitos para la existencia del mundo actual. La proclamación leibniziana de su carácter *contingente*, fundado en el carácter *inclinante* de las razones de la elección, acarrea inevitablemente un cambio profundo en su metafísica de la *ultima ratio rerum*. En efecto, Leibniz ya no puede (y no quiere) afirmar la tesis de la *Confessio philosophi* según la cual “al poner a Dios se pone la serie y las criaturas que fueron o van a ser”.⁵⁴⁴ La versión moderada que ahora propone es la que afirma que “Si no hubiese ningún ente necesario, no habría ningún ente contingente”.⁵⁴⁵ De acuerdo con este viraje, la existencia del mundo óptimo ya no puede considerarse como *consecuencia necesaria* de la existencia de Dios, sino más bien, ella es *consecuencia infalible* de su *libre* elección de lo mejor. Lo que ahora media entre la existencia de Dios y la existencia de este mundo es un proceso *infinitamente* complejo de comparación entre razones que no imponen su consecuencia de un modo necesario, las cuales sólo pueden *inclinarse* la voluntad de un Dios que, además, podría no elegir. Esto hace que *la elección* sea contingente, lo cual resalta ahora la importancia y la *realidad* de la elección divina.

En consecuencia, hay que reconocer que era *posible* que fuera dada la *ratio sufficiens* de la existencia del mundo sin que fuera dada la consecuencia. Era *posible*, pues,

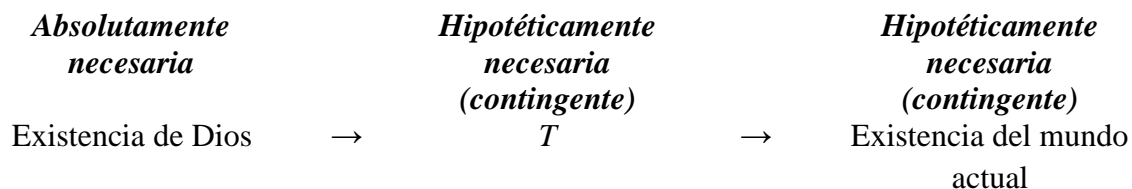
⁵⁴² Cf. Gr 354-355. No sé si Leibniz insistió mucho más con esta distinción, pero la misma puede verse en el trasfondo de su diferenciación entre *necesidad* y *certeza* o *determinación*.

⁵⁴³ Cf. A II, ii, 301-302; A VI, iv, 1593; Gr 354.

⁵⁴⁴ A VI, iii, 121.

⁵⁴⁵ A VI, iv, 1617, escrito de 1688.

que el mundo elegido fuese otro, o que ningún mundo fuese elegido, aun cuando era *necesario* que Dios (la *ultima ratio rerum*) existiera. El esquema metafísico que ahora resulta puede representarse del modo siguiente:



En su explicación de 1697 sobre la originación radical de las cosas, Leibniz concluye que la existencia de algo distinto a lo óptimo constituye un *absurdo moral*. Ello se debe a que, así como la posibilidad es el principio de la esencia, así también la perfección (el grado de esencia, la máxima composibilidad) es el principio de la existencia.⁵⁴⁶ Si bien en este escrito Leibniz hace depender su versión del argumento cosmológico respecto de su *principio de la perfección* (o de la mayor pretensión de existencia de las esencias), el *absurdo moral*, y no *lógico*, parece remitir a la ley que subyace a este principio, ley según la cual Dios elige lo mejor.

4.2. La inclinación prevaleciente y la consolidación del intelectualismo moderado

Hacia fines de la década de 1690, en diversos escritos, puede verse una clara consolidación de la estrategia argumental de las *razones inclinantes* en la teoría leibniziana de la voluntad, tanto como en la explicación del carácter *determinado* y *no necesario* de los eventos contingentes.

Este *intelectualismo moderado* convive con la analogía física elaborada desde fines de la década de 1670, que Leibniz retoma en esta época. En *De rerum originatione radicali*, Leibniz escribe que, así como en la mecánica hay un movimiento resultante de los movimientos de diversos cuerpos pesados, y ese movimiento resultante es el de “máximo descenso”, así también, cuando los posibles compiten por la existencia en proporción a su

⁵⁴⁶ Cf. G VII, 304.

realidad, resulta el mundo en el cual se realiza la máxima perfección.⁵⁴⁷ De esta forma, la competencia entre las razones inclinantes se dirime de un modo cuasi-mecánico, en el cual la elección sigue siempre la *inclinación prevaleciente*. Esta misma concepción se encuentra en un breve escrito, probablemente de 1703,⁵⁴⁸ en el que Leibniz afirma que todo posible es *existidero*.⁵⁴⁹ Como se vio, esta explicación metafísica de la actualización de los posibles debe interpretarse como complementaria respecto de una explicación teológica, en la cual la inclinación prevaleciente de lo óptimo es asumida por la voluntad divina.

En la *Conversation sur la liberté et le destin*, redactada probablemente entre 1699 y 1703,⁵⁵⁰ Leibniz insiste en el carácter *determinado* de los futuros contingentes, el cual se sigue de la naturaleza misma de la verdad (ya que resulta del *principio de contradicción*) y es requerido por la presciencia divina.⁵⁵¹ Pero esto lo lleva también a insistir en que tal determinación, resultante de una *pre-determinación* divina, no revoca la *contingencia* de los eventos ni la libertad de Dios:

“Mas, si bien no quepa necesidad absoluta alguna en las cosas pasajeras, no puede dejar de reconocerse que todo está certera y absolutamente *determinado*. Y la determinación no constituye una necesidad, sino una inclinación mayor hacia lo que acontecerá que a cuanto no acontecerá, pudiendo afirmarse así que entre la necesidad y la inclinación existe una proporción similar a la que se da en el análisis matemático entre la ecuación exacta y los términos límite que proporcionan una aproximación. Porque, aunque este mundo no sea necesario en modo alguno, dado que hay otras modalidades que no implican contradicción, Dios se ha visto determinado a elegirlo siguiendo la razón más perfecta.” [Roldán 25 / Gr 479]

⁵⁴⁷ Cf. G VII, 304. También cf. Adams 1994, pp. 34-36.

⁵⁴⁸ Cf. de Olaso 501-503 / C 533-535.

⁵⁴⁹ El término latino es el participio futuro “*existiturus*”, que Ezequiel de Olaso propone volcar al castellano con el neologismo “existidero” por analogía con términos como “venidero”. Cf. de Olaso 501-502 n. 2.

⁵⁵⁰ Cf. Gr 478-486.

⁵⁵¹ Cf. *Ibid.*, 479-480.

En este pasaje queda claro que hay *necesidad* allí donde lo contrario *implica contradicción*. Cuando hay una pluralidad de opciones posibles, hay una *inclinación* proporcional al grado de perfección, y esto involucra para Leibniz un análisis infinito. Sin embargo, aunque la comparación de los posibles resulte infinita, la elección recaerá finalmente sobre la posibilidad que se juzgue más perfecta, la cual ejercerá una mayor inclinación.

Este es el modo en que tiene lugar toda deliberación. Hay una comparación intelectual del “peso” relativo de las opciones posibles, la cual involucra nuestro conocimiento y nuestras experiencias previas, que inciden como otras *inclinaciones* a la hora de determinar qué es lo mejor, ya que condicionan la formación de nuestra opinión sobre lo bueno y lo malo. De este análisis comparativo surge lo que Leibniz denomina como la *inclinación prevaleciente*:

“[...] nuestras inclinaciones o disposiciones anteriores contribuyen a inclinarnos tanto como las impresiones actuales de los objetos, y todo este conjunto de inclinaciones contrapesadas con inclinaciones contrarias no cesa de configurar una inclinación global prevaleciente.” [Roldán 26 / Gr 480]

Resuena aquí la antigua idea leibniziana, plasmada en *Von der Allmacht* y en la *Confessio philosophi*, según la cual el *querer* se explica por toda la serie de causas que ha formado nuestra opinión, y que en definitiva remite a toda la serie de causas del universo. Sin embargo, en esta época en la que ha arribado a su metafísica monadológica, Leibniz cuenta con otra razón para afirmar que una elección se explica por una infinidad de causas. Tal razón es su doctrina de las *pequeñas percepciones*. La misma cumple una función importante en su monadología, ya que resulta necesaria para garantizar la identidad de sustancias individuales cuya naturaleza consiste en la sola actividad expresiva o representativa.⁵⁵² Así, lo único que puede garantizar que una sustancia individual permanezca siendo la misma a través de sus diversas percepciones es que haya una *ley de la*

⁵⁵² Cf. A VI, vi, 53-55.

serie, en virtud de la cual cada uno de sus estados se siga de los anteriores. Por ende, la serie de las *percepciones* y *apeticiones* no puede ser interrumpida en el plano metafísico. Esta misma idea es la que Leibniz emplea para explicar el carácter *determinado* de toda elección. Así, a la aparente *indeterminación* de nuestras resoluciones libres, subyace en realidad nuestra ignorancia sobre la infinidad de “*pequeñas influencias*” de las que no nos apercibimos, y de las cuales se sigue la resolución final.⁵⁵³

Leibniz sostiene, en este contexto argumental, que la comparación entre razones inclinantes contrarias es *suficiente* para garantizar que la voluntad nunca se encuentra *necesitada* en la elección. Por ello, en definitiva, puede decirse que una elección siempre es *libre*:

“Esto nos hace ver que nuestra libertad y la de todas las otras sustancias inteligentes, incluido Dios mismo, se ve acompañada por cierto grado de indiferencia o de contingencia que ha sido definida, de suerte que tanto nosotros como esas sustancias nunca nos vemos necesitados, puesto que lo contrario de cuanto se hace sigue siendo siempre posible o no implica contradicción alguna. Pero, como siempre, se da una mayor inclinación a lo que sucederá [...]” [Roldán 27 / Gr 480-481]

Como se vio, esta afirmación es solidaria con la estrategia argumental que pretende deducir la contingencia de *la elección divina de lo óptimo* a partir de la contingencia del *objeto* sobre el que recae su elección. Leibniz aquí dice claramente que nuestras elecciones no son necesitadas *porque* lo contrario de lo que hacemos sigue siendo posible.

Esta misma estrategia aparece en uno de los escritos del período en que Leibniz expone con mayor extensión y detalle su concepción de la libertad: los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (1703-1705). Allí, cuando empieza a abordar la noción de *libertad*, distingue varios sentidos del término, entre los cuales está el que se opone a la

⁵⁵³ Cf. Gr 480; A VI, vi, 55-56.

esclavitud del espíritu (originada por las pasiones) y el que se opone a la necesidad. Leibniz afirma:

“Pero la libertad del espíritu opuesta a la necesidad atañe a la voluntad desnuda, y en tanto que ella se distingue del entendimiento. Es lo que se llama el *libre arbitrio*, y consiste en esto que se quiere, que las más fuertes razones o impresiones que el entendimiento presenta a la voluntad no impidan que el acto de la voluntad sea contingente, y no le confieran una necesidad absoluta y, por así decir, metafísica. Y es en este sentido que yo acostumbro decir que el entendimiento puede determinar a la voluntad, siguiendo la prevalencia de las percepciones y razones de una manera que, cuando incluso ella misma es cierta e infalible, inclina sin necesitar.” [A VI, vi, 175]

Esta diferencia entre *inclinación* y *necesitación* es invocada por Leibniz unos párrafos más adelante, para sostener que “Dios elige libremente, aunque sea determinado a elegir lo mejor”.⁵⁵⁴ Y páginas más adelante, Leibniz aclara más su posición:

“PHILAL.- Yo creo incluso que, *si conviene a pobres criaturas finitas como nosotros el juzgar sobre aquello que podría hacer una sabiduría y una bondad infinita, nosotros podríamos decir que Dios mismo no podría elegir aquello que no es bueno, y que la libertad de este ser todo poderoso no le impide ser determinado por aquello que es lo mejor.*

THEOPH.- Yo estoy tan persuadido de esta verdad, que creo que la podemos asegurar osadamente, todo lo pobres y finitas criaturas que somos; y que incluso cometeríamos un gran error al dudar de ello: porque nosotros derogaríamos por ello mismo su sabiduría, su bondad y sus otras perfecciones infinitas. Sin embargo, la elección, por determinada que la voluntad esté en ella, no debe ser llamada necesaria absolutamente, y en rigor, la prevalencia de los bienes percibidos inclina sin necesitar; aunque, todo

⁵⁵⁴ A VI, vi, 179 (3).

considerado, esta inclinación esté determinada y no falle jamás en producir su efecto.” [A VI, vi, 198-199]

Este pasaje presenta una notable riqueza. Leibniz reconoce el problema fundamental, referido a la *posibilidad* de una elección divina de aquello que no es lo óptimo. Leibniz escribe: “*podríamos decir que Dios mismo no podría elegir aquello que no es bueno*”. En este punto, su afirmación potencial da cuenta de la magnitud y la complejidad de la cuestión. Para Leibniz, negar que Dios se ve determinado a elegir lo óptimo equivale a proponer una contradicción, como es la de privar a Dios de sus “perfecciones infinitas”. Sin embargo, su respuesta es que “la prevalencia de los bienes percibidos inclina sin necesitar”. Por tanto, Dios no queda *necesitado* a elegir lo óptimo, aun cuando, “todo considerado” (esto es, consideradas todas las condiciones o los requisitos de la elección), “esta inclinación esté determinada y no falle jamás en producir su efecto”. Así, considerada la *razón* por la cual Dios elige, se trata de una razón solamente *inclinante*, que excluye la *necesidad absoluta*.

Estos pasajes permiten inferir que la versión moderada del *intelectualismo* leibniziano, tal como es formulada hacia fines de la década de 1690, constituye una clara vía argumental para rechazar la *necesidad absoluta* de la tesis de la elección divina de lo óptimo. Dicha vía argumental se basa fundamentalmente en la distinción entre razones *inclinantes* y *necesitantes*. Si en toda elección hay múltiples alternativas posibles, entonces hay *inclinación*, y eso revoca la *necesitación*. Habrá que ver si esta es la última palabra de Leibniz en torno a la problemática modal referida a la elección divina y a la tesis *T*.

5. El análisis modal de *T* en los comentarios teológicos de la década de 1690-1706: las oscilaciones leibnizianas en torno a la primera premisa del argumento básico

Entre 1690 y 1706, Leibniz redacta algunos escritos dedicados a los temas de la libertad, la contingencia y la justicia divina, como el *Dialogue effective sur la liberté de*

l'homme et sur l'origine du mal (1695)⁵⁵⁵ y la *Conversation sur la liberté et le destin*. Asimismo, los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* ofrecen una de las más detalladas exposiciones de la concepción leibniziana de la voluntad y la libertad.

Sin embargo, Leibniz parece dedicarse más al tema del primer decreto divino en otro grupo de escritos. Los pasajes en que aborda con mayor interés y detenimiento tal cuestión, durante estos años, son más bien escasos y se encuentran, en general, en comentarios o escritos sobre obras de otros autores. Se trata principalmente de comentarios a obras sobre asuntos teológicos, algunos de los cuales habían constituido motivaciones originarias de la reflexión modal leibniziana, como el problema de la conciliación entre la libertad humana y la presciencia divina.

La posición general de Leibniz en torno a la problemática modal de la tesis de la elección divina debe reconstruirse a partir del complejo cruce entre estas dos clases de escritos.

5.1. La sabiduría y la absoluta perfección de Dios como fundamentos de T: ¿un retorno a la *necessitas eligendi optimum*?

En algunos de los textos de estos años en que aborda el *argumento básico*, Leibniz sugiere claramente el carácter *absolutamente necesario* de la proposición “Dios elige lo mejor”, tanto como de la tendencia de la voluntad divina hacia lo óptimo.

En sus comentarios a la obra *Dogmata theologica* del prominente teólogo jesuita Denis Pétau, redactados según Grua entre 1691 y 1695, Leibniz escribe:

“Si acaso esto se sigue: es necesaria la proposición *Dios hace lo mejor*; por tanto, aquello que Dios hace es necesario. ¿Se sigue acaso esto? No vale la consecuencia. Porque la conclusión sigue la parte más débil. Y que algo sea lo mejor no es demostrable; por ende, tampoco lo es qué deba hacerse. ¿O acaso diremos que esta proposición, “*Dios hace lo más*

⁵⁵⁵ Gr 361-369.

perfecto”, no es necesaria, sino que solamente es cierta? Parece mejor la sentencia anterior, porque esta proposición, *A es óptimo*, no puede ser demostrada.” [Gr 336]

Aquí Leibniz reitera su estrategia del *De contingentia* en torno al *argumento básico*: no es demostrable la segunda premisa, referida a qué es lo mejor. Por tanto, no es necesaria. Esto permite inferir que aquello que Dios hace no es, en sí mismo, necesario. Leibniz justifica tal estrategia con la famosa regla tradicional del silogismo, “*conclusio sequitur partem debiliorem*”, tal como lo había ensayado en la *Confessio philosophi* en 1672-1673.

Leibniz aquí sugiere que la proposición “Dios elige lo mejor” debe considerarse como necesaria, cuando plantea que “parece mejor” quedarse con la contingencia de la proposición que afirma que “esto es lo mejor”. Sin embargo, no afirma de modo categórico que se trate de una proposición necesaria.

El párrafo siguiente arroja algo de luz sobre la concepción que Leibniz parece sostener. Allí Leibniz critica la afirmación de Pétau según la cual Dios no es libre de elegir lo malo, pero igual puede elegir entre infinitos bienes, dado que nada excepto Dios es absolutamente bueno ni óptimo. Leibniz cuestiona que Pétau no lleva a término la cuestión. Efectivamente, toda elección de Dios recae sobre la mejor opción, dado que es realizada siempre bajo la razón del bien (*sub ratione boni*). Pero esto implica que hay algo óptimo entre las cosas posibles, aunque no en términos absolutos (*non ad rem*), porque se trata de cosas limitadas. Leibniz escribe:

“[...] debe juzgarse a partir de los eventos y a partir de la sabiduría de Dios que hay un óptimo entre las cosas posibles, aquello que Dios elige. Quienes piensan de otro modo destruyen la perfección de Dios.” [Gr 336]

Así, Leibniz parece sostener que el *hecho* de que Dios elija aquello que es óptimo (y que es lo expresado por la proposición *T* en su sentido general) es una consecuencia de la

sabiduría y de la perfección de Dios. Negar esta verdad implicaría revocar la misma perfección divina. Ello, sin embargo, no conlleva la necesidad de *aquello* que Dios elige, puesto que Dios lo elige *porque* es lo óptimo, y es lo óptimo de modo *contingente*. Leibniz está tratando de diferenciar dos elementos distintos: el modo en que Dios elige y la modalidad de aquello que es elegido por Dios.

En sus comentarios de la misma época a una compilación de cartas de autores arminianos (dedicadas a cuestiones teológicas como la libertad y la predestinación),⁵⁵⁶ Leibniz sostiene que, ciertamente, Dios hace todas las cosas para su propia gloria. Sin embargo, la *gloria divina* consiste, para Leibniz, en “que Dios haga todas las cosas tan perfectamente y sabiamente como sea posible”.⁵⁵⁷ Por tanto, si bien era posible que todos los hombres fueran salvados y que la caída de Adán fuera evitada, ello no fue realizado “porque entre las infinitas series de cosas posibles Dios, a partir de la naturaleza de la sabiduría, quiso elegir la más perfecta”.⁵⁵⁸

Más adelante, en los mismos comentarios, Leibniz retoma el *argumento básico*:

“Aquellos que es lo mejor, debe ser considerado por Dios como conveniente para ser producido. Esta serie del universo es la mejor. Por tanto, esta serie del universo debe ser considerada por Dios como conveniente para ser producida. La mayor es indubitable [*indubitata*], a partir de la naturaleza de la sabiduría divina. Pero la proposición menor, aunque debe ser cierta para nosotros por el hecho que, dado que ha sido producida, por eso mismo consideramos a esta serie como la mejor, sin embargo, examinada a priori o a partir de la misma naturaleza de esta serie, [la proposición] no puede ser comprendida o entendida por nosotros.” [Gr 343]

⁵⁵⁶ El título de la obra, según recoge Grua, es *Praestantium ac eruditorum virorum epistolae ecclesiasticae et Theologicae* (Gr 338).

⁵⁵⁷ Cf. Gr 340.

⁵⁵⁸ Cf. Gr. 341.

Aquí, Leibniz afirma que resulta *indubitable* la *proposición* según la cual “aquello que es lo mejor” debe ser elegido por Dios para ser actualizado. El pasaje clave en este fragmento es el que dice que la premisa mayor es indubitable “a partir de la naturaleza de la sabiduría divina” (“*ex natura sapientiae divinae*”). Esta expresión se encontraba ya en el pasaje precedentemente citado. Se reitera así la fundamentación propuesta por Leibniz desde sus primeras formulaciones de la tesis de la elección divina.

En estos pasajes, puede verse que Leibniz se refiere tanto a la *proposición general* que enuncia la tesis *T* como al *hecho* o *estado de cosas* que ella expresa, a saber, que Dios elija lo mejor (siempre que elige). Esta alternancia complica nuestro análisis. A pesar de ello, es claro que Leibniz contrasta el significado *general* de esta tendencia de la voluntad divina con el carácter *particular* del *objeto* que resulta efectivamente elegido por Dios.

Como ya ha señalado Adams, algunos pasajes de estos comentarios leibnizianos avalan la consideración de la tesis *T* como *absolutamente necesaria*.⁵⁵⁹ Así, en los comentarios sobre Pétau, Leibniz afirma sin más que “en Dios puede ser demostrado que no puede hacer nada malo”.⁵⁶⁰ De igual modo, en otro comentario anterior a 1695, escribe:

“Puede decirse rigurosamente que los ángeles buenos pueden pecar, y que esto no implica contradicción, pero en Dios sí la implica.” [Gr 360]

Y en 1698, en las notas de su discusión con Gabriel Wagner, Leibniz es aún más claro:

“Hablando en términos absolutos, debe decirse que otro estado [del mundo] puede existir, pero sin embargo existe el presente, porque a partir de la naturaleza de Dios se sigue que prefiera lo más perfecto.” [Gr 393]

⁵⁵⁹ Cf. Adams 1994, p. 38.

⁵⁶⁰ Gr. 333.

Aquí Leibniz logra diferenciar, con mayor claridad, las dos ideas fundamentales que aparecen en sus comentarios referidos a la tesis *T* y al *argumento básico*:

1. la existencia de este mundo no es *absolutamente necesaria*, ya que era *posible* que otro mundo pasara a la existencia (dado que otros mundos son posibles);
2. que Dios elija aquello que es lo óptimo (independientemente de *cual* mundo sea el óptimo) es algo que se sigue “a partir de la naturaleza de Dios”, por lo cual la proposición “Dios elige lo mejor” debe considerarse, al parecer, como *absolutamente necesaria* (dado que puede demostrarse que Dios “no puede hacer nada malo”).

Al plantear esta distinción, el propio Leibniz reconoce dos niveles de análisis en torno a la problemática modal de la elección divina y la tesis *T*. Más aun, reconoce que la elección divina de este mundo, siendo *contingente*, es consecuencia del *hecho* que Dios, en virtud de su perfección y su sabiduría, elige siempre lo más perfecto. Esta condición de su naturaleza parece ser *demostrable*, por ende *necesaria*, ya que lo contrario resulta, para Leibniz, demostrablemente contradictorio. Resuenan aquí los párrafos iniciales del *Discurso de metafísica*, donde Leibniz afirmaba que de la perfección de Dios se sigue que obra de la manera más perfecta, incluso en sentido moral.⁵⁶¹

5.2. Incertidumbre sobre el carácter modal de la tesis *T*

El pasaje anteriormente citado de los comentarios sobre Pétau, en el que Leibniz prefería sostener la contingencia de la segunda premisa del *argumento básico*, puede interpretarse también como una opción basada en la incertidumbre en torno al carácter modal de la primera premisa. Leibniz ciertamente se encontraba en una mejor posición para afirmar el carácter indemostrable de la proposición “este mundo es el más perfecto”,

⁵⁶¹ Cf. G IV, 427.

empleando el criterio modal de la *analizabilidad infinita*. Esto le permitiría suspender provisoriamente el juicio sobre la necesidad o la contingencia de la tesis *T*.

En un pasaje de sus comentarios sobre la obra *Scientia media* del teólogo puritano William Twisse, que para Grua datan de 1695, refiriéndose al círculo vicioso en que incurriría Suárez (al considerar que Dios conoce *a priori* los futuros contingentes porque son cognoscibles, y que la prueba *a posteriori* de su cognoscibilidad es que Dios los conoce), Leibniz afirma:

“[...] la causa formal [del carácter cognoscible de los futuros contingentes] es la coherencia de los términos, o que el predicado está incluido en el sujeto, aun cuando la causa por la cual está incluido depende de dos cosas: la excelencia universal y el decreto de Dios de elegir lo mejor. El decreto general de Dios, ¿es acaso necesario? ¿O no se da acaso que “*esto es lo mejor*” es verdadera, pero no necesaria? Es verdadero, pero no es demostrable *a priori*. ¿No es, entonces, contingente?” [Gr 351]

Aquí Leibniz deja irresuelta la pregunta en torno al decreto divino. ¿Cómo puede interpretarse este silencio? Si se atiende a los demás comentarios del escrito, lo que se encuentra es una permanente defensa del carácter *cierto* y *no necesario* de los futuros contingentes previstos por Dios. Así, por ejemplo, cuando considera la tesis atribuida a Bradwardine según la cual la contingencia *ad utrumlibet* y la necesidad no se excluyen, Leibniz comenta:

“Creo que entiende [más bien] *certeza*. Es necesario que sucedan aquellas cosas que suceden, pero de modo contingente.” [Gr 354]

Esta defensa de la certeza de los eventos se apoya en la distinción entre las *nociones de especies* y las *nociones de sustancias individuales*, que Leibniz emplea para sostener que

lo necesario pertenece a las esencias, y lo contingente a las existencias.⁵⁶² En tal contexto, Leibniz formula su importante distinción entre los *requisitos necesarios* y los *requisitos certitudinales o de certeza*.⁵⁶³ De este modo, los eventos (incluyendo los actos libres) serían *consecuencia infalible* (y no *consecuencia necesaria*) de la esencia de Dios.⁵⁶⁴

Así, el resto del escrito sugiere una posición más bien favorable a la contingencia del decreto divino. Un pasaje de sus extractos sobre los arminianos también sugiere esta lectura, dado que Leibniz atribuye a la elección divina el carácter de máximamente *cierta*:

“Dios, que se propuso aquel primero de sus decretos, actuar de modo perfectísimo, por ello mismo, en virtud de su inmensa sabiduría, elige del modo más cierto [*certissime*] la serie más perfecta [...]” [Gr 342]

Leibniz afirma más claramente su carencia de certeza en torno al carácter modal de la elección divina de lo óptimo en uno de los pasajes más importantes de todo este período, que se encuentra en sus notas al tercer tomo de las *Réponses aux questions d'un provincial*, de Bayle. Tales notas datan probablemente de principios de 1706. En ellas, Leibniz se dedica bastante al *argumento básico*, como luego se verá. Allí afirma:

“Se objeta incluso: Dios quiere necesariamente la obra más digna de su sabiduría. Yo respondo: Dios la quiere libremente, porque esto es lo que uno llama libre: cuando lo contrario no implica [contradicción]. Pero sí implica [contradicción] el que Dios no elija lo mejor. Esto es lo que yo no me atrevo a decir absolutamente, sino que él lo elegirá. Yo no sé si se puede decir que ello implica [contradicción] absolutamente.” [Gr 493]

⁵⁶² Cf. Gr 354-355.

⁵⁶³ Cf. *Ibid.*, 355.

⁵⁶⁴ Cf. *Ibid.*, 354.

Aquí Leibniz no puede ser más contundente: reconoce que no puede asegurar que la proposición “Dios no elige lo mejor” implica contradicción o no. Ello es grave, ya que se trata justamente de la proposición cuya *posibilidad* o *imposibilidad* debe esclarecerse, según he sostenido, para poder determinar si la tesis de la elección divina de lo óptimo es o no absolutamente necesaria.

En este pasaje reaparece la oposición entre necesidad y libertad: Dios elige *libremente*. Y para Leibniz, desde principios de los años ochenta, la libertad implica ausencia de necesidad absoluta, y no sólo ausencia de coacción. Esta oposición o disyunción es, según creo, el elemento que termina pesando de modo decisivo en su posición definitiva.

Sin embargo, la posición que expone en las notas sobre Bayle es notablemente más compleja. Allí, Leibniz reconoce que, bajo un sentido, la proposición puede considerarse como necesaria.

6. El análisis modal de *T* en las notas sobre Bayle de 1706: necesidad *de dicto* y contingencia *de re*

Inmediatamente a continuación del último pasaje citado, en las notas sobre Bayle de 1706, Leibniz dice:

“Pero, aun cuando así fuera, uno podría proceder así: “esto que es lo mejor es elegido”, esta proposición es necesaria, sea. “Esto es lo mejor”, esta proposición es verdadera, pero no es demostrable por una demostración que muestre que lo contrario implica contradicción. Es una verdad contingente. “Por tanto, esto es elegido”. *Conclusio sequitur partem debiliorem*. Por tanto, esta conclusión no es más necesaria.” [Gr 493]

Leibniz retoma aquí el *argumento básico*, y propone un procedimiento para abordar el supuesto del carácter necesario de la elección divina. Tal procedimiento no difiere

demasiado de lo que ya había sostenido en *De contingentia* y en los comentarios sobre Pétau, en cuanto a la afirmación del carácter contingente de la segunda premisa. Lo que sí aparece en este escrito de 1706 es un claro y decidido empleo de la distinción medieval entre la interpretación *de dicto* y la interpretación *de re* de las proposiciones modales.

La distinción entre aserciones modales *de dicto* / *de re* procede de Pedro Abelardo. En su último comentario al *De interpretatione* de Aristóteles, Abelardo sostuvo que los términos modales, en su sentido gramatical propio, son adverbios, que modifican la relación de inherencia de un predicado en el sujeto.⁵⁶⁵ Cuando un término modal aparece en *modo nominal*, como en “*Necesse est Socratem currere*”, la proposición entendida en la forma gramatical en que está no es una proposición modal genuina. Esto se debe a que el modo no se predica de la relación entre sujeto y predicado, sino más bien de lo que se conocía en la lógica medieval como el *dictum* de la proposición, que resulta de expresar el sujeto en su forma acusativa y el verbo en infinitivo.⁵⁶⁶ El *dictum* expresaba el significado global de la proposición. Ahora bien, el *modo nominal* puede ser entendido en *modo adverbial*, en cuyo caso la proposición sí expresa una predicación modalizada; tal sería el caso de “*Socrates necessarie currit*”. De esta forma, Abelardo transformó una distinción gramatical en una distinción lógica entre aserciones modales *de sensu* y aserciones modales *de re*. Según él, tal distinción se correspondía con el sentido de otra distinción aristotélica, aquella entre proposiciones entendidas *en sentido compuesto (per compositionem)* y *en sentido dividido (per divisionem)*.⁵⁶⁷ En el sentido compuesto, el modo cualifica, según Abelardo, la composición entre el sujeto y el predicado. Por el contrario, en el sentido dividido, el modo cualifica la cópula, por lo cual se pensaba que dividía a la proposición en dos partes; en este caso, lo que resulta modificado es cómo se relacionan las cosas (*res*) entre sí, y no la verdad de lo que es dicho por un enunciado (*dictum*).⁵⁶⁸

El programa de Abelardo, consistente en la distinción entre los modos adverbial y nominal, se transformó en un modelo de procedimiento estándar y obligado en los tratados

⁵⁶⁵ Cf. Knuuttila 2008, pp. 533-534.

⁵⁶⁶ Cf. Broadie 1999, p. 58.

⁵⁶⁷ En *Sobre las refutaciones sofisticas* 4, 166a23–31, cf. Knuuttila 2008, p. 534, Langerlund 2012.

⁵⁶⁸ Cf. Langerlund 2012.

de lógica medieval, a la hora de abordar el análisis modal.⁵⁶⁹ La diferencia entre ambos modos es importante: una proposición modal *de re* expresa ante todo el modo a través del cual el predicado pertenece al sujeto. Tal modo, por tanto, es asociado con una cosa. En cambio, en las proposiciones *de sensu* o *de dicto*, el modo es atribuido a lo que expresa una proposición que no es modal. De acuerdo a esta diferencia, una misma proposición afectada por un operador modal puede ser verdadera o falsa según se interprete como aserción *de dicto* o *de re*. Para ambas interpretaciones rigen condiciones de verdad distintas.⁵⁷⁰

En efecto, como señala Knuuttila, el objetivo primordial de los estudios dedicados a la lógica modal, en el siglo XIV, fue la teoría de las proposiciones modales en sentido dividido. El resultado más influyente de esa reflexión fue el octógono de las oposiciones lógicas entre aserciones cuantificadas *de re*, formulado por Juan Buridán.⁵⁷¹ Las aserciones *de dicto* eran consideradas como poco problemáticas:⁵⁷² se asumía (siguiendo a Ockham) que la proposición modalizada es verdadera cuando la proposición correspondiente al *dictum* posee el modo atribuido. En otras palabras, “*Que A sea B es necesario*” es verdadero si y sólo si la proposición “*A es B*” es necesaria.⁵⁷³ En cambio, para las aserciones *de re*, la regla general era la siguiente: “*A es modalmente B*” es verdadera si y sólo si i) la modalidad en cuestión se predica verdaderamente de una proposición de la forma “*Esto es B*”, en la cual el pronombre “*esto*” nombra algo que es un *A* y ii) las proposiciones “*Esto es modalmente B*” y “*Modalmente ‘Esto es B’*” tienen el mismo significado.⁵⁷⁴ En esta formulación, la expresión “modalmente” vale para las cuatro modalidades aléticas.

Un resultado curioso e importante de este análisis es que las condiciones de verdad para proposiciones modales singulares *de re* tanto como *de dicto* resultan equivalentes,

⁵⁶⁹ En la *Dialectica Monacensis*, la distinción abelardiana aparece reformulada en términos de modalidades *de dicto / de re*; esta terminología se volvió usual en los tratados medievales tardíos. Cf. Knuuttila 2008, p. 535, Langerlund 2012.

⁵⁷⁰ Cf. Broadie 1999, pp. 58-61.

⁵⁷¹ Cf. Knuuttila 2008, p. 534. Cf. también Langerlund 2012.

⁵⁷² Cf. Knuuttila 2008, *loc. cit.*

⁵⁷³ Cf. Broadie 1999, pp. 58-59.

⁵⁷⁴ Cf. Broadie 1999, p. 60; Knuuttila 2008, p. 556.

dado que el término sujeto designa, en ambos casos, a un individuo determinado (ya sea que se trate de un nombre propio o de un pronombre).⁵⁷⁵

Leibniz indudablemente tenía alguna familiaridad con esta distinción tradicional, aunque su apropiación de la misma es difícil de precisar. En las líneas que siguen al último pasaje citado, Leibniz se apoya en tal distinción para afirmar que la proposición “Dios quiere lo mejor” resulta necesaria si se la expresa en el *modo nominal*, pero contingente cuando se la expresa en el *modo adverbial*:

“Ahora bien, yo no reconozco como necesaria ninguna proposición que no pueda ser demostrada por una reducción a aquello de lo cual lo contrario implica contradicción. Este es el mismo argumento: “Dios quiere necesariamente la obra más digna de su sabiduría”. Yo digo que él la quiere, pero no necesariamente, porque, aunque esta obra sea la más digna, esto no es una consecuencia necesaria. Es verdad que esta proposición, “Dios quiere la obra más digna de sí”, es necesaria. Pero no es verdad que él la quiera necesariamente. Porque esta proposición, “esta obra es la más digna”, no es una verdad necesaria, es una verdad indemostrable, contingente, de hecho. Yo creo que uno puede decir de manera general que esta proposición es necesaria: su voluntad actuará siguiendo la inclinación más grande. Pero no se sigue que ella actuará necesariamente. Esto es como: es necesario que los futuros contingentes estén determinados, pero no es verdad que estén determinados necesariamente, es decir, que ellos no sean contingentes.⁵⁷⁶ “A es B”, proposición necesaria. ¿No es acaso entonces verdadera esta, “A es necesariamente B”? Es una proposición necesaria: “Dios quiere lo mejor”. ¿También lo es entonces “Dios necesariamente quiere lo mejor”? Respondo que *necessario* puede aplicarse *ad copulam*, pero no *ad contenta in copula*. Dios es necesariamente aquel que quiere lo mejor. Pero no es quien quiere lo mejor de modo necesario. Pues quiere libremente. Del mismo modo se puede decir: el hombre quiere caminar. Esta proposición necesariamente es contingente, pero no por ello lo contingente se vuelve necesario.” [Gr 493-494]

⁵⁷⁵ Cf. Knuuttila 2008, p. 557.

⁵⁷⁶ Todo lo que sigue en la cita se encuentra en latín en el original.

6.1. La interpretación leibniziana de las versiones *de dicto* y *de re* de la tesis T

En su reflexión metafísico-modal, Leibniz no suele emplear la distinción entre modalidades *de dicto* / *de re*, de manera que no es fácil hacerse una idea segura de cómo la interpretaba. En una *Sinopsis* redactada probablemente a fines de 1705, y que para Rateau habría de servir como modelo para el esbozo de un *Tractatio* en latín, entre 1707 y 1709,⁵⁷⁷ Leibniz menciona la distinción en cuestión. Ello sugiere que, entre 1705 y 1706, Leibniz habría estado especialmente interesado en emplear tal distinción en el marco de su metafísica modal. Allí, Leibniz escribe:

“Necesario es aquello que es lo único posible.

Certeza sin necesidad. Necesidad hipotética.

Sentido compuesto o dividido.” [Gr 475]

Leibniz distingue dos formas de aplicar el adverbio modal “*necessario*”:

i) *ad copulam*: “A es B” es necesario

ii) *ad contenta in copula*: “A es necesariamente B”

Leibniz aplica este esquema de análisis a la proposición “*Deus vult melius*”, y señala que el operador modal es correctamente aplicado *ad copulam*, pero incorrectamente aplicado *ad contenta in copula*. Por tanto:

I) “‘*Deus vult melius*’ es necesario” es verdadero

II) “*Deus necessario vult melius*” no es verdadero

⁵⁷⁷ Cf. Rateau 2008, pp. 403-404. El esbozo del *Tractatio* se encuentra en G III, 28-38. Rateau considera errónea la interpretación de Grua, según la cual la *Sinopsis* habría inspirado el *Causa Dei* (cf. Gr 453).

Según esto, la proposición que expresa la elección divina de lo óptimo es *necesaria* cuando se la interpreta como aserción modal *de dicto*, pero es *contingente* cuando se la interpreta como proposición modal *de re*.

La cuestión fundamental a esclarecer, en este análisis, es la siguiente: ¿cuál es la diferencia de significación entre la versión *de dicto* y la versión *de re* de la tesis *T*?

Leibniz propone una prueba distinta para determinar la verdad de cada una de estas aserciones modales. Ello permite comprender cuál sería la *condición de verdad* respectiva para cada una de ellas.

1- *T* versión *de re*. En el texto de Leibniz, pueden encontrarse dos razones por las cuales la proposición modal *de re* no es verdadera. La primera de ellas es que la proposición “esto es lo mejor”, o “esta es la obra más digna de la sabiduría divina”, que constituye la segunda premisa del *argumento básico*, no es necesaria, dado que no es demostrable. De este modo, Leibniz parece afirmar que la condición *sine qua non* para que la proposición “Dios quiere necesariamente lo mejor” sea verdadera, es que *aquello que Dios quiere* (esto es, *el objeto* de su elección) posea *necesariamente* (es decir, *demostrablemente*) el predicado de ser lo óptimo.

¿Cómo se explica esta interpretación?

Supongamos que la versión *de dicto* de *T* es efectivamente una proposición necesaria, como Leibniz admite en este escrito. Si a este supuesto se agrega otro, según el cual la *series rerum b* posee necesariamente el predicado de ser la más perfecta entre todas las series posibles, entonces debemos concluir que Dios *no puede no querer* o *no elegir* a *b*, dado que es necesario que quiera lo mejor, y *b* es *necesariamente* lo mejor. Parece correcto afirmar que, en tal situación, sería verdadera la proposición “Dios *necesariamente* quiere a *b*”.

De acuerdo a esta interpretación de la posición de Leibniz, la *condición necesaria* y *suficiente* para la verdad de la versión *de re* de *T*, “*Deus necessario vult melius*”, estaría dada por la conjunción de estas dos condiciones:

- 1) “Dios quiere lo mejor” es necesaria (es decir, *T* versión *de dicto*), y

- 2) “esto es lo mejor” es necesaria (cuando “esto” designa al mundo elegido por Dios).

Ahora bien, esto implica, en definitiva, que la versión *de re* de la tesis *T* significa algo diferente a lo expresado por la proposición general “Dios elige lo mejor”: significa más bien lo expresado por la afirmación “Dios elige esto”, en la cual el término “esto” nombra al mundo óptimo. Así, Leibniz termina desplazando la significación de *T* hacia la conclusión del *argumento básico*, es decir, como si fuese una tesis referida al objeto particular que Dios ha elegido: “Dios ha elegido *este* mundo posible”.

La segunda razón que Leibniz ofrece se basa en la libertad divina: Dios quiere *libremente*. La idea misma de *querer necesariamente* (algo) parece un contrasentido, si el *querer* es propio de un ser dotado de una voluntad *libre*:

“Es necesario que Dios quiera lo mejor, pero por medio de una voluntad no necesaria, sino libre. Es decir, necesario es que Dios quiera lo mejor, pero no [que quiera] de modo necesario. Es necesario que lo contingente sea determinado en su verdad, pero con una determinación no necesaria.” [Gr 494]

Si bien es necesario que Dios quiera lo mejor, o que siga la inclinación prevaleciente, Dios no está *necesitado* a *querer*, ni tampoco a querer este mundo (aunque sea el óptimo). Ello se debe a dos razones. Por un lado, Dios podría no elegir objeto alguno, como Leibniz recuerda en este texto.⁵⁷⁸ Por otro lado, Dios quiere *porque* su entendimiento comprende la mayor bondad relativa de su objeto. Si no mediara esta consideración intelectual, la voluntad divina no se inclinaría hacia la existencialización de tal objeto. En este sentido, la relación entre la voluntad divina y su objeto no puede constituir una conexión *absolutamente necesaria*, porque no se basa en la naturaleza de las cosas (como sucede, por ejemplo, en la relación entre el triángulo y la suma de sus ángulos internos),

⁵⁷⁸ Cf. Gr 494.

sino que se sigue de una consideración intelectual sobre el *valor* o la *bondad relativa* del objeto. Y esa bondad relativa del objeto es un rasgo no esencial, contingente.

Sin embargo, aquí pueden verse los dos niveles antes detectados en el análisis de Leibniz sobre *T*. Si Dios quiere un objeto *porque* comprende su mayor bondad relativa, ello se debe a que la voluntad divina quiere aquello que *satisface la condición de* ser lo óptimo entre las opciones posibles, cualquiera sea el *objeto particular* que cumpla tal condición. La pregunta que sigue abierta es si esta verdad constituye, en el caso de Dios, una *ley* o un *principio* absolutamente necesario. Tal sería la significación general de la tesis *T*, que Leibniz parece asociar con la formulación *de dicto*.

2- *T versión de dicto*. ¿Cuál sería el significado de la versión modal *de dicto* de *T*? Leibniz da un indicio cuando reconoce que la proposición “esto que es lo mejor es elegido” es necesaria.⁵⁷⁹ Es importante atender a la construcción leibniziana del sujeto de esta proposición: “esto *que es lo mejor*”. El *modo* de referir al objeto incluye el predicado de ser *lo óptimo*, sea o no un predicado necesario de tal objeto. Esto puede interpretarse como la afirmación según la cual es necesaria la proposición “esto, *en tanto que es lo mejor*, es elegido”. Y esto parece constituir la instanciación de la tesis general según la cual Dios elige solamente aquello que satisface la condición de ser lo mejor.

Leibniz propone otra formulación de la versión *de dicto*, que concuerda con esta interpretación: “Dios es necesariamente aquel que quiere lo mejor”. En otras palabras, Dios posee necesariamente el predicado de querer indefectiblemente lo óptimo. Esta lectura es consistente con la interpretación *general* de la tesis *T*, según la cual ella expresa una verdad acerca del criterio bajo el cual opera la voluntad divina en toda situación de elección.

Leibniz sostiene que, bajo esta formulación, la proposición es necesaria, modificando su posición defendida desde principios de la década de 1680. ¿Cuál sería ahora su fundamento para conceder tal necesidad? ¿Y cuál sería el sentido de esta necesidad *de dicto*?

Leibniz no lo explica en este escrito. Sin embargo, su propia concepción modal lo compromete a afirmar que, si “A es B” es necesaria, entonces es *demostrable*. Por tanto, la

⁵⁷⁹ Cf. Gr 493.

proposición “*Deus vult melius*” debe ser reducible (en un número finito de pasos) a una proposición idéntica. Esto significa que el predicado de la proposición se demuestra a partir de la definición del sujeto, la cual expresa la esencia divina. Así pues, desde los parámetros modales aceptados por Leibniz, la necesidad *de dicto* de dicha proposición conllevaría el reconocimiento de que la esencia de Dios implica, como un predicado demostrable a partir de uno o más de sus atributos propios, la *necesaria* tendencia de la voluntad divina hacia lo óptimo en toda situación de elección (en la que Dios elija). Por ello, en definitiva, Leibniz puede concluir, en el cierre de sus notas sobre Bayle:

“Sin embargo, [Dios] no puede hacer el mal moral, ni quererlo.” [Gr 494]

La posición de Leibniz en las notas sobre Bayle se puede resumir del siguiente modo:

Versión de la tesis <i>T</i>	<i>de dicto</i> <i>(in sensu composito)</i>	<i>de re</i> <i>(in sensu diviso)</i>
Formulación de Leibniz	“Dios quiere lo mejor” es necesaria	Dios quiere necesariamente lo mejor
Condición de verdad propuesta por Leibniz	“Esto que es lo mejor es elegido” es necesaria (o también: “Dios es necesariamente aquel que quiere lo mejor” es verdadera)	“Esto es lo mejor” es necesaria (suponiendo que “Dios quiere lo mejor” es necesaria)
Modalidad correspondiente en el análisis leibniziano	<i>necesidad absoluta</i>	<i>contingencia</i>

De acuerdo a la reconstrucción aquí formulada, la diferencia en la significación que Leibniz parece atribuir a ambas formulaciones de *T* puede formularse del siguiente modo:

Versión de la tesis <i>T</i>	<i>de dicto</i> (<i>in sensu composito</i>)	<i>de re</i> (<i>in sensu diviso</i>)
Significación	Es necesario que Dios quiera o elija aquello que satisface la condición de ser lo mejor, si elige algo (o también, es necesario que elija siguiendo la inclinación prevaleciente, siempre que elige)	Es necesario que Dios quiera o elija este mundo posible, si elige algo (donde “este mundo posible” designa al mundo óptimo)

6.2. Los dos sentidos de *T* y el problema de la relevancia de la interpretación *de re* para el análisis modal de la tesis

Leibniz efectúa una lectura *de re* solamente en relación al objeto de la proposición (“lo mejor”), y no en relación al sujeto (“Dios”). En tal sentido, la interpretación leibniziana *de re* de la tesis *T* desplaza el foco del análisis modal desde la esencia de Dios hacia la naturaleza del *objeto* elegido.

Como se vio en la Introducción, Knuuttila explica que, para Abelardo, la diferencia fundamental entre ambos tipos de aserciones residía en el modo en que son referidos los sujetos a los cuales se atribuye un cierto predicado: si son referidos en conjunción con sus restantes descripciones (mencionadas en la proposición) o con independencia de las mismas.⁵⁸⁰ Esta explicación es adecuada, a mi juicio, para comprender la apropiación leibniziana de la distinción tradicional, si se tiene en cuenta el desplazamiento hacia la consideración *de re* del *objeto* sobre el cual recae la elección divina.

Aquí puede detectarse la oscilación semántica que subyace a la posición general que Leibniz ha intentado defender en torno a *T* desde el *De contingentia*. Cuando se enuncia que “Dios quiere *lo mejor*”, la expresión “*lo mejor*” puede ser interpretada de dos modos:

⁵⁸⁰ Cf. Knuuttila 2008, p. 534.

1. como el *objeto particular* (la *series rerum*) que posee el predicado de ser *lo óptimo*, considerado con independencia de cualquier descripción (incluso la de ser *lo óptimo*), o bien
2. como aquello que satisface la *condición* o cae bajo la descripción de ser *lo óptimo* entre todas las *series rerum* posibles, sea cual sea el mundo posible particular que cumpla tal requisito.

Bajo la primera interpretación, la expresión “*lo mejor*” es tratada como un *designador directo*, en tanto nombra o denota al objeto particular que posee la propiedad de ser *lo óptimo*. Bajo la segunda interpretación, por el contrario, tal expresión es tratada como un *designador indirecto*, ya que refiere a su objeto de manera indirecta, bajo una cierta descripción.

Si se asume que la tesis *T* posee, en la metafísica de Leibniz, una significación ante todo *general*, referida a aquello que elige Dios en toda situación en la que elige, entonces la interpretación primaria y fundamental es la segunda: “Dios elige aquello que *es lo mejor en tanto cumple con la condición de ser lo mejor*”. Tal sería, en el fondo, la significación *de dicto* de la tesis *T*. A partir de esta tesis se sigue, ciertamente, que Dios elegirá el *objeto particular* que sea el más perfecto, lo cual se encuadra en la interpretación particular de “*lo mejor*”. Pero esto se sigue solamente por una *necessitas consequentiae*, como *consecuencia infalible* (y no *necesaria*), a partir de la verdad de *T* en su significación *de dicto* y del carácter *óptimo* del objeto en cuestión. Como lo afirmaba el propio Leibniz en *De contingentia*, que Dios elija este mundo “es necesario en razón de que [este mundo] es lo óptimo, y esto se supone una vez admitida la hipótesis de la infalible elección divina de lo mejor”.⁵⁸¹

¿Es admisible la estrategia argumental leibniziana basada en la apropiación de la distinción *de dicto* / *de re*?

Al efectuar el desplazamiento semántico del sentido general de “*lo mejor*” al sentido particular (para formular su interpretación *de re*), Leibniz se desplaza también de la tesis *T* (esto es, la tesis que afirma que “Dios elige lo mejor”) hacia una afirmación diferente en su

⁵⁸¹ Cf. A VI, iv, 1652.

contenido semántico, como es la conclusión del *argumento básico*. Esta diferencia en el contenido semántico termina desnaturalizando, a mi juicio, el análisis modal sobre la tesis de la elección divina de lo óptimo, tesis cuya significación *general* posee una importancia vital en la aspiración leibniziana a formular una metafísica teísta que pueda sustentar, al mismo tiempo, una *justificación* de Dios. Ello puede verse en la formulación de la proposición contraria, cuyo análisis modal resulta crucial a la hora de resolver el problema en torno a *T*:

Versión	Reformulación de la tesis	Proposición contraria
<i>de dicto</i>	Si Dios elige algo, elige aquello que satisface la condición de ser lo mejor	Dios elige algo, y elige algo distinto a aquello que satisface la condición de ser lo mejor
<i>de re</i>	Si Dios elige algo, elige este mundo posible	Dios elige algo, y elige algo distinto a este mundo posible

La discusión en torno al carácter modal de la tesis *T* no es una discusión acerca de la *posibilidad* de que Dios elija un mundo posible distinto al mundo actual. Esa *posibilidad* está garantizada en la metafísica leibniziana, desde el momento en que la propiedad de ser *lo óptimo* no pertenece *necesariamente* a este mundo. En tal sentido, la proposición contraria en la lectura *de re* es indiscutiblemente *posible* en dicha metafísica: Dios podía haber elegido un mundo posible distinto, dado que hay otros mundos *posibles* y es contingente *cuál* de ellos sea el óptimo. Lo que está en juego, más bien, es si Dios *puede* elegir a sabiendas algo distinto a aquello que *satisface la condición de* ser lo óptimo, sea cual sea el mundo posible particular que cumpla tal requisito. La posición de Leibniz frente a este problema específico, en las notas sobre Bayle, parece conceder que tal posibilidad no puede admitirse: Dios “no puede hacer el mal moral, *ni quererlo*”. Y como recuerda en sus comentarios sobre Pétau, lo menos bueno tiene por razón el mal. Por ello, Dios no elige

aquello a lo cual es dado algo mejor, “puesto que toda elección y voluntad es hecha en razón del bien [*fiat sub ratione boni*]”.⁵⁸²

Esto permite inferir que, aun admitiendo la interpretación *de re* que propone Leibniz (centrada en el objeto de elección), toda la estrategia leibniziana no logra impedir que *T* (*de dicto*) sea una *consecuencia necesaria* de la esencia de Dios. En tal sentido, una elección divina que recaiga sobre lo menos perfecto *en tanto que* menos perfecto resulta, para Leibniz, algo *absolutamente imposible*.

Sin embargo, al proponer este análisis sobre la formulación *de re*, Leibniz termina reconociendo algo que ya podía detectarse en sus escritos de 1680-1686, y es que hay dos sentidos distintos de la tesis *T* que cabe diferenciar en su tratamiento. Esos dos sentidos son ahora diferenciados expresamente por Leibniz, en un análisis que atribuye a cada uno de ellos una modalidad diferente. En su formulación *de re*, la tesis es contingente, ya que no es necesario que este mundo deba ser elegido (no es necesario que sea el óptimo). En su versión *de dicto*, la tesis expresa una verdad *absolutamente necesaria* sobre aquello que Dios elige en cualquier situación de elección en la que elige.

6.3. La interpretación *de re* y la contingencia de las verdades que involucran la voluntad divina

A pesar del desplazamiento semántico efectuado por Leibniz, hay un nivel de análisis en el cual su propuesta resulta pertinente y, también, correcta. Ese nivel tiene que ver con la segunda razón que Leibniz ofrece reiteradamente para afirmar la contingencia *de re* de la tesis *T*: Dios quiere *libremente* lo mejor.

Como se vio, la libertad implica para Leibniz, ya desde comienzos de la década de 1680, tanto la *espontaneidad* del agente como la *contingencia* del objeto elegido (la existencia de una pluralidad de opciones posibles) y el empleo de la razón para la ponderación del “peso” o la bondad relativa de las opciones. En este último factor se

⁵⁸² Gr 336.

encuentra, para Leibniz, la verdadera raíz de la libertad.⁵⁸³ Esta ponderación racional de los bienes alternativos parece suficiente, a juicio de Leibniz, para hacer de toda elección un acto en sí mismo contingente, en tanto resulta siempre de una consideración valorativa por parte del agente y no de la sola naturaleza de las cosas. Dios, por tanto, es necesariamente el ser que quiere lo mejor, pero no lo quiere *necesariamente*, sino que lo quiere *bajo la consideración de lo mejor (sub ratione boni)*.

Cuando Leibniz interpreta la formulación *de re* de la tesis *T* en términos de la proposición “‘Dios quiere esto’ es necesaria”, la significación que intenta expresar es que Dios estaría *necesitado* a querer (*esto*). Como se vio, de acuerdo a la distinción entre razones *necesitantes* y razones *inclinantes*, la voluntad sólo podría estar *necesitada* si su objeto fuese el sumo bien, que es Dios, o si tal objeto tuviese una conexión necesaria con la *beatitud*, en el caso de las criaturas. Por eso Leibniz decía, en *De libertate et necessitate*, que es necesario que Dios se ame a sí mismo, ya que sólo él constituye un *Ens* absolutamente armónico o perfecto. Ahora bien, en relación a las criaturas finitas, Dios sólo podría estar *necesitado* a querer este mundo si no tuviese ninguna otra opción, es decir, si fuese *imposible* para él elegir entre este mundo y cualquier otra cosa. Estar *necesitado* a querer o a elegir es, en realidad, no tener opción, no poder elegir.

Si esta interpretación es válida, entonces el análisis leibniziano resulta también correcto: Dios sólo podría estar *necesitado* a querer *lo mejor*, en la lectura *de re*, si no fuese *posible* para él elegir algo distinto a *este* mundo posible. Y ello sólo podría suceder, como bien indica Leibniz, si *este* mundo fuese *necesariamente* el mejor o fuese el único posible.

En una carta a Molanus de 1699, Leibniz resume y aclara su visión de la época en torno a la libertad y a la posibilidad de considerar a las acciones como necesarias:

“Para aquello que se refiere a la gracia irresistible y a las acciones morales necesarias y libres al mismo tiempo [...] hace falta una explicación. Se toma alguna vez la palabra necesidad de una manera tan simple, que todo aquello que es cierto y determinado es contado como necesario, como por ejemplo cuando Nuestro Señor dice que es necesario

⁵⁸³ Cf. A VI, iv, 1456-1457.

que los escándalos sucedan. Y de esta manera todos los futuros contingentes serían necesarios, estando su verdad determinada. Sin embargo, cuando se habla en términos de filosofía, se distingue lo libre y contingente de lo necesario. Y en este sentido no es necesario [*besoin*] que la gracia nos necesite, ni que ella sea irresistible. Porque aunque todo buen impulso viene de la gracia de Dios, sin embargo, las resistencias e impedimentos *pueden* venir de nosotros, aun cuando ellas no vengan actualmente. Es incluso más exacto decir que las buenas acciones de Dios, de los ángeles confirmados y de los santos glorificados no son necesarias, aunque ellas sean seguras; y la razón es porque ellas se hacen por elección, mientras que la necesidad tiene lugar cuando no hay elección alguna a realizar. Cuando hay muchos caminos, uno tiene la libertad de elegir, y aun cuando uno sea mejor que el otro, es eso mismo lo que hace la elección. Y cuando incluso no hay más que uno solo bueno, como cuando hay un puente sobre un río profundo y rápido[,] uno no deja de elegir entre el puente y el río, aunque no haya [razón] para vacilar. Pero si uno se encontrara en una ruta estrecha, entre dos altas murallas, no habría más que un solo camino posible, y eso representa la necesidad. Se ve por ello que no es la indiferencia de equilibrio, por así decir, lo que constituye la libertad, sino la facultad de elegir entre muchos posibles, aunque ellos no sean realizables o apropiados para aquel que actúa.” [A I, xvii, 610-611]

Así, lo que hace que una acción no sea necesaria es que ella es realizada “por elección”, lo cual implica la existencia de alternativas posibles. La pluralidad de opciones resulta suficiente, para Leibniz, a los fines de revocar la necesidad de una elección.

En términos generales, esta posición implica que todas las verdades acerca de las cosas que dependen de las acciones libres de Dios resultan contingentes *de re*, aunque sean necesarias *de dicto*. Un ejemplo podría ser la proposición

Dios es justo

a la cual Leibniz considera como necesaria. Como escribe Leibniz hacia 1703, la *noción común* de *justicia* conjuga la bondad y la sabiduría, por lo cual depende tanto del

entendimiento como de la voluntad.⁵⁸⁴ Ahora bien, ella debiera considerarse como necesaria *de dicto* y como contingente *de re*, ya que Leibniz difícilmente aceptaría como verdadera la proposición

Dios es necesariamente justo

Leibniz diría, según creo, que Dios es *libremente* justo, o que no está necesitado a serlo, dado que es metafísicamente posible para él realizar un acto injusto, ¡bajo una consideración *de re* del acto en cuestión! Así, la justicia puede considerarse como un atributo necesario de la esencia divina, sin que ello suprima la libertad de Dios en la realización de acciones justas.

No deja de suscitar perplejidad el hecho de que ciertas verdades acerca de los atributos propios de Dios puedan ser necesarias *de dicto* y contingentes *de re*, mientras que, en otras verdades de la misma clase, esto no suceda. Por ejemplo, es de esperar que la proposición

Dios es omnisciente

Deba considerarse como necesaria tanto *de dicto* como *de re*. La única diferencia que Leibniz parece admitir es con las proposiciones que refieren a aquello que en Dios es *libre*, esto es, aquello que depende de su *voluntad*. El único ejemplo al que Leibniz aplica esta distinción es la proposición que expresa la tesis *T*.

En este sentido, parece que la metafísica de Leibniz exige diferenciar aquellas verdades fundadas en la voluntad divina respecto de las demás verdades acerca de Dios. La diferencia vital es que las primeras no pueden considerarse como una consecuencia *absolutamente necesaria* de la *esencia* de Dios. Ello se debe a que la voluntad es *libre* y, en Dios, es *máximamente libre*. Tales verdades pueden ser necesarias en su formulación *de dicto*, si es que las proposiciones contrarias resultan *contradictorias*. Pero esas verdades necesarias parecen tener una significación acotada, restringida: ellas parecen referirse a los *atributos* de Dios, más bien que a sus *acciones* o a sus *decretos libres*. En su significación más relevante para Leibniz, que es el sentido *de re*, ellas son contingentes, porque toda

⁵⁸⁴ Cf. Salas 86 / Mollat 48, "Méditation sur la notion commune de la justice".

elección de Dios siempre ha podido recaer sobre una opción diferente, ya que siempre hubo para él distintas opciones *posibles*, y ello es lo que hace posible que haya una *elección*, y que la elección sea *libre*. El propio Leibniz parece reconocer esta diferencia entre lo que depende de la voluntad de Dios y lo que depende de su esencia, incluso en pasajes de la década de 1690. En uno de sus extractos de autores arminianos, Leibniz anota una tesis de Conrado Vorstio,⁵⁸⁵ con la que parece concordar:

“Vorstio en la ep. 89⁵⁸⁶ (que es contra Timplero) defiende que no es cierto que aquello que está en Dios sea Dios, porque los decretos libres de Dios están en Dios ciertamente desde la eternidad, pero sin embargo pueden no estar... Defiende que la acción voluntaria de Dios no es la misma esencia divina.” [Gr 339]

Así, Leibniz parece necesitar que su metafísica sea interpretada de un modo similar a como la ha interpretado Nicholas Rescher: haciendo de la *perfección moral* de Dios un atributo que no se sigue necesariamente de su *perfección metafísica*.⁵⁸⁷ La única diferencia es que, en la interpretación de Rescher, el *principio de lo mejor* debía converger, por medio de una prueba infinita, en la esencia divina. Aquí, por el contrario, la interpretación que se impone es que Leibniz sólo cuenta con una vía para afirmar la contingencia de tal principio y de todas las verdades fundadas en la voluntad divina: la vía de la lectura *de re*.

Este análisis revela algo importante: lo único que puede argumentar Leibniz en contra del carácter necesario del modo en que Dios elige lo mejor es la *posibilidad* de *aquello* que no es elegido por Dios, o también, la *posibilidad* de que otro mundo posible hubiese sido el mundo óptimo. Pero esta vía argumental (centrada en el *objeto* de elección) resulta insuficiente para evitar que la *proposición* “Dios elige lo mejor”, en su significación *general* o *de dicto*, sea una verdad *absolutamente necesaria*, una verdad cuya negación resulta *absolutamente imposible*. En otras palabras, la mejor estrategia argumental de

⁵⁸⁵ Teólogo alemán (1569-1622), sucesor de Jacobo Arminio en la cátedra de teología de Leiden.

⁵⁸⁶ Se refiere a la “epístola” 89, de la obra cuyo título Grua transcribe como *Praestantium ac eruditorum virorum epistolae ecclesiasticae et Theologicae* (Gr 338).

⁵⁸⁷ Cf. Rescher 1952, pp. 37-38; 1981, p. 111.

Leibniz sólo alcanza a probar que Dios podía haber elegido otro mundo posible, pero no sirve para probar que Dios podía haber elegido algo distinto a lo óptimo *en tanto que* es lo óptimo.

Consideraciones finales: la *posición* *prevalciente* de Leibniz en torno al carácter modal de *T*

Desde las *Generales inquisitiones* de 1686, Leibniz proclama haber arribado a la explicación verdadera y definitiva de la diferencia entre las proposiciones absolutamente necesarias y las contingentes. Tal diferencia reside, ahora, en el *tipo de prueba* requerido para probar la inclusión conceptual del predicado en el sujeto. En las proposiciones contingentes, la prueba prosigue hasta el infinito. De acuerdo a esta redefinición de la noción modal de *contingencia*, Leibniz debió haber pasado a sostener que la proposición “Dios elige lo mejor” es una verdad *indemostrable*, en virtud de la mediación de una infinidad de pasos en la *resolutio* requerida para ella, si es que pretendía seguir sosteniendo que se trata de una proposición contingente. Sin embargo, después de su argumento de 1680-1684 basado en la cadena infinita de elecciones, Leibniz no volvió a postular nada similar a una serie infinita de razones como fundamento de la verdad de *T*.

A partir de 1689, Leibniz comienza a abordar el carácter modal de la tesis *T* principalmente en el contexto del tratamiento del *argumento básico*. Como se vio, el *De contingentia* revela el intento leibniziano por diferenciar el nivel de los principios o las leyes que explican la creación de un mundo posible (el *principio de la perfección* y la tesis *T*) respecto del nivel referido a la aplicación de tales principios al proceso efectivo de elección. En este sentido, Leibniz tiene éxito en mostrar que, de acuerdo a su propia metafísica, el resultado de tal proceso (la existencia de este mundo) será siempre *contingente*, dado que “no se da ninguna demostración acerca de qué es lo óptimo”.

Leibniz no deja de sostener (en este período) que Dios no está *necesitado* a realizar el *acto de elección*, por lo cual podría abstenerse de elegir. Esto permite afirmar que, en su metafísica, el *argumento básico* sólo permitiría deducir como conclusión la siguiente proposición: “si Dios eligiera algo, elegiría *este mundo*” (referida al mundo óptimo). En la

metafísica de Leibniz, esta proposición es verdadera, pero posee tan solo una *necessitas consequentiae*, en la medida en que su verdad está sujeta a dos condiciones que no son verdades *esenciales* o *demostrables*: que Dios elija algo y que *este* mundo sea el óptimo.

¿Cuál es, en este período, la posición de Leibniz en torno la problemática modal de la elección divina de lo óptimo?

El abordaje leibniziano alterna constantemente entre el análisis de *i*) la modalidad de *la proposición* “Dios elige lo mejor”, *ii*) la modalidad del *hecho* que ella expresa (que Dios elija siempre lo mejor) y *iii*) la modalidad bajo la cual Dios se determina a elegir lo óptimo en una elección efectiva. Sin embargo, Leibniz no logra diferenciar con claridad estos niveles de análisis, ni el tipo de tratamiento que cada uno requeriría. Tal diferenciación debe ser reconstruida a partir de sus comentarios dispersos.

Leibniz sugiere en diversos pasajes que sería *absolutamente necesario* que Dios elija lo mejor (nivel *ii*), dado que Dios no puede querer el mal moral y, en él, “puede ser demostrado que no puede hacer nada malo”. Esta posibilidad de *demonstración* sugiere, también, la consideración de *la proposición T* como necesaria (*i*). Leibniz también reconoce en ocasiones que la cuestión fundamental, referida a la posibilidad de *lo contrario* (que Dios no elija lo mejor), es algo que él mismo no se atreve a determinar en términos absolutos.

Este contraste cobra un sentido más integrado cuando se comprende la *posición dominante* o *prevaleciente* (por llamarla en términos un tanto leibnizianos) que Leibniz va elaborando en este período, y que él mismo trata de formular en un escrito clave, como son las notas sobre Bayle de 1706.

En esas notas, Leibniz distingue dos sentidos de la tesis *T* modalizada, los cuales tienen una formulación diferente y exigen un análisis diferente. Uno es el sentido que corresponde, en la tradición escolástica, a la formulación *de dicto* o *in sensu composito*: “‘Dios elige lo mejor’ es necesaria”. El otro es el sentido que corresponde a la formulación *de re* o *in sensu diviso*: “Dios quiere necesariamente lo mejor”. Leibniz admite que la primera formulación es verdadera, es decir, que *T* es una proposición *absolutamente necesaria* en su significación *de dicto*. Sin embargo, sostiene que la segunda formulación es

falsa, esto es, que Dios no quiere *necesariamente* lo mejor, sino que lo quiere *libremente*. En esta formulación entra en juego la consideración del modo en que Dios se determina a elegir lo óptimo en una elección *efectiva* (nivel *iii*).

¿Cómo explica Leibniz la contingencia de la formulación *de re*? En su análisis, como se vio, la *condición necesaria y suficiente* para que pueda afirmarse que Dios elige necesariamente lo mejor es que sea necesario, para Dios, elegir *este* mundo, que es ciertamente el mundo óptimo. En otras palabras, la condición que Leibniz exige es que Dios esté *necesitado* a elegir este mundo. Ello sólo podría suceder si *este* mundo fuese *necesariamente* el mejor mundo posible, suponiendo implícitamente que *T* sea necesaria en su versión *de dicto*.

Leibniz efectúa una lectura *de re* en relación al *objeto* de elección divina. Por ello, el problema modal en torno a *T* se desplaza, bajo la lectura leibniziana *de re*, a la cuestión de saber si *este* mundo es necesariamente el mejor, o si es el óptimo de modo contingente. Con ello, el eje entero del análisis modal de *T* se desplaza desde el sujeto de la proposición, que expresa la noción del *Ens perfectissimum*, hacia el objeto de la misma considerado bajo la lectura *de re*: *este* mundo.

Con esta estrategia argumental, resulta sencillo para Leibniz asegurarse el resultado buscado: *T* será contingente, dado que no hay ninguna demostración acerca de qué es lo óptimo. La crítica que cabe formular es que esta estrategia argumental resulta insuficiente para revocar la *necesidad absoluta* de la tesis *T* en la significación relevante, que es la significación atribuida por Leibniz desde sus primeras formulaciones. Tal es la significación *general*, referida lo que Dios elige siempre y en toda situación en la que elija. La argumentación de Leibniz es efectiva para asegurar la contingencia de la proposición “Dios elige *este* mundo posible”, referida al mundo óptimo. Pero esta no es la tesis que afirma *en general* la *conexión necesaria* entre la voluntad divina y la opción óptima de cada elección, sino que es la conclusión del *argumento básico*.

Curiosamente, este análisis leibniziano presupone que la tesis *T*, en su significación general o *de dicto*, es una verdad *necesaria*. “Dios es necesariamente aquel que quiere lo mejor”, dice Leibniz. Esto plantea dificultades, dado que Leibniz sostiene también que Dios

podía abstenerse de toda elección. En tal sentido, el modalizador de *necesidad absoluta* recaería sobre una proposición cuya verdad está sujeta a una condición (lo cual debiera interpretarse, más bien, como una *necessitas consequentiae*). Sin embargo, el carácter *absolutamente necesario* de esta verdad parece fundarse en que, para Leibniz, la proposición contraria a *T de dicto* (“Dios elige aquello que no es lo mejor”) es *absolutamente imposible*, en tanto implica contradicción demostrable en una prueba finita. Por ende, la noción del *Ens perfectissimum* es tal que Dios sólo podría elegir aquello que satisface la condición de ser lo óptimo, siempre que elija algo. De acuerdo a la representación lógico-formal aquí propuesta, se debe concluir:

$$\Box a (\exists y \text{ Dios elige } y \rightarrow \forall x (x \text{ es } \acute{o}ptimo \leftrightarrow \text{Dios elige } x))$$

Sin embargo, la estrategia argumental que Leibniz propone en las notas sobre Bayle resulta correcta y suficiente para afirmar que Dios no está *necesitado* a elegir lo óptimo (en el sentido *de re*), y que su elección es *libre*. Porque estar *necesitado* a elegir (o actuar por una *razón necesitante*) significa que no hay ninguna opción *posible* distinta a la que se sigue. En esto consiste, para el Leibniz de madurez, la *necesidad absoluta* que suprime la *libertad*. Para que haya una *elección*, la única condición que Leibniz parece exigir recae sobre el polo del *objeto* de elección, y es que haya una pluralidad de opciones posibles.

Esta reflexión leibniziana permite reconstruir, a mi juicio, una distinción entre dos niveles de análisis distintos en torno a la problemática de la elección divina de lo óptimo. Uno es el nivel de los *principios* o de las *proposiciones* que explican el paso de lo posible a lo actual, nivel que pone en juego una *verdad* que se sigue de la naturaleza divina: *T de dicto*. Otro es el nivel de la *elección efectiva* (del mundo óptimo) realizada por Dios, nivel en el cual Dios es claramente *libre*, ya que cuenta con una pluralidad de opciones posibles, y ello es suficiente para asegurar que su elección podía haber recaído sobre un *objeto* distinto. Esto hace que Leibniz privilegie la lectura *de re* en su interpretación y su análisis modal de *T*. Por tanto, la *posición dominante* o *prevaliente* de Leibniz sobre el problema modal de la elección divina parece ser la estrategia de las *razones inclinantes*. Tal estrategia puede resumirse en lo siguiente: mientras sea contingente que *este* mundo sea el mejor o, en definitiva, mientras haya una pluralidad de mundos *posibles*, Dios no estará *necesitado* a elegir *este* mundo, aun cuando se trate del mundo óptimo. En otras palabras, según esta

estrategia, la contingencia del *objeto* elegido por Dios es *condición suficiente* para afirmar la contingencia de *la elección* o del modo en que Dios elige.

¿Es esta la última palabra de Leibniz en torno a la tesis de la elección divina de lo óptimo?

V- La apelación al concepto de *necesidad moral* para cualificar la elección divina de lo óptimo (1707-1716)

En los últimos diez años de su vida, como es sabido, Leibniz introdujo un elemento nuevo en su análisis de la problemática en torno a la elección divina de lo óptimo. Después de haber ensayado la estrategia de la distinción entre formulaciones *de dicto / de re*, Leibniz pasó a atribuir a la elección divina el concepto de *necesidad moral*. Ello implicaba, a sus ojos, el reconocimiento de su carácter contingente. Esta fue la última innovación que introdujo en su análisis de una problemática que en las notas sobre Bayle permitía diferenciar dos niveles: el del modo en que Dios se determina a elegir lo óptimo y el de la modalidad de la proposición “Dios elige lo mejor”.

Leibniz tenía cierta familiaridad con dicha noción desde su juventud, como lo demuestran sus escritos jurídicos de fines de los años sesenta y de la década de 1670. Sin embargo, es más dudoso que haya tenido algo así como una *teoría* de la *necesidad moral*, y resulta difícil precisar también por qué eligió rescatar tal concepto hacia 1707, como ha notado Grua,⁵⁸⁸ siendo que el mismo no parece haber desempeñado un rol importante en su reflexión metafísico-modal de los períodos anteriores. Esto conduce a dudar que la sola apelación al concepto constituya, en el fondo, una *estrategia argumental* nueva y específica en relación al problema aquí abordado.

Queda por indagar, pues, la significación y las implicancias de la apelación leibniziana a la noción de *necesidad moral*, como concepto destinado a cualificar a la elección divina de lo óptimo en la época de los *Ensayos de Teodicea* y de la *Monadología*. Habrá que clarificar cuáles fueron las razones con las cuales Leibniz sostuvo la contingencia de la elección divina de lo óptimo en dicha época, y si tales razones constituyen una línea argumental novedosa en el tratamiento de la tesis, o si reformulan más bien otras vías argumentales previamente seguidas por Leibniz, en su largo andar junto al problema de la elección divina.

⁵⁸⁸ Cf. Grua 1953, p. 234.

1. Las fuentes jesuitas y la apropiación jurídica de la noción de *necesidad moral*

En la correspondencia con Des Bosses, Leibniz reconoce haber leído en su juventud obras de autores jesuitas como Ruiz de Montoya, Antonio Pérez y Sebastián Izquierdo, en las cuales encontró una idea que, ya en su madurez, no le resulta disonante con su propio pensamiento. Tal es la idea según la cual Dios está necesitado *moralmente*, mas no *metafísicamente*, a crear el mundo.⁵⁸⁹ Este reconocimiento sugiere que Leibniz habría recurrido a esta fuente para adoptar su noción de una *necessitas moralis ad optimum*, e incluso para emplearla como medio argumental para rechazar la *necessitas absoluta* de la elección divina de lo óptimo.

En las últimas décadas, ha cobrado especial interés el estudio acerca de las fuentes y del significado de la necesidad moral leibniziana.⁵⁹⁰ Los resultados parciales recientes de estas investigaciones arrojan cierta luz en la comprensión de un tema que aparece fuertemente ligado a la reflexión modal leibniziana de madurez. De acuerdo con Michael Murray, la expresión “necesidad moral” fue adoptada por dos teólogos jesuitas españoles de fines del siglo XVI: Diego Ruiz de Montoya (1562-1632) y Diego Granado (1571-1632).⁵⁹¹ Sus ideas influenciaron principalmente a los jesuitas del *Collegium Romanum* Antonio Pérez (1599-1649), Martín de Esparza (1606-1689) y Pietro Sforza Pallavicino (1607-1667). Más tarde, el *necesarismo moral* fue defendido también por Sebastián Izquierdo (1601-1681) y por el franciscano Jerónimo de Sousa (m. 1711).⁵⁹²

En la concepción de estos autores jesuitas (que no es en todo unívoca), la *necesidad moral* caracteriza la relación entre los motivos de una elección y la elección misma. Como señala Anfray, la adopción de este concepto se explica por el intento de superar problemas

⁵⁸⁹ Cf. G II, 436-437, 450. Su único señalamiento es que, para él, la necesidad física es consecuencia de una necesidad moral, por lo cual no cabría oponerse tanto a la necesidad física de la elección divina (cf. G II, 450).

⁵⁹⁰ Jean-Pascal Anfray resalta la importancia de los trabajos de Sven Knebel, “*Necessitas moralis ad optimum. Zum historischen Hintergrund der Wahl der besten aller möglichen Welten*” (*Studia Leibnitiana* 23 (1991), pp. 3-24) y *Wille, Würfel, und Warscheinlichkeit. Das system der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik* (Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2000). También menciona dos escritos de Michael Murray consignados en la bibliografía secundaria (cf. 1995 y 1996).

⁵⁹¹ Cf. Murray 1996, p. 38 y 2005, p. 203.

⁵⁹² Cf. Anfray 2011, pp. 67-69.

o dicotomías derivados de la oposición entre paradigmas medievales de psicología moral contrastantes. En especial, se trataba de subsumir bajo un mismo esquema explicativo la acción determinada por la consideración intelectual de lo mejor (propia del *eudemonismo* aristotélico) y la acción acrática (inspirada en la sumisión a la *carnalis consuetudo* agustiniana). El modelo adoptado para brindar una explicación unificada de los diversos fenómenos volitivos fue el de la determinación de la voluntad por la inclinación preponderante, es decir, la estrategia tomasiana de la inclinación. De este modo, la propuesta de Granado y Ruiz de Montoya permitía evitar, al mismo tiempo, la determinación física de las acciones tanto como la plena indiferencia.⁵⁹³ Asimismo, ella constituía una vía para evadir la *determinación causal* del juicio del entendimiento sobre la elección de la voluntad, preservando la idea propia de la concepción intelectualista, según la cual la voluntad sigue *infaliblemente* la consideración intelectual del bien.⁵⁹⁴

En efecto, uno de los rasgos que adquirió lo que Murray denomina *necesarismo moral*, hacia la época de Leibniz y a partir de la obra de Sebastián Izquierdo, fue la distinción entre tres clases de necesidad, en un esquema que ordenaba a las diversas clases de acuerdo a una graduación decreciente en la *fuerza modal*.⁵⁹⁵ Hay una *necesidad metafísica*, la única que es *absoluta*, en tanto se funda en la imposibilidad de existir de otro modo. En un segundo nivel se encuentra la *necesidad física*, según la cual ciertos eventos no pueden suceder de otro modo en razón de las *leyes naturales*, cuya vigencia, sin embargo, podría suspenderse por medio de un *milagro*. Finalmente, en un tercer estrato, se encuentra la *necesidad moral*, que se refiere a la imposibilidad de que ciertos actos ocurran de otro modo en circunstancias similares, la cual se funda en una relación constante o un hábito por el que, en tales circunstancias, la voluntad es inclinada hacia el mismo tipo de acción.⁵⁹⁶

Así pues, la necesidad moral es una forma de necesidad más débil que las otras dos, en la medida en que presupone *la posibilidad de lo contrario*, en un sentido tanto físico

⁵⁹³ Cf. Anfray 2011, pp. 68-70.

⁵⁹⁴ Cf. Murray 1996, pp. 37-38; 2005, pp. 202-203.

⁵⁹⁵ Sobre este punto, cf. Murray 1996, p. 40, quien cita la obra *Opus theologicum iuxta atque philosophicum de Deo uno*, aparecida según él en 1670.

⁵⁹⁶ Cf. Anfray 2011, pp. 69-70, quien sigue la distinción formulada por Sebastián Izquierdo en su *Pharus scientiarum*, obra que Leibniz elogia en la correspondencia con Des Bosses.

como metafísico. Como ha señalado Sven Knebel, la “moralización” de las nociones modales introduce una interpretación *estadística* o *frecuencialista* de las mismas, interpretación que había quedado en gran medida obsoleta desde el desarrollo de la teoría modal de Duns Scoto.⁵⁹⁷ De acuerdo a tal interpretación, Granado, Ruiz de Montoya y sus seguidores tienden a explicar lo *moralmente necesario* como aquello que siempre es el caso, aun cuando sea *metafísicamente posible* que no lo fuera. Asimismo, *moralmente imposible* es lo que nunca es el caso, y *moralmente posible* es lo que alguna vez ocurre.⁵⁹⁸ Esta es una primera característica fundamental de la concepción formulada por los autores jesuitas. En toda elección, la voluntad resulta *necesitada moralmente* hacia su objeto, pero conserva un margen de libertad, en la medida en que su elección no está determinada por una causalidad física.⁵⁹⁹

De acuerdo a esta tripartición, cabe distinguir un nuevo orden en el análisis de las nociones modales, el orden de las *modalidades morales*, como lo ha caracterizado Knebel.⁶⁰⁰

<i>Metaphysica</i>	<i>Metaphysica</i>
<i>Necessitas Physica</i>	<i>Impossibilitas Physica</i>
<i>Moralis</i>	<i>Moralis</i>
<i>Metaphysica</i>	<i>Metaphysica</i>
<i>Possibilitas Physica</i>	<i>Contingentia Physica</i>
<i>Moralis</i>	<i>Moralis</i>

Una segunda característica importante es que la existencia de una conexión regular o constante entre motivos y elecciones permite, desde el punto de vista epistémico, justificar la *predictibilidad* de las elecciones de un individuo, a partir del conocimiento preciso de las circunstancias en las que se encuentra a la hora de tomar su resolución. Tal conocimiento sería el comprendido en la *ciencia media* de Molina, invocada por estos

⁵⁹⁷ Cf. Knebel 2003; también Knuuttila 2013.

⁵⁹⁸ Cf. Knebel 2003.

⁵⁹⁹ Cf. Anfray 2011, p.70.

⁶⁰⁰ La reconstrucción de las oposiciones modales aquí presentada se encuentra en Knebel 2003, p. 232.

autores jesuitas para explicar la presciencia divina. Esta posibilidad de predicción de las acciones no existiría en una situación de indiferencia de equilibrio.⁶⁰¹

Finalmente, otra característica que interesa destacar aquí es la *universalidad* atribuida a la categoría de *necesidad moral*. Ella describe el modo en que opera la voluntad en todo proceso deliberativo, por lo cual se aplica tanto a Dios como a las criaturas. Así pues, Granada y Ruiz de Montoya afirman que, en el acto de la creación, Dios elige infaliblemente el conjunto de cosas más perfecto, y está *moralmente necesitado* a elegir lo mejor.⁶⁰² Esta afirmación no deja de plantear problemas, incluso entre los mismos jesuitas, algunos de los cuales objetan que se estaría atribuyendo una libertad imperfecta a Dios, al privarlo de la indiferencia necesaria para evitar una excesiva determinación de su acción. Sin embargo, la apuesta de ambos autores es que la libertad de Dios es compatible con la determinación de su voluntad por el juicio de su entendimiento.⁶⁰³

En el siglo XVII, sin embargo, la noción de *necesidad moral* fue apropiada y resignificada en el contexto del discurso jurídico. En Grocio, Pufendorf, y también en Suarez, la expresión “*necessitas moralis*” es empleada para explicar la noción de *obligación*, o bien como un sinónimo de la misma.⁶⁰⁴ Este empleo es asociado por Leibniz con el precepto del *Digesto* según el cual “aquellas cosas que van contra las buenas costumbres, es necesario creer que nosotros no las podemos hacer”.⁶⁰⁵ En este sentido, *moralmente necesario* es todo acto que no puede ser evitado sin incurrir en una falta moral y/o jurídica. En otras palabras, se trata de aquello cuyo opuesto es *injusto*. Esta resignificación jurídica de la noción acuñada por Granada y Ruiz de Montoya preserva, también, la idea de un tipo de modalidad débil, en comparación con las modalidades aléticas de orden físico y de orden metafísico. Aquello que es *moralmente* imposible (un acto injusto) es *físicamente* posible (por lo cual, también lo es en sentido metafísico).

⁶⁰¹ Cf. Anfray 2011, p. 71.

⁶⁰² Cf. Anfray 2011, pp. 71-72.

⁶⁰³ Cf. Anfray 2011, p. 72, quien menciona a Martín de Esparza como uno de los defensores de la necesidad moral que se oponía, sin embargo, a predicarla para el caso de Dios.

⁶⁰⁴ Cf. Grua 1953, pp. 222-223 n. 390; Rateau 2008, p. 517.

⁶⁰⁵ Cf. A VI, iv, 2778. El precepto referido se encuentra, según Leibniz, en *Digesto* 1, 15 (la referencia que brinda Rateau es *Digesto* 28, 7, 15).

Este uso jurídico fue el que primero interesó a Leibniz, y el que lo llevó a reconstruir su propia versión de las modalidades jurídico-morales, con sus respectivas oposiciones, en los años posteriores al *Nova methodus*.

2. Los dos contextos teóricos de la noción de *necesidad moral* en Leibniz

En la obra de Leibniz, pueden distinguirse dos contextos teóricos en los cuales tiene lugar su empleo de la expresión “necesidad moral”. Esos ámbitos de utilización se corresponden, también, con dos etapas diferentes de la elaboración de su filosofía. El primero de esos contextos es el de la reflexión ético-jurídica de su juventud, orientada a la elaboración de una jurisprudencia racional enmarcada en presupuestos teóricos conciliables con la religión cristiana. Esta reflexión leibniziana tiene su primera formulación en los *Elementa juris naturalis* de 1669-1671, aunque está precedida por el *Nova methodus* de 1667. Las referencias de Leibniz a la necesidad moral, en textos correspondientes a este campo disciplinar, se prolongan durante la década de 1670 y llegan hasta escritos de comienzos de la década siguiente. El segundo contexto es el más propiamente metafísico, aunque posee también una dimensión ético-jurídica, y se relaciona específicamente con la justificación de la libertad de Dios en su primer decreto, relativo a la elección de lo mejor. Los escritos en los que tiene lugar esta apelación a la necesidad moral corresponden, como ha señalado Grua, al último decenio de la vida de Leibniz, y van desde el *Tractatio* que resume hacia 1707⁶⁰⁶ hasta la correspondencia con Clarke, teniendo su escenario principal en los *Ensayos de Teodicea*.

Como se vio, los escritos jurídicos de juventud contienen las primeras exposiciones leibnizianas que nos han llegado sobre las nociones modales ontológicas tradicionales. Allí, el análisis de tales nociones se realiza con miras a operar una clarificación de las modalidades deónticas (él las llama “*iuris modalia*”) y de sus relaciones lógicas. A tal efecto, Leibniz afirma la posibilidad de “trasladar” las definiciones y las relaciones lógicas de las primeras (*modalia logicae*) al terreno de los conceptos deónticos.

⁶⁰⁶ Cf. G III, 32-33.

Como señala Oscar Esquisabel, esta estrategia de definición de las modalidades deónticas tiene lugar mediante la introducción de una restricción de los modalizadores aléticos al dominio de la posibilidad de acción del hombre virtuoso.⁶⁰⁷ El resultado de esta operación puede expresarse en el siguiente cuadro:⁶⁰⁸

<i>Iuris modalia</i>	Definición		
		<i>Modalia logicae</i> correspondiente	
<i>Justo o permitido</i>	es aquello que es	posible	de ser realizado por el hombre bueno
<i>Injusto o prohibido</i>		imposible	
<i>Equitativo u obligatorio</i>		necesario	
<i>Indiferente</i>		contingente	

En este contexto textual y discursivo, Leibniz define la noción de *obligatio* en términos de *necesidad moral*. Esta definición aparecía ya en su *Nova methodus* de 1667, donde Leibniz afirmaba:

“Como la cualidad moral en orden a actuar es doble, potencia de actuar y necesidad de actuar, así pues, la potencia moral es llamada derecho, la necesidad moral es llamada obligación.” [A VI, i, 301]

Esta caracterización sigue el uso de la noción que se encuentra en las fuentes jurídicas. En Pufendorf, por ejemplo, el concepto de *obligatio* aparecía definido en términos de una “cualidad moral”, en virtud de la cual uno se ve impelido, “por una necesidad moral”, a hacer, admitir o padecer algo.⁶⁰⁹ Por el contrario, un *derecho (jus)* es la cualidad moral por la cual el individuo tiene la *potestad* de actuar. Esta asociación de la

⁶⁰⁷ Cf. Esquisabel 2011, pp. 10-11.

⁶⁰⁸ Cf. A VI, i, 480.

⁶⁰⁹ En *De jure naturae et gentium* I, 1, 21.

necesidad moral con el concepto de *obligación* parece constituir el eje fundamental sobre el cual se construye la primera caracterización leibniziana de la noción de *necesidad moral*.

Según su propia formulación de las nociones deónticas, la *obligación* o el *deber* (*debitum*) es aquello que necesariamente hará el hombre virtuoso, o bien, lo que es necesario que haga aquel que pretenda ser considerado como tal. Esta asociación de la necesidad moral con la noción de *obligación* reaparece en otros escritos jurídicos leibnizianos durante la década de 1670.⁶¹⁰ Por ejemplo, en un texto probablemente de 1680, Leibniz afirma que

“Obligación es la necesidad moral, aquella ciertamente impuesta a quien quiere conservar el nombre de hombre bueno.” [A VI, iv: 2850]

Desde esta perspectiva, la necesidad moral a la que Leibniz alude en el contexto de sus escritos jurídicos sería una modalidad no ontológica, empleada para dar cuenta de una noción proveniente del discurso jurídico. En efecto, ella respondería al interés de explicar la noción del *obligatio*, estableciendo una conexión necesaria entre el *valor moral* de un acto y la *cualidad moral* de un agente. Ahora bien, si se tratara de una noción estrictamente deóntica, dicha conexión podría interpretarse como *necesaria* sólo en sentido *normativo* (relativo a un *deber ser*), y no en sentido *descriptivo*. Ella estipularía la *condició* de obrar de un cierto modo *si* se pretende ser considerado como un hombre bueno.

Cabe notar que esta caracterización del concepto de *obligación*, en términos de una cualidad *moral*, establece una estrecha conexión, casi una confusión, entre los órdenes jurídico y ético. En la terminología latina, la expresión para designar al *deber moral* era “*officium*”; “*obligatio*” refería más bien a la sujeción del individuo respecto de la ley jurídica (positiva). Sin embargo, en el pensamiento escolástico, el uso del término “*obligatio*” se había extendido hacia al ámbito moral. Al mismo tiempo, en el derecho natural escolástico, la ley jurídica era concebida como expresión de la *ley natural* y, por

⁶¹⁰ Cf. A VI, iv, 471 (donde refiere a lo “moralmente imposible”), 2751.

tanto, con un contenido que implicaba un deber también *moral*, una obligación de conciencia. Ello se debe a que el derecho divino tiene por fundamento la voluntad de un superior *racional*, Dios, cuyos preceptos se basan en su sabiduría, y la ley humana tiene por modelo al derecho divino. El iusnaturalismo moderno se elabora, en el siglo XVII, sobre la herencia teórica de esta vinculación entre la *coerción* que establece la vigencia de la ley y la *racionalidad* que le aporta su fundamento. En Pufendorf, por ejemplo, ambos aspectos son necesarios para legitimar una obligación.⁶¹¹ Y puede inferirse que es el aspecto *racional* el que funda la necesidad *moral*, que la coerción *impone* a quien quiere conservar el nombre de “hombre bueno”.

Dos preguntas se plantean a partir de esta lectura. En primer lugar: ¿es correcta esta interpretación del concepto leibniziano de necesidad moral, tal como es empleado en el contexto de sus escritos jurídicos? En segundo lugar: si tal interpretación es correcta, ¿es ella válida también para el uso del concepto en los escritos del contexto metafísico de madurez?

En relación a la primera pregunta, las menciones leibnizianas a una necesidad moral, entre 1669 y 1680, mayoritariamente ratifican esta interpretación como *definiens* de la noción de *obligatio*. En una tabla de definiciones de 1680, por ejemplo, Leibniz escribe:

“Justo es aquello que es conforme o conveniente para el bien general, o bien, aquello que es posible moralmente. Obligatorio [*debitum*], lo que es necesario moralmente. Moralmente, esto es, respecto al bien común, en cuanto nosotros podemos juzgar sobre ello.” [A VI, iv, 407]

Esta misma relación se reitera en diversos escritos jurídicos de fines de la década de 1670.⁶¹²

⁶¹¹ Así puede verse en *De jure naturae et gentium* I, 6, 9. Cf. Seidler 2013.

⁶¹² Cf. A VI, iv, 2778, 2838, 2863, escritos de 1678-1680.

Sin embargo, en al menos dos escritos, probablemente de 1677, Leibniz parece emplear, de manera implícita, la misma noción de *necesidad moral* que emplearía en sus escritos de madurez, y justamente para abordar el mismo problema que habría de tratar en ellos. La noción en cuestión no es la de una obligación en general, sino aquella relativa a la necesidad por la cual el sabio elige lo mejor. Y el problema en el que esta noción se inserta, es el de determinar si la necesidad con la cual Dios se determina a elegir siempre lo mejor suprime su libertad. Se trata de dos escritos analizados en el capítulo II: el breve manuscrito titulado *De necessitate eligendi optimum* y las notas de Leibniz sobre la conversación con Stensen.

En el primero de estos textos, Leibniz escribía: “Si la necesidad que hay en el sabio de elegir lo óptimo suprimiera la libertad, se seguiría que ni Dios actúa libremente cuando elige lo mejor entre muchas cosas”.⁶¹³ En este pasaje, Leibniz no menciona la expresión “necesidad moral”. Sin embargo, la similitud con el tratamiento de tal concepto en los escritos del contexto metafísico de madurez no puede ser mayor. Esta similitud parece revelar que Leibniz, ya en la década de 1670, estaba dispuesto a recurrir a la *necessitas moralis* a los fines de resguardar la libertad de Dios en su primer decreto. Ello se debe a que la *necessitas eligendi optimum* de 1677 aparece formulada con los mismos términos y con los dos personajes principales de la *necesidad moral* invocada hacia 1707: la figura genérica del *sabio* y la *elección de lo óptimo*. El problema que se plantea ya en este pasaje es claramente distinto al interés por caracterizar la noción de *obligatio*. Aquí, de lo que se trata es de determinar si la elección divina de lo óptimo puede considerarse como *necesaria* y *libre* al mismo tiempo. Por ende, lo que se está sometiendo a consideración es nada menos que la *libertad divina*.

La misma similitud entre ambos conceptos (la *necessitas eligendi optimum* de 1677 y la *necessitas moralis* de 1707) puede encontrarse en las notas de la conversación con Stensen sobre la libertad. Allí Leibniz escribía: “Si la necesidad de elegir lo mejor suprimiera la libertad, se seguiría que Dios, los ángeles, los santos y nosotros mismos no

⁶¹³ A VI, iv, 1352.

actuamos libremente cuando somos determinados a actuar por la mayor bondad, verdadera o aparente”.⁶¹⁴

Puede verse entonces que, si bien en los escritos de la etapa de 1669-1680 Leibniz se refiere a la “necesidad moral” como una expresión destinada a caracterizar la noción de *obligación*, en línea con el empleo jurídico de tal expresión, hay también pasajes en los que comienza a plantearse el problema de la elección divina de lo óptimo, y lo hace en términos que, por su semejanza léxica, sugieren fuertemente la presencia de un concepto muy similar al de la noción de *necesidad moral* en su empleo de madurez. En tal sentido, resulta difícil delimitar el concepto preciso que Leibniz asociaba a tal expresión. En especial, parece difícil afirmar que Leibniz tenía entonces una noción puramente *deóntica* de la necesidad moral.

Lo que sí cabe notar es que el problema de determinar si se conjugan, en la elección divina de lo óptimo, la *libertad* y la *necesidad*, es un asunto de orden metafísico, que involucra el concepto de *libertad* y su relación con las modalidades *aléticas*. Por tanto, se trata de un asunto que excede los alcances de una reflexión destinada a clarificar una noción deóntica. Ello sugiere que, aun si se admite una interpretación puramente deóntica de la necesidad moral leibniziana entre 1669 y 1680, tal interpretación difícilmente pueda extenderse al uso de la expresión en la etapa de madurez, donde se aborda un problema ante todo metafísico.

El concepto de necesidad moral de madurez tiene una de sus formulaciones más claras en el quinto escrito a Clarke, de 1716. Allí, Leibniz dice:

“Hay varias necesidades que se debe admitir. Porque hace falta distinguir entre una necesidad absoluta y una necesidad hipotética. Hace falta distinguir también entre una necesidad que tiene lugar porque lo opuesto implica contradicción, la cual es llamada lógica, metafísica o matemática, y entre una necesidad que es moral, que hace que el sabio elija lo mejor y que todo espíritu siga la inclinación más grande.” [G VII, 389]

⁶¹⁴ A VI, iv, 1383.

Y en el *Tractatio* bosquejado hacia 1707, luego de explicar de qué modo la *voluntad consecuente* o *decretoria* de Dios resulta libremente del conflicto de sus *voluntades antecedentes*, orientándose a la realización del máximo bien posible, Leibniz escribe:

“Y aunque la voluntad de Dios sea determinada de este modo hacia lo mejor, esto sucede por una necesidad moral, y no metafísica; esta última tendría lugar si aquel objeto de la divina voluntad que es elegido por Dios fuera el único posible, en cuyo caso no habría ninguna elección entre diversas cosas, contra la hipótesis.” [G III, 32]

En estos pasajes pueden encontrarse algunos aspectos centrales a la noción de *necesidad moral*, tal como Leibniz la emplea en el contexto metafísico de madurez. Se trata de una necesidad que:

1. cualifica la elección de lo más perfecto en toda situación de elección, y su caso paradigmático es el de la figura del sabio, quien tiene una mayor comprensión del valor de las opciones;
2. presupone, por hipótesis (ya que se aplica a toda elección), la *posibilidad de lo contrario*, en lo cual se diferencia de la *necesidad metafísica*;
3. es de carácter *universal*, es decir, rige para todo espíritu (tanto para Dios como para las criaturas racionales);
4. se rige por el mecanismo del conflicto de las inclinaciones contrarias, y sigue siempre la *inclinación prevaleciente*.

Estas características coinciden bastante con el uso dado a la noción por los autores jesuitas de los siglos XVI y XVII, como puede notarse. En los textos leibnizianos tardíos, esta necesidad cualifica, de manera paradigmática, la elección divina de lo óptimo, dado que Dios es el ser máximamente sabio.

3. Los problemas que suscita la interpretación de la *necesidad moral* en Leibniz

A partir de este seguimiento, cabe trazar una distinción entre dos tipos de problemas que plantea la comprensión del concepto leibniziano de *necesidad moral*:

I. En un primer nivel de análisis, se trata de elucidar cuál es el concepto preciso, si es que lo hay, que Leibniz atribuye a la necesidad moral en cada uno de los contextos teóricos en que la emplea. Ello implica determinar si se trata de una misma noción en ambos casos (lo cual es muy dudoso, como se vio), y también, si se trata de una modalidad *deóntica*, *alética* o, eventualmente, *mixta*.

II. En un segundo nivel, corresponde analizar si Leibniz podría estar empleando la expresión, en el contexto metafísico de madurez, para significar un concepto esencialmente *deóntico*, como sinónimo solapado del término “*obligatio*” (al que pretendía definir en el contexto jurídico de juventud). Esta estrategia perseguiría la finalidad de escapar a las dificultades generadas por su pretensión de resguardar la contingencia de la elección divina.

El primer nivel es el más fundamental, y su clarificación sería esclarecedora respecto a la segunda problemática. Lamentablemente, Leibniz no parece haber dejado una explicación precisa de cómo comprendía la noción en cuestión. Así pues, la significación de la *necesidad moral* que Leibniz invoca en sus escritos de madurez tendrá que ser reconstruida, en cuanto sea posible, a partir del uso de la noción en sus diversos contextos argumentales. En especial, habrá que esclarecer cuál es el aporte conceptual específico que esta modalidad “moral” ofrece a la problemática metafísica referida a la libertad de Dios en su primer decreto.

4. *Voluntad antecedente* y *voluntad consecuente* en el Leibniz de madurez

A principios de la década de 1700 y, en especial, en la época en que preparaba sus *Ensayos de Teodicea*, Leibniz creyó necesario adoptar y reformular ciertas distinciones escolásticas para dar cuenta del modo en que opera la voluntad de Dios en la creación del mundo. Se trata de las distinciones entre *voluntad antecedente* y *voluntad consecuente*, así como también, entre *voluntad productiva* y *voluntad permisiva*. Las mismas le resultaban

especialmente útiles en el contexto del problema del mal y de la defensa de la justicia divina.

La primera distinción aparece ya en los comentarios a la *Exposition of the thirty nine articles of the Church of England*, de Gilbert Burnet, que para Grua fueron redactados entre los años 1701 y 1706.⁶¹⁵ Años más tarde, en el *Compendio* de los *Ensayos de Teodicea*, cuando responde a la cuarta objeción, Leibniz menciona a Tomás de Aquino y a Duns Scoto como predecesores en los que se basa para el empleo de tal distinción.⁶¹⁶ Para él, la *voluntad antecedente* de Dios es la que se refiere a cada cosa posible tomada aisladamente o por sí misma; de este modo, ella tiende a procurar todo bien y a rechazar todo mal considerado cada uno en sí mismo, según la medida del grado de cada bien y de cada mal.⁶¹⁷ Leibniz la llama también *voluntad previa* o *inclinante*.⁶¹⁸ Sin embargo, no todos los bienes contenidos en las nociones individuales posibles son *composibles*, por lo cual Dios debe dirimir el concurso o el conflicto entre sus múltiples voluntades antecedentes. Y el resultado de este conflicto es la *voluntad consecuente*, que considera todas las cosas tomadas en conjunto y realiza, por tanto, el efecto máximo que la sabiduría y el poder pueden producir. Ella es *absoluta*, porque es la que se realiza, y en tal sentido Leibniz la llama también *voluntad final* o *decretoria*. Su objeto no es el bien considerado en general, para las cosas tomadas aisladamente, sino el mayor bien consideradas las cosas conjuntamente, en cuanto series de cosas composibles. Es decir, ella se dirige a la realización del mejor plan posible del universo.⁶¹⁹

Esta misma idea se encuentra ya en la *Sinopsis*, a la que Grua considera de fines de 1705. Allí, Leibniz se proponía distinguir entre los *grados* de la voluntad divina, y afirmaba que la voluntad antecedente de Dios se dirige hacia todo bien, pero que la voluntad consecuente se dirige a lo mejor.⁶²⁰ Así también, en el *Tractatio* esbozado hacia 1707,

⁶¹⁵ Cf. Gr 468-469. Allí Leibniz menciona a Juan Cristónomo como primer antecedente de la distinción en cuestión. Como señala Agustín Echavarría, Leibniz habría tomado conciencia de la conveniencia de adoptarla desde mediados de la década de 1690, a partir de las notas sobre Péttau. Cf. Gr 333; Echavarría 2011, pp. 364-368.

⁶¹⁶ Cf. G VI, 382.

⁶¹⁷ Cf. G VI, 382, 442.

⁶¹⁸ Cf. G VI, 442.

⁶¹⁹ Cf. G VI, 382, 442-443.

⁶²⁰ Cf. Gr 474.

Leibniz dice que “indudablemente la voluntad antecedente de Dios tiende al bien, pero su voluntad consecuente tiende a lo mejor”.⁶²¹

Esta distinción resulta notablemente compatible con la estrategia de las *razones inclinantes*, a la cual presta un apoyo argumental valioso. Así lo reconoce Leibniz en los *Ensayos de Teodicea* y en *Causa Dei*:

“[...] cuando uno habla de la mayor inclinación de la voluntad, uno habla del resultado de todas las inclinaciones; más o menos como hemos hablado aquí arriba de la voluntad consecuente en Dios, que resulta de todas las voluntades antecedentes.” [G VI, 127, § 43]

“§ 26. La *voluntad consecuente* surge del concurso de todas las voluntades antecedentes, es decir que si los efectos de todas las voluntades antecedentes no pueden realizarse a la vez, de ello surge el efecto máximo que la sabiduría y el poder pueden producir. Esta voluntad también suele denominarse *Decreto*.

§ 27. [...] Pero la voluntad decretoria que resulta de todas las voluntades inclinantes, siempre produce su efecto pleno en cuanto el que quiere no carezca de poder, tal como Dios no puede carecer de él. Por supuesto sólo en la voluntad decretoria tiene lugar el axioma: el que puede y quiere hace lo que quiere.” [de Olaso 536-537 / G VI, 442-443]

De este modo, la voluntad consecuente de Dios, en tanto resultado o “efecto máximo” de las inclinaciones divinas particulares que tienden hacia el bien, se identifica sin problemas con lo que Leibniz ha llamado la *inclinación prevaleciente*. Esto le permite conjugar, de manera armónica, un tema teológico con su propia concepción filosófica de la

⁶²¹ G III, 31.

voluntad, que sigue siendo concebida como el esfuerzo o la tendencia hacia aquello que se considera bueno.⁶²²

Junto a esta primera distinción, Leibniz incorpora otra, más estrechamente ligada a la justificación de Dios por la existencia del mal. Se trata de la distinción entre *voluntad productiva* y *voluntad permisiva*. Es *productiva* una voluntad referida a los actos propios, por la cual se realiza algo. Por ejemplo, es productiva aquella voluntad por la cual Dios decreta crear un mundo. En cambio, es permisiva toda voluntad referida a los actos ajenos, en tanto ella permite que otros seres realicen algo. Aquí, Leibniz aclara que el objeto de la permisión no es aquello que es realizado por los otros, sino la permisión misma.⁶²³ De acuerdo con esta distinción, Dios quiere por medio de su voluntad productiva que pase a la existencia el mundo más perfecto, pero *permite* o quiere con voluntad permisiva que las criaturas realicen los pecados contenidos en ese mundo. El objeto al que se refiere esta voluntad permisiva es la libertad de obrar de las criaturas, antes que los pecados que ellas cometerán. Porque los pecados provienen de la limitación ontológica de los seres finitos, y no de una elección de Dios.⁶²⁴

La adopción de estas distinciones constituye una de las últimas adiciones a la concepción leibniziana de la voluntad, que permanece, en lo fundamental, dentro de los parámetros de su *intelectualismo moderado*. En este marco, la idea de una voluntad permisiva resulta fructífera para explicar cómo es posible que Dios quiera la realización de un mundo plagado de injusticias, siendo que su voluntad no es indiferente respecto del bien. Asimismo, la idea de una voluntad decretoria que resulta del concurso de otras voluntades antecedentes se ajusta al modelo de las razones inclinantes, que además permite justificar la contingencia de las operaciones voluntarias a partir de la posibilidad de lo que no es elegido

A partir de estas distinciones, queda claro que la proposición “Dios elige lo mejor” refiere a la *voluntad consecuyente*, final y absoluta de Dios. Ella remite a la *inclinación prevaleciente* que resulta del concurso de todas las inclinaciones al bien o voluntades

⁶²² Cf. G VI, 301, § 311, en concordancia con la definición propuesta en los *Nuevos ensayos* (cf. A VI, vi, 172-173).

⁶²³ Cf. G VI, 443.

⁶²⁴ Cf. G VI, 449-450.

antecedentes.⁶²⁵ Asimismo, ella es *productiva* respecto de todo el bien que se realiza en el mundo creado, pero es sólo *permisiva* en relación al mal moral producido, porque incluso el mejor plan del universo contiene ciertos males que conducen a la realización de un bien mayor, y Dios no habría actuado conforme a su suprema sabiduría si no hubiese elegido lo mejor. Con estas precisiones conceptuales, heredadas del legado escolástico, Leibniz se provee de una valiosa herramienta teórica para allanar el armado de la defensa de la justicia divina que presentará en los *Ensayos de Teodicea*.

5. El lugar y la importancia de la tesis de la elección divina de lo óptimo en los *Ensayos de Teodicea* de 1710

Como se sabe, el término “Teodicea” fue acuñado por el propio Leibniz. Es curioso constatar que dicha expresión sólo aparece en el título de la obra, y no es siquiera mencionada a lo largo de los ensayos.⁶²⁶ Leibniz aclara, en dos cartas a Des Bosses, que el término fue adoptado para referir a una doctrina filosófica cuyo tema específico es la *justicia de Dios*.⁶²⁷ Sin embargo, los *Ensayos de Teodicea* conjugan una multiplicidad de temas y problemas procedentes de diversas disciplinas, como la metafísica, el derecho y la teología. El objetivo general al que se orienta esta doctrina es, en palabras de Leibniz, “justificar la justicia de Dios y la libertad humana, así como mostrar que el mal es compatible con uno y otro de estos atributos”.⁶²⁸

En su importante estudio sobre la cuestión del mal en Leibniz, Paul Rateau ha sostenido, con argumentos convincentes, que el término “Teodicea” es difícilmente separable de la obra de Leibniz,⁶²⁹ y su significado no resulta reductible al de una doctrina abocada exclusivamente al *problema del mal*, como se ha tendido a interpretar. Ello se debe a que la justificación desarrollada en la obra resulta inseparable de la metafísica que aquella presupone. En especial, Leibniz considera que la univocidad de la noción de *justicia* y la

⁶²⁵ Cf. Gr 475.

⁶²⁶ Como bien lo señala Paul Rateau (cf. Rateau 2008, p. 396).

⁶²⁷ Cf. las cartas a Des Bosses del 6 de enero y del 5 de febrero de 1712: G III, 428, 437. La fuente etimológica del término son las palabras griegas “*theos*” (dios) y “*diké*” (justicia).

⁶²⁸ NL 202.

⁶²⁹ Cf. Rateau 2008, pp. 400, 402.

conformidad entre la razón y la fe constituyen las dos condiciones de posibilidad de *su* Teodicea.⁶³⁰ En tal sentido, ella se propone formular, según Rateau, una cierta concepción de Dios (centrada en su *bondad*), tanto como una cierta defensa de la libertad del hombre y una cierta concepción de la naturaleza y el origen del mal.⁶³¹ Por ello, todo uso del término fuera del “contexto leibniziano” resulta inevitablemente ilegítimo. “Teodicea” no es un sustantivo común que designe cualquier defensa racional de la justicia de Dios, sino más bien el nombre propio, argumenta Rateau, que nombra un objeto que conjuga tres aspectos indisociables: una *materia* (la justicia de Dios), una *doctrina* que desarrolla las verdades relativas a esa materia y un *libro* que expone tal doctrina.⁶³² De allí la necesidad de emplear el término siempre con mayúscula, como corresponde a todo nombre propio.

Como su mismo autor ha reconocido, los *Ensayos de Teodicea* son un ensamble de piezas fragmentarias, que recogen las críticas formuladas por Leibniz a las obras de Pierre Bayle, en el marco de las conversaciones que mantuvo con la reina Sofía Carlota durante el verano de 1702. Las mismas habrían sido redactadas y reunidas (“cosidas”) en una obra unificada a instancias de la misma reina, así como de otros amigos.⁶³³ Sin embargo, como bien ha señalado Grua, el rol desempeñado por estas conversaciones palaciegas debiera relativizarse, ya que la mayor parte de los textos de Bayle comentados y criticados en esta obra son posteriores a la muerte de Sofía Carlota (ocurrida el 1 de febrero de 1705). Tal obra sería, más bien, el resultado del propio deseo de Leibniz de exponer su posición filosófica en torno a un asunto que lo había interesado desde su juventud, como era la cuestión de la conciliación de los atributos de Dios con la libertad humana y la justicia divina.⁶³⁴

Este deseo se vio indudablemente potenciado por el contexto político de fines del siglo XVII, favorable a una reunión entre las iglesias protestantes. Leibniz participa

⁶³⁰ Cf. Rateau 2008, p. 399. Rateau señala que, de acuerdo a estas dos condiciones, no puede haber una Teodicea en autores como Tomás de Aquino o Suárez, quienes conciben la justicia divina en un modo solamente analógico (cf. *Idem*, n. 16).

⁶³¹ Cf. *Ibid.*, 2008, p. 400.

⁶³² Cf. *Ibid.*, pp. 400-402. Rateau adopta como criterio el empleo de las cursivas (*Teodicea*) para diferenciar al libro de la doctrina (Teodicea). Sigo aquí su criterio en lo relativo a la doctrina. Seguiré refiriendo a la obra como “*Ensayos de Teodicea*”.

⁶³³ Cf. G VI, 12; Gr 494 n. 449.

⁶³⁴ Cf. Gr 494 n. 449.

activamente en las negociaciones entre las cortes de Hanover y de Brandenburgo, entre 1697 y 1706. En este marco de búsqueda de consensos doctrinales, la discusión sobre la cuestión del decreto absoluto permite abordar los problemas concomitantes referidos a la justicia divina, la libertad humana y la predestinación. La Teodicea leibniziana se nutre de, y se elabora en, este contexto práctico de acción político-religiosa.⁶³⁵

Los *Ensayos de Teodicea* anuncian, desde el *Prefacio*, cuál es el tema central al cual se aboca toda la obra: “la gran cuestión de *lo libre y lo necesario*”, uno de los dos famosos laberintos en los que la razón humana suele extraviarse. Este problema es importante “para la práctica”, y es presentado como el “el objeto de este tratado, junto con los puntos ligados a él, a saber, la libertad del hombre y la justicia de Dios”.⁶³⁶ Resuena aquí la escena de la biblioteca paterna, relatada por Leibniz en su madurez, como si estuviésemos en presencia de la consumación de aquella misión asumida en su primera adolescencia.

Los *Ensayos de Teodicea* parecen, a una primera lectura, una exposición desordenada de argumentos. A pesar de la notable precisión conceptual que Leibniz despliega, falta en la obra el orden sistemático propio de un tratado. Esta apreciación resulta, sin embargo, más apropiada para la *Segunda parte* y la *Tercera parte*, en las cuales Leibniz se aboca a dar respuesta a las objeciones de Bayle. La *Primera parte*, en cambio, sigue un orden más claro. El *Discurso preliminar* cumple una función vital en la obra, en tanto aporta, por un lado, los fundamentos del acuerdo entre la razón y la fe a un nivel general, y establece, por otro, las reglas fundamentales de la disputa filosófica que la obra se apresta a encarar. Tras esta sección, al comienzo de la *Primera parte*, Leibniz enuncia los problemas que se presentan al intento de mostrar el acuerdo entre la razón y la fe, distinguiéndolos en dos clases: aquellos relativos a la compatibilidad entre la libertad humana y los atributos divinos, y aquellos vinculados a la responsabilidad moral de Dios por la existencia del mal.⁶³⁷ El resto de esta sección estará dedicada a responder ambos

⁶³⁵ Cf. Rateau 2008, pp. 402-404.

⁶³⁶ Cf. G VI, 29.

⁶³⁷ Cf. *Ensayos de Teodicea*, I, §§ 1-5.

tipos de cuestiones, comenzando por la problemática del mal (parágrafos 7 a 33) y continuando con la gran cuestión de la libertad (parágrafos 34 a 106).⁶³⁸

Luego de enunciar los dos tipos de problemas, Leibniz pasa a formular el argumento que ofrece como respuesta general a todas estas aporías, y que constituye la estrategia principal en el ensamble de razonamientos que componen la Teodicea leibniziana. Ese argumento se encuentra en los párrafos 7 y 8 de la *Primera parte*, y se orienta a probar la tesis según la cual *Dios ha elegido el mejor de los mundos posibles*. Ciertamente, la defensa de la *causa* de Dios que Leibniz propone integra un conjunto más amplio de argumentos y doctrinas: la explicación del origen del mal basada en la *imperfección original* de las criaturas,⁶³⁹ la tesis de la unidad de la verdad o de la razón (fundamento de la concordancia entre razón y fe),⁶⁴⁰ la distinción entre lo *absolutamente necesario* y lo *contingente* (requisito para resguardar la libertad)⁶⁴¹ y la explicación de la naturaleza de la *libertad*.⁶⁴² Sin embargo, la afirmación de la elección divina del mundo óptimo es central en la fundamentación de la *justicia* de Dios, dado que Leibniz, a diferencia de la escolástica latina que le precedía, afirma la existencia de *un mundo óptimo* (entre los mundos posibles), de modo que la acción divina en general (y su *permisión* de los males en particular) sólo podría justificarse por su elección de *ese* mundo.

Como expone Rateau, el argumento de los párrafos 7 y 8 de la *Primera parte* contiene primero una prueba *a posteriori* (o *ab effectu*) y luego una prueba *a priori*.⁶⁴³ La primera prueba parte de la constatación de la existencia de este mundo e infiere de ella la existencia de Dios como “primera razón de las cosas”, que posee en sí mismo la razón de su existencia. Asimismo, infiere que dicha razón debe poseer *entendimiento, voluntad y poder* en grado sumo, como *condición necesaria* para haber creado este mundo en lugar de otros

⁶³⁸ Cf. Rateau 2008, pp. 427-428.

⁶³⁹ Cf. *Ensayos de Teodicea*, I, §§ 20-33; también III, §§ 377 y ss. Desde comienzos de la década de 1680 (al parecer desde las notas sobre Bellarmino, según indica Rateau, cf. A VI, iv, 2577), Leibniz pasa a aceptar la doctrina agustiniana que concebía al mal como *privación del bien*, luego de haberla rechazado en sus escritos de juventud (cf. A VI, i, 544-546; A VI, iii, 150-151).

⁶⁴⁰ Cf. *Discurso preliminar*, § 1.

⁶⁴¹ Cf. *Ensayos de Teodicea*, III, §§ 280-282, 367.

⁶⁴² Cf. *Ensayos de Teodicea*, III, §§ 288 y ss.

⁶⁴³ Cf. Rateau 2011a, 183-184.

mundos posibles.⁶⁴⁴ A partir de este resultado, Leibniz va a formular la prueba *a priori*, que va de las perfecciones de Dios antes señaladas a la conclusión buscada, a saber, que Dios sólo ha podido elegir el mejor mundo posible. Y en esta prueba está implicada la verdad de la tesis de la elección divina de lo óptimo. Así lo expone Leibniz en el párrafo 8:

“Ahora bien, esta suprema sabiduría, unida a una bondad que no es menos infinita que ella, no ha podido dejar de elegir lo mejor. Porque, así como un menor mal es una especie de bien, del mismo modo un menor bien es una especie de mal, si es un obstáculo para un bien más grande. Y habría alguna cosa que corregir en las acciones de Dios, si él tuviese medio de hacer mejor. Y así como en las matemáticas, cuando no hay *máximo* y *mínimo*, nada se distingue y todo se hace igualmente o, cuando esto no se puede, no se hace nada en absoluto, uno puede decir lo mismo en materia de la perfecta sabiduría, la cual no está menos reglada que las matemáticas: si no hubiese lo mejor (*optimum*) entre todos los mundos posibles, Dios no habría producido ninguno.” [G VI, 107, § 8]

En este pasaje resulta un poco difícil diferenciar dos tesis distintas de la metafísica leibniziana: aquella según la cual “Dios ha elegido el mejor de los mundos posibles” y aquella que se expresa en la proposición “Dios elige lo mejor”. La primera es, cabe notarlo, una *verdad de hecho*, referida a lo que Dios *ha elegido* en una elección *efectiva*. Por el contrario, la segunda es, al menos en uno de los usos leibnizianos (la versión *de dicto*), una proposición *general*, referida a lo que Dios elige en cualquier elección. Aquí Leibniz intenta concluir la primera proposición, pero lo hace en una formulación (“no ha podido dejar de *elegir lo mejor*”) y con una fundamentación que remite permanentemente a la tesis *T*. Esto puede verse en que Leibniz invoca la “suprema sabiduría, unida a una bondad que no es menos infinita”, a la hora de fundamentar su conclusión. Y más adelante sostiene que “si no hubiese lo mejor” (entre todos los mundos posibles), Dios se habría abstenido de elegir. Esto remite a la idea según la cual, *siempre que* Dios elige, elige lo mejor. De otro modo, toda la argumentación parecería acotada al *caso* de una elección puntual. La idea que

⁶⁴⁴ Cf. G VI, 106-107, § 7.

Leibniz sugiere es más bien que Dios ha elegido el mejor mundo posible porque, en virtud de sus atributos esenciales, no podría dejar de elegir lo óptimo en *cualquier* caso.

Como se vio en el capítulo anterior, Leibniz continuó sosteniendo, entre 1690 y 1706, que la *sabiduría* de Dios constituye el fundamento de la tendencia de su voluntad hacia lo óptimo. Sin embargo, Leibniz ha ajustado más su terminología de modo tal de evitar el empleo de un modalizador de *necesidad absoluta*. En los *Ensayos de Teodicea*, Leibniz tiende a emplear el verbo francés “*manquer*”, que se traduce como “fallar”, “errar” u “omitir”, para expresar lo que Dios *no puede hacer* cuando elige. Dios *no puede fallar* en la elección de lo mejor, *no puede dejar de elegir* lo óptimo.⁶⁴⁵ Esta terminología permite evitar una afirmación modalmente más fuerte, como aquella de los años setenta, según la cual “Dios no puede no actuar del modo más perfecto”.⁶⁴⁶

A lo largo de los *Ensayos de Teodicea*, Leibniz calificará a esta tendencia de la voluntad divina hacia lo óptimo como *moralmente necesaria*. Así, ya desde el párrafo 2 del *Discurso preliminar*, cuando diferencia las *verdades eternas* respecto de las *verdades positivas*, Leibniz sostiene que es la elección libre de Dios la que ha llevado a producir todo lo existente según las reglas de la conveniencia. En tal sentido, “la *necesidad física* está fundada sobre la *necesidad moral*, es decir, sobre la elección del sabio, digna de su sabiduría”.⁶⁴⁷

Así, la verdad de la tesis de la elección divina de lo óptimo (en su sentido *de dicto*) constituye, en mi interpretación, un presupuesto sin el cual Leibniz no estaría autorizado a pasar de las perfecciones del *Ens necessarium* a la proposición primordial de su estrategia de justificación, aquella que afirma que Dios ha elegido el mundo óptimo. Asimismo, la *necesidad moral* provee ahora, para Leibniz, la cualificación técnica predilecta (tomada del legado escolástico) para despojar a la regla de la conveniencia (que rige a la voluntad divina) de toda sombra de *necesidad absoluta*.

⁶⁴⁵ En el pasaje citado, Leibniz dice que la sabiduría de Dios en conjunción con su bondad “*n’a pu manquer de choisir le meilleur*”.

⁶⁴⁶ Cf. A VI, iii, 364.

⁶⁴⁷ G VI, 50, § 2.

6. La *necesidad moral* y su conexión con la fundamentación leibniziana del carácter *contingente* de la elección divina de lo óptimo en los escritos del período 1707-1716

Pueden distinguirse tres contextos argumentales diferentes en el uso que hace Leibniz de la noción de *necesidad moral*, en sus escritos del último decenio de su vida. Tales contextos mantienen, ciertamente, una estrecha relación conceptual, y en ocasiones aparecen entremezclados. El primero de ellos es el que atañe a la ratificación del carácter *libre y no metafísicamente necesario* de la elección divina de lo óptimo. Tal es, pues, el contexto cuyo propósito es la preservación de la *libertad divina*.⁶⁴⁸ El segundo contexto argumental es el que apela a la necesidad moral para justificar la *permisión* divina del pecado en su elección del mejor mundo posible.⁶⁴⁹ Finalmente, el tercer contexto argumental es el que remite a la explicación de la naturaleza de la *libertad* en general. Leibniz invoca la necesidad moral, en ocasiones, como la noción que permite expresar el carácter *determinado pero no necesario* de los actos libres, y también, como el término medio que debe reconocerse entre dos posiciones extremas y falsas: la “necesidad ciega” (enarbolada por Estratón, Epicuro, Hobbes y Spinoza) y la *indiferencia de equilibrio*.⁶⁵⁰ Los tres contextos mencionados son importantes a los fines de reconstruir la significación que Leibniz parece atribuir, en los años de madurez, a la noción de *necesidad moral*.

6.1. La *necesidad moral* en el contexto argumental de la elección divina de lo óptimo

La posición argumental que Leibniz sostiene en sus últimos años, en relación a la contingencia de la elección divina de lo óptimo, parece coherente con la que se encuentra en sus escritos de la década de 1690 y del primer lustro del siglo XVIII. Un pasaje de los *Ensayos de Teodicea* parece afirmar, de modo contundente, que era *metafísicamente posible* para Dios elegir algo distinto de lo más perfecto:

⁶⁴⁸ Cf. por ejemplo G III, 32; *Causa Dei*, §§ 20-21; *Ensayos de Teodicea*, §§ 230, 282, 351.

⁶⁴⁹ Cf. por ejemplo *Causa Dei*, §§ 66-67; G III, 32-33.

⁶⁵⁰ Cf. por ejemplo *Causa Dei*, §§ 20-21; *Ensayos de Teodicea*, §§ 237, 349.

“Dios ha elegido entre diferentes opciones todas posibles; así, metafísicamente hablando, él podía elegir o hacer aquello que no fue lo mejor; pero no podía moralmente hablando.” [G VI, 256, § 234]

Este pasaje parece avalar, sin más, una interpretación puramente deóntica de la necesidad moral leibniziana. Ello se debe a que parece diferenciar tajantemente las modalidades morales respecto de las metafísicas. En efecto, aquí se afirma que aquello que para Dios es *moralmente imposible*, es *metafísicamente posible*. Más aun, estas líneas parecen dejar en claro que Dios *podía* elegir lo menos perfecto (en sentido metafísico).

Sin embargo, es necesario analizar con cierta cautela esta afirmación. ¿Está Leibniz reconociendo verdaderamente que era *metafísicamente posible*, para Dios, elegir algo distinto a lo óptimo?

Si se atiende al pasaje citado, puede verse que Leibniz comienza ofreciendo la justificación de esta afirmación osada, referida a la posibilidad de una elección divina de lo menos perfecto. Tal justificación reside en la *posibilidad* de *las opciones* no elegidas por Dios. Y esto remite a la interpretación leibniziana *de re*, centrada en el objeto de elección. A mi juicio, la posición de Leibniz debe ser entendida como afirmando que era *metafísicamente posible* para Dios elegir un mundo posible distinto a *este* mundo, que es el mundo óptimo. Para resguardar esta *posibilidad*, sólo hace falta que otros mundos sean en sí mismos *posibles*. Si esto es correcto, Leibniz no estaría sosteniendo que Dios podía elegir algo distinto de aquello que cae bajo la descripción de ser lo óptimo; en otras palabras, no estaría afirmando que *Dios puede elegir lo menos perfecto* en la lectura *de dicto*. La misma formulación leibniziana sugiere, a mi juicio, esta interpretación del pasaje: “metafísicamente hablando, él [Dios] podía elegir o hacer *aquello* que no fue lo mejor”.⁶⁵¹

La lectura de otros pasajes del mismo contexto argumental permite ratificar, según creo, esta interpretación.

⁶⁵¹ Las cursivas son mías.

En el párrafo 22 de los *Ensayos de Teodicea*, Leibniz comienza a argumentar la razón de la *permisión* del mal partiendo de la naturaleza de la voluntad. “La voluntad consiste en la inclinación a hacer alguna cosa en proporción al bien que ella contiene”, afirma.⁶⁵² Ahora bien, esta definición general, aclara, refiere tan solo a la *voluntad antecedente*, la cual tiende a todo bien considerado aisladamente, en tanto que bien. Sin embargo, la voluntad que es *eficaz* y que se realiza es la *voluntad consecuyente*, la cual resulta como consecuencia del conflicto de las voluntades antecedentes particulares, de un modo análogo al movimiento compuesto de un cuerpo en la mecánica, que resulta de todas las tendencias que concurren en el móvil. Así, concluye Leibniz, “Dios quiere *antecedentemente* el bien, y *consecuentemente* lo mejor”.⁶⁵³

Este análisis no es nuevo, pero permite comprender la perspectiva o el modo de abordaje que Leibniz ahora privilegia para el tratamiento de la elección divina de lo óptimo. Esa perspectiva consiste en tematizar *la elección efectiva* de aquello que es lo óptimo, concebida como un proceso de conflicto entre voluntades particulares, del cual sólo puede resultar, en virtud de la propia naturaleza de la voluntad, la elección de la opción óptima. Leibniz sabe bien que este modo de abordaje implica un proceso infinito, y que permite aplicar una lectura *de re* a la cuestión de determinar si la elección (del mundo óptimo) es necesaria o contingente. Este modo de tematizar la cuestión de la elección divina se encuentra a lo largo de toda la obra de 1710.

En el mismo párrafo 234, en el que afirmaba que Dios podía “metafísicamente hablando” elegir algo distinto, Leibniz pone un ejemplo similar al de su carta a Molanus de 1699: el mejor camino entre dos puntos, o el más corto, es la línea recta, pero hay una infinidad de otros caminos posibles. Por tanto, concluye, no hay una necesidad que me obligue a seguir el camino recto, a no ser por la *necesidad moral*. Esto constituye, a su juicio, el fundamento de la refutación a las diversas objeciones de Bayle que recoge a continuación, y que apuntan a concluir la *necesidad absoluta* de las cosas actuales, tanto como la falta de libertad en la elección divina.⁶⁵⁴

⁶⁵² G VI, 115.

⁶⁵³ G VI, 116, § 23.

⁶⁵⁴ Cf. G VI, 256-257, § 234.

Una de esas objeciones merece atención. Bayle argumenta que la caída de Adán ha sido inevitable desde siempre

“[...] *porque implicaría contradicción que Dios no pudiera querer una cosa opuesta a su sabiduría; es en el fondo lo mismo decir ‘esto es imposible’ que decir ‘Dios lo podría hacer si quisiera, pero no lo puede querer’.*” [G VI, 257, § 235]

Aquí, Bayle plantea, sin más, que Dios *no puede querer aquello que es contrario a su sabiduría*. Esta *posibilidad* es todo lo que está en juego en el problema referido al carácter modal de la versión *de dicto* de *T*. De esta afirmación, Bayle infiere algo que resulta fácil de contrarrestar para la metafísica leibniziana: *aquello que Dios no puede querer es imposible*. La respuesta de Leibniz arroja luz sobre su posición en torno a la primera cuestión aquí destacada, a saber, si Dios puede o no querer aquello que no es lo óptimo:

“Esto es abusar de los términos en un sentido, al decir aquí: se puede querer, se quiere querer; el poder se refiere aquí a las acciones. Sin embargo, no implica contradicción que Dios quiera (directamente o permisivamente) una cosa que no la implique, y en este sentido está permitido decir que Dios puede quererla.” [G VI, 257, § 234]

Aquí puede verse ya cómo corresponde interpretar la afirmación leibniziana según la cual, “metafísicamente hablando”, Dios “podía elegir o hacer aquello que no fue lo mejor”. La única condición que Leibniz exige para afirmar tal posibilidad es que aquello que Dios no ha elegido sea *posible per se*. En tal sentido, Leibniz está afirmando la *posibilidad* de una elección divina de lo menos perfecto, pero bajo una interpretación *de re*. Pero ello no autoriza a afirmar que Dios podía, “metafísicamente hablando”, elegir aquello

que cae bajo la descripción de ser menos perfecto que lo óptimo. Leibniz no está afirmando la *posibilidad* de lo contrario a la versión *de dicto* de *T*.

Esta posición argumental constituye, para Leibniz, una premisa general a la hora de abordar el problema de la libertad de Dios en su elección de lo mejor. Así parece confirmarlo un pasaje clave de la *Tercera parte* de la obra. Hacia el final de los *Ensayos de Teodicea*, Leibniz revela cuál es el *hilo de Ariadna* que conduce a la salida de ese gran laberinto de la necesidad y la libertad, anunciado en el *Prefacio*:

“[...] con tal que se conciba que la necesidad y la posibilidad, tomadas metafísicamente y en rigor, dependen únicamente de esta cuestión, si el objeto en sí mismo o aquello que le es opuesto implica contradicción o no; y con tal que se considere que la contingencia se concilia muy bien con las inclinaciones, o razones que contribuyen a hacer que la voluntad se determine; con tal incluso que se sepa distinguir bien entre la necesidad y la determinación o certeza, entre la necesidad metafísica, que no deja lugar a elección alguna al no presentar más que un único objeto posible, y la necesidad moral, que obliga al más sabio a elegir lo mejor; en fin, con tal que uno se libere de la quimera de la plena indiferencia [...] se saldrá fácilmente de un laberinto del cual el espíritu humano ha sido el Dédalo aciago, y que ha causado una infinidad de desórdenes, tanto en los antiguos como en los modernos [...]” [G VI, 333, § 367]

Es importante notar aquí que la *necesidad metafísica* es aquella que “no deja lugar a elección alguna al no presentar más que *un único objeto posible*”. Leibniz sostendrá entonces que una elección nunca es *necesitada*.

Otro elemento importante es cómo caracteriza aquí Leibniz a la *necesidad moral*: como aquella “que *obliga* al más sabio a elegir lo mejor”. Esta caracterización en términos de *obligación* sugiere la viabilidad de una interpretación puramente *deóntica* de esta modalidad. Ella se encuentra en otros pasajes. Por ejemplo, hacia el final de la *Segunda parte*, cuando analiza el argumento según el cual, si la obra más digna de la sabiduría

divina incluye el pecado y Dios quiere necesariamente lo más digno de su sabiduría, Dios quiere necesariamente aquello que comprende el pecado. La respuesta de Leibniz reitera y especifica la posición hasta aquí detectada:

“Pase la mayor, pero se niega la menor. Los decretos de Dios son siempre libres, aunque Dios sea siempre, en ellos, conducido por las razones que consisten en la mira del bien; porque ser necesitado moralmente por la sabiduría, ser obligado por la consideración del bien, eso es ser libre, eso es no ser necesitado metafísicamente. Y la necesidad metafísica es la única, como hemos remarcado tantas veces, que es opuesta a la libertad.” [G VI, 258-259, § 237]

La misma argumentación se encuentra unos párrafos antes, en el párrafo 230:

“El decreto de crear es libre: Dios es conducido a todo bien; el bien, e incluso lo mejor, lo inclina a actuar; pero no lo necesita: porque su elección no vuelve imposible aquello que es distinto de lo mejor; ella no hace que aquello que Dios omite implique contradicción. Hay por tanto en Dios una libertad exenta no sólo de la constricción, sino incluso de la necesidad. Yo lo entiendo de una necesidad metafísica, porque es una necesidad moral que el sabio esté obligado a elegir lo mejor.” [G VI, 255, § 230]

Esta necesidad moral es una *necesidad dichosa*, que *obliga* (nuevamente) al sabio a hacer el bien.⁶⁵⁵

La misma asociación entre las nociones de *necesidad moral* y *obligación* se encuentra en el segundo contexto argumental, orientado a justificar la *permisión* divina del mal:

⁶⁵⁵ Cf. G VI, 218-219, § 175.

“Dios, que no puede pecar, está obligado a hacer y a elegir lo óptimo por una *necesidad moral*, y su incumplimiento sería peor que todo el pecado de la criatura, porque impugnaría la perfección divina.” [G III, 33]⁶⁵⁶

“[...] la permisión del pecado es lícita (o sea moralmente posible) cuando se halla que es debida (o sea moralmente necesaria), esto es cuando no es posible impedir el pecado de otro sin ofenderse a sí mismo, o sea sin violar lo que alguien debe a los demás o se debe a sí mismo.” [de Olaso 545 / G VI, 448, § 66]

En estos pasajes, Leibniz ciertamente caracteriza a la necesidad moral en términos de una *obligación*. Ello permitiría, en un principio, interpretar tal necesidad como una modalidad deóntica. Sin embargo, lo que interesa notar aquí es que la justificación del carácter *libre y no metafísicamente necesario* de la elección divina no se apoya en la necesidad moral, sino que se basa enteramente en la pluralidad de opciones posibles y, por ende, en la estrategia de las razones inclinantes.

Un pasaje importante de los *Ensayos de Teodicea* confirma, según creo, esta lectura. En la *Primera parte*, luego de enunciar los dos grandes principios de nuestros razonamientos (el *principio de contradicción* y el “*principio de la razón determinante*”), a los fines de distinguir lo *cierto y determinado* respecto de lo (absolutamente) *necesario*, Leibniz escribe:

“Siempre hay una razón prevaleciente que lleva a la voluntad a su elección, y alcanza, para conservar su libertad, que esta razón incline sin necesitar. [...] Jamás la voluntad es llevada a actuar más que por la representación del bien, que prevalece a las representaciones contrarias. En esto se conviene incluso en relación a Dios, a los buenos ángeles y a las almas bienaventuradas; y se reconoce que ellas no son menos libres de esto. Dios no deja de elegir lo mejor, pero no es constreñido a hacerlo, e incluso no hay

⁶⁵⁶ Cf. también G VI, 181-182, § 128.

necesidad en el objeto de elección de Dios, porque otra serie de cosas es igualmente posible. Es por esto mismo que la elección es libre e independiente de la necesidad, porque se realiza entre muchos posibles, y también [es por esto] que la voluntad no es determinada más que por la bondad prevaleciente del objeto. Esto no es un defecto en relación a Dios y a los santos, sino al contrario, sería un absurdo manifiesto si ello fuera de otro modo, incluso en los hombres aquí abajo, y si ellos fueran capaces de actuar sin razón inclinante alguna.” [G VI, 127-128, § 45]

Aquí pueden verse conjugados dos contextos argumentales, el de la contingencia de la elección divina y el de la libertad conciliada con la existencia de una razón determinante. Leibniz es claro en que es por la existencia de una pluralidad de opciones posibles que la elección es libre y carente de necesidad absoluta.⁶⁵⁷

A partir de esto puede concluirse:

1- La explicación leibniziana del carácter *contingente* de la elección divina de lo óptimo, en los años de madurez, se apoya exclusivamente en la estrategia adoptada hacia fines de la década de 1690 y principios del siglo XVIII, la cual se basa en la *posibilidad* de las cosas no elegidas por Dios y en el carácter *inclinante, no necesitante*, de las razones que mueven su voluntad. Ello implica que Leibniz ha privilegiado, definitivamente, la interpretación *de re* de la tesis *T* en el análisis y la resolución del problema.

2- Por lo demás, cabe notar que, en la escritura leibniziana misma, el problema ha pasado a ser el de la contingencia de la elección *efectiva* de lo óptimo realizada por Dios, y ya no el de la contingencia de la *proposición* “Dios elige lo mejor”. Lo que Leibniz ahora se preocupa por demostrar es que Dios *no está necesitado, o no es conducido necesariamente*, a elegir lo óptimo. Coherente con su posición de las notas contra Bayle, Leibniz exige una sola condición para evitar la *necesitación*: la existencia de una pluralidad de opciones y, por ende, la *posibilidad* de lo no elegido. Todo ello consagra la centralidad del *objeto* de elección en el abordaje del problema. La *libertad* de Dios depende exclusivamente de la contingencia *de re* de *T*, y no de la contingencia *de dicto*. En

⁶⁵⁷ La misma posición se encuentra en una carta a Des Bosses del 12 de setiembre de 1708. Cf. G II, 359.

consecuencia, hay en la madurez de Leibniz un abandono definitivo del análisis modal de la proposición “Dios elige lo mejor”, tal como había sido encarado en los escritos de 1680-1684 y continuado hasta las notas sobre Bayle. Ese problema ya no importa, porque la libertad divina está a salvo.

La consolidación de esta estrategia argumental resulta compatible, ciertamente, con una interpretación *deóntica* de la necesidad moral invocada por Leibniz.

6.2. Las críticas a la interpretación de la *necesidad moral* leibniziana como una modalidad *deóntica*

La posibilidad de una interpretación puramente *deóntica* de la noción de *necesidad moral*, tal como es empleada por Leibniz en sus escritos de madurez, ha sido defendida por Paul Rateau, en su libro *La question du mal chez Leibniz*.⁶⁵⁸ Rateau sostiene que una de las dos razones por las cuales Leibniz recurrió tardíamente a esta noción habría sido la falta de una respuesta concluyente al problema de saber si Dios elige lo mejor por una *necesidad absoluta*.⁶⁵⁹ Frente a este problema, la apelación a la *necesidad moral* en los textos de madurez tiene, para Rateau, la siguiente significación:

“La solución reside en la doctrina de la justicia. Ella consiste en plantear el problema de otro modo: en pasar, del punto de vista lógico privilegiado hasta entonces (Dios quiere necesariamente o libremente lo mejor) a un punto de vista jurídico y moral (Dios *debe* querer lo mejor), de la consideración de lo posible (aquello cuyo contrario implica contradicción lógicamente)⁶⁶⁰ a aquel de lo lícito y de lo justo (aquello cuyo contrario es ilícito e imposible moralmente). Este desplazamiento problemático permite encontrar, bajo la forma de la más alta obligación, una necesidad tan apremiante en el plano moral como lo es la necesidad metafísica en el plano lógico, aunque compatible con la

⁶⁵⁸ Así lo interpreta también Anfray (cf. Anfray 2011, p. 60 n. 10).

⁶⁵⁹ La otra razón habría sido la necesidad de justificar la permisión divina del mal. Cf. Rateau 2008, p. 518, 520-523.

⁶⁶⁰ Rateau parece estar hablando más bien de la *necesidad metafísica*, ya que lo contrario a lo posible *no* implica una contradicción lógica.

libertad: la necesidad moral. A la imposición lógica que limita el poder divino (Dios no puede hacer lo imposible), se añade ahora una imposición jurídica y moral que limita su voluntad: Dios no puede hacer aquello que se opone a las leyes de la justicia universal.” [Rateau 2008, p. 519]

De este modo, la necesidad moral no sería una modalidad *alética*, sino más bien una necesidad *análoga* a la *necessitas absoluta*, pero restringida al ámbito del *deber moral* y de la *obligación jurídica*, al terreno de las “leyes de la justicia universal”. Esto se relaciona con la *fuerza de la modalidad*: la necesidad moral proviene no sólo del entendimiento divino, como las modalidades *aléticas*, sino también de la voluntad divina. Esta es, para Rateau, una diferencia irrevocable entre ambas clases de necesidad.

Hay numerosos pasajes que avalan esta interpretación. Así puede verse en el ya citado párrafo 66 del *Causa Dei*. Asimismo, en los *Ensayos de Teodicea*, Leibniz escribe:

“Dios (se dice) podía dar a todos la felicidad, él la podía dar propiamente y fácilmente, y sin provocarse ninguna incomodidad, porque él lo puede todo. Pero, ¿él lo debe? Dado que él no lo hace, [ello] es una marca de que debía hacerlo todo de otro modo.” [G VI, 177, § 122]

Sin embargo, conviene notar que el mismo Rateau parece albergar dudas en torno a la viabilidad de la estrategia leibniziana para diferenciar la *necesidad moral* respecto de la *necesidad metafísica*. Con justa razón este autor se pregunta: “¿es concebible que la voluntad divina, esclarecida por un entendimiento infinito, pueda elegir lo menos perfecto, *sabiendo* que es lo menos perfecto?”⁶⁶¹ Lo que Rateau plantea de este modo es el problema fundamental que está en juego en el análisis modal de la tesis *T*, y que remite a la posibilidad de lo contrario a la versión *de dicto* de dicha tesis. Se trata, pues, de esclarecer

⁶⁶¹ Rateau 2008, p. 527 n. 108; cf. también pp. 534-536.

si Dios *puede, metafísicamente* hablando, elegir lo menos perfecto, aun cuando eso fuese algo *ilícito o injusto* (moralmente hablando).

La interpretación propuesta por Rateau enfrenta ciertos problemas que ponen en duda la viabilidad de una comprensión puramente deóntica del concepto leibniziano. En el rechazo a tal comprensión coinciden Robert M. Adams, Michael Murray y Jean Pascal Anfray. Estos autores ven en la necesidad moral leibniziana un modelo de explicación de *cómo y por qué* una acción es realizada.⁶⁶²

Anfray ofrece dos razones por las cuales Leibniz no aceptaría todas las consecuencias de una lectura estrictamente deóntica de la necesidad moral. La primera señala que la noción leibniziana de *obligación* implica una relación de subordinación respecto de un superior, y no hay ninguna autoridad superior frente a la cual Dios pudiera estar obligado.⁶⁶³

Como recuerda Rateau, era relativamente corriente (al menos desde Suárez) caracterizar la noción de *ley jurídica* como la prescripción de un superior. Esta caracterización resultaba insuficiente, para muchos autores, a los fines de dar razón del contenido de la ley. Sin embargo, ella establecía una *condición necesaria* para establecer el correlato indispensable de toda ley: la *obligatio* que ella imponía. Asimismo, ella resultaba suficiente para asentar una tesis teológica tradicional, según la cual Dios (en virtud de su independencia ontológica) no podría estar sometido a la ley emanada de su voluntad.⁶⁶⁴ Por tanto, un agente no puede tener, según Anfray, más que una *cuasi-obligación* hacia sí mismo, análoga a la *quasi obligatio* que Leibniz atribuye a Dios respecto de las criaturas.⁶⁶⁵ En efecto, como puede verse en la importante aclaración formulada en el párrafo 66 del *Causa Dei*, Dios no *debe* nada a las criaturas, sino que el obrar del mejor modo respecto a ellas (incluso cuando permite el mal) es algo *obligatorio* en la medida en que “actuar de

⁶⁶² Cf. Murray 1996: pp. 47-48; Adams 2005: p. 182; Anfray 2011: pp. 61, 64-65.

⁶⁶³ Anfray cita un pasaje que también es notado por Rateau: “*Justitia cadit in Deum, sed non obligatio. Ergo obligatio refertur ad superiorem*” (Gr 811). Cf. Anfray 2011, p. 64; Rateau 2008, p. 524 n. 100.

⁶⁶⁴ Cf. Rateau 2008, pp. 62-63.

⁶⁶⁵ Cf. A VI, iv: 2382.

otro modo cercenaría sus perfecciones”.⁶⁶⁶ En este sentido, la obligación de Dios no debe entenderse “a la manera humana”, sino más bien, “como conviene a Dios”.⁶⁶⁷

¿De qué modo puede convenir un deber a Dios? Ciertamente, Leibniz afirma en ocasiones que Dios *se debe a sí mismo* el querer lo óptimo.⁶⁶⁸ Rateau sostiene que esta obligación divina debe entenderse como una “necesidad *interna*”,⁶⁶⁹ es decir, como una necesidad fundada en la propia esencia divina. En tal sentido, la necesidad moral sería, en Dios, “la ley interna de su naturaleza y no una coacción impuesta desde el exterior”.⁶⁷⁰ Esto no deja de plantear, sin embargo, el problema de esclarecer qué tipo de relación tiene lugar entre el fundamento de esta obligación (la esencia divina) y la obligación misma.

Este problema se vincula con la segunda razón señalada por Anfray, según la cual, la idea de una *obligación pura* (entendida en términos estrictamente deónticos) no tiene lugar en la ética leibniziana. En una metafísica en la cual toda acción y toda elección presuponen la orientación de la voluntad hacia un *bien* (real o aparente) como *fin*, el contenido de cualquier norma moral y de cualquier precepto jurídico sólo puede consistir en la maximización del bien. En tal sentido, ningún imperativo puede constituir un *deber* si está desprovisto de un fundamento de tipo *teleológico*, es decir, si no tiene su justificación en la consecución de un fin que se considera *bueno*. Más aun, Anfray señala que el bien no sólo determina el contenido de una norma moral, sino también su *fuerza motivacional*: ningún precepto puede motivar a un espíritu a obrar por su sola forma imperativa, pues lo que mueve a actuar es el querer, y sólo se quiere el bien. En consecuencia, una explicación exclusivamente *deóntica* de la necesidad moral leibniziana resulta ininteligible.⁶⁷¹

Este punto tiene una importancia decisiva. La necesidad moral que Leibniz invoca en su madurez establece, a mi juicio, el *criterio general* de *elegir lo mejor*. Ahora bien, el contenido moral específico que satisface esta exigencia debe buscarse en “las leyes de la justicia universal” (como señala Rateau), es decir, en la noción de *justicia*, objeto de la ciencia leibniziana del *derecho*. En su *Meditación sobre la noción común de justicia*, de

⁶⁶⁶ G VI, 449.

⁶⁶⁷ *Idem*.

⁶⁶⁸ Cf. G VI, 117, § 25; 182, § 129, además de los pasajes ya citados.

⁶⁶⁹ Cf. Rateau 2008: p. 524 n. 100.

⁶⁷⁰ Rateau 2008, p. 525.

⁶⁷¹ Cf. Anfray 2011, pp. 64-65.

1703, Leibniz afirma que dicha noción ha de ser unívoca para los hombres y para Dios, aunque exista una diferencia de grado en la justicia de este y la de aquellos.⁶⁷² Allí, Leibniz aborda un problema que ya se había planteado en sus escritos jurídicos de juventud: ¿qué razones podría tener alguien para actuar con benevolencia hacia todos los demás espíritus (es decir, con justicia), si lo que mueve a actuar es la búsqueda del propio bien?⁶⁷³ En el análisis de esta cuestión, Leibniz deja en claro que incluso la acción de Dios se rige por una *racionalidad teleológica*, en la cual la razón que origina todo acto es el propósito de realizar su propio bien:

“En el caso de Dios, no puede concebirse otro motivo [de su justicia] que el de su perfección, o, si se quiere, de su placer. Si se acepta mi definición de placer, según la cual no es sino el sentimiento de perfección, no puede esperarse que le llegue algo de fuera; por el contrario, todo depende de Él. Pero su felicidad no sería completa si no se propusiese el bien y la perfección en la medida de lo posible.” [Salas 95 / Mollat 60]

Este pasaje revela que Dios obra con justicia no porque esté obligado, sino porque ello incrementa su *placer* y, por ende, su *perfección* y su *felicidad*. En todo caso, es el hecho de producir esta mayor perfección lo que funda, en el *Ens perfectissimum*, una suerte de *obligación* a hacer el bien. Ya en sus escritos jurídicos de juventud, Leibniz rechazaba las jactancias de los estoicos, afirmando que el honor no es nada sin el placer del ánimo que genera,⁶⁷⁴ y que todo *deber* tiene que ser *útil*.⁶⁷⁵ Las definiciones que Leibniz elabora para su ética están diseñadas para hacer confluir la justicia y el bien moral con la principal fuente de motivación para la acción de los espíritus. Si la *felicidad* es un placer duradero, y el *placer* es un sentimiento de perfección, entonces el conocimiento del ser más perfecto conducirá al sabio al mayor placer intelectual y al amor de su causa (Dios) sobre todas las

⁶⁷² Cf. Salas 84 / Mollat 45-46.

⁶⁷³ Cf. A VI, i, 463-464.

⁶⁷⁴ Cf. A VI, i, 464.

⁶⁷⁵ Cf. A VI, i, 461.

cosas.⁶⁷⁶ Por ello, para Leibniz, la máxima felicidad de los hombres radica en una *imitatio Dei*,⁶⁷⁷ que se alcanza a través de la búsqueda del *bien común*, el cual se identifica con la *gloria de Dios*.⁶⁷⁸

Desde estas coordenadas teóricas, resulta difícil dar sentido a la idea según la cual Dios podría estar obligado a algo. Interpretar la necesidad moral en términos deónticos implica sostener que Dios estaría obligado moralmente a buscar su propio bien, lo cual, a su vez, implica que Dios estaría obligado a hacer lo que *quiere*. ¿Qué sentido tendría postular una *ley deóntica interna* de la naturaleza divina, que coincide con lo que Dios inevitablemente quiere con *voluntad consecuente*? ¿Cuál sería el fundamento de esta *ley deóntica*? Si ese fundamento fuera la *perfección metafísica* de Dios, se caería nuevamente en el problema de Rescher: habría que postular una cadena infinita de razones para evitar que esa ley sea demostrable a partir de la esencia divina.

A mi juicio, resulta más consistente con la metafísica leibniziana afirmar que Dios se encuentra *metafísicamente necesitado* (por su propia naturaleza) a buscar la maximización de su placer y de su perfección en todos sus actos libres, aun cuando no esté *metafísicamente necesitado* a elegir algo ni a elegir el mundo actual. El fundamento de esta *necesidad*, que con justicia podría concebirse como una *ley interna* de su esencia, tiene su raíz en la naturaleza de la voluntad. Sin embargo, se verá que hay un sentido en el cual cabe afirmar que Dios estaría *obligado* a realizar lo óptimo.

7. La imposibilidad metafísica (de dicto) de una elección divina de lo menos perfecto

Leibniz invoca algunas veces el concepto de *necesidad moral* en el contexto de su explicación de la verdadera naturaleza de la libertad. En el párrafo 349 de los *Ensayos de Teodicea* puede encontrarse este uso de la noción:

⁶⁷⁶ Cf. Gr 579-581, 584-587.

⁶⁷⁷ Cf. Gr 581.

⁶⁷⁸ Cf. Gr 587; G VI, 27-28.

“Y este gran ejemplo de las leyes del movimiento hace ver lo más claramente del mundo cómo hay una diferencia entre estos tres casos, a saber, primeramente una *necesidad absoluta*, metafísica o geométrica, que puede llamarse *ciega* y que no depende más que de las causas eficientes; en segundo lugar, una *necesidad moral*, que viene de la elección libre de la sabiduría por relación a las causas finales; y en fin, en tercer lugar, *alguna cosa absolutamente arbitraria*, dependiente de una indiferencia de equilibrio que uno se imagina, pero que no podría existir, donde no hay ninguna razón suficiente ni en la causa eficiente ni en la final. Y hay que juzgar, por consiguiente, cuán errado es confundir aquello que es *absolutamente necesario* con aquello que está *determinado por la razón de lo mejor*, o [confundir] *la libertad que se determina por la razón con una indiferencia vaga*.” [G VI, 321, § 349]

El mismo uso de la noción puede encontrarse en el párrafo 310.⁶⁷⁹ En otros pasajes de la obra, Leibniz no menciona expresamente a la *necesidad moral* como la tercera alternativa, sino que habla más bien de la *determinación por la inclinación prevaleciente*.⁶⁸⁰

Es importante notar que aquí, como en otros muchos pasajes, Leibniz no asimila la noción de *necesidad moral* con aquella de *obligación*. Por el contrario, su empleo de la noción sigue el uso que hacían los autores jesuitas (con las restricciones que impone la metafísica leibniziana). Aquí, la necesidad moral es aquella que cualifica la relación entre las inclinaciones y la elección. Es una relación por la cual las condiciones antecedentes hacen que la elección (consecuente) quede *determinada*. Ciertamente, no hay aquí una *necesidad física*, como Leibniz tenía muy claro ya en 1686, cuando hablaba del “milagro privado” de los actos libres. El agente podría no elegir aquello que elige, pero sólo si su juicio estuviese más esclarecido por la razón o más velado por las pasiones, o incluso si tal juicio se viera apartado por otras consideraciones.⁶⁸¹ En otras palabras, la elección podría ser distinta sólo si las condiciones antecedentes fuesen otras.

⁶⁷⁹ Cf. G VI, 300, sin la mención de las tres alternativas. También en el párrafo 351.

⁶⁸⁰ Cf. por ejemplo *Ensayos de Teodicea*, III, § 302.

⁶⁸¹ Cf. *Ensayos de Teodicea*, III, §§ 311, 371.

Desde esta concepción, Leibniz retoma su oposición a toda *indiferencia de equilibrio*. Leibniz argumenta que una elección *no determinada* (por las inclinaciones) es algo inconcebible:

“[...] yo no admito una *indiferencia de equilibrio*, y yo no creo que se elija jamás, cuando se es absolutamente indiferente. Una tal elección sería una especie de puro azar, sin razón determinante, tanto aparente como oculta. Pero un tal azar, una casualidad absoluta y real, es una quimera que no se encuentra jamás en la naturaleza. Todos los sabios coinciden en que el azar no es más que una cosa aparente, como la fortuna; es la ignorancia de las causas la que lo constituye [*fait*]. Pero si hubiera una tal indiferencia vaga, o bien si se eligiese sin que hubiese nada que nos llevara a elegir, el azar sería alguna cosa real, similar a aquello que se encuentra en un pequeño desvío de átomos, acaeciendo sin motivo [*sujet*] y sin razón [...]” [G VI, 296-297, § 303]⁶⁸²

La crítica a la doctrina de la *indiferencia de equilibrio*, que Leibniz enuncia en estos párrafos, reitera que ella despoja a toda elección de su indispensable *razón suficiente*, ya que la priva tanto de causa eficiente como de causa final. En tal sentido, pretender que Dios sea libre de querer algo distinto de lo óptimo implica atribuirle una “falsa libertad”, que consistiría en el *poder* de actuar sin razón o en la libertad de actuar irrazonablemente.⁶⁸³ Una elección tomada en una situación de indiferencia absoluta sería “un puro azar”.

Es importante notar esta identificación que traza Leibniz entre la *posibilidad* de una elección divina de lo menos perfecto y la *posibilidad* de actuar sin razón en Dios. Esta equiparación conduce a Leibniz a sostener, entre 1707 y 1710, que una eventual elección divina de lo menos perfecto resultaría algo *absurdo*, contrario a la *perfección* de Dios. Esta posición es enunciada principalmente en los *Ensayos de Teodicea*, en el *Compendio* de dicha obra y en *Causa Dei*.

⁶⁸² Cf. también *Ensayos de Teodicea*, §§ 199, 339, 369.

⁶⁸³ Cf. *Ensayos de Teodicea*, §§ 199, 319, 339.

Contra la tesis (de Malebranche) según la cual Dios podría haber obrado mejor (en la creación del mundo), Leibniz afirma:

“[...] yo me asombro cien veces que personas hábiles y piadosas hayan sido capaces de conferir límites a la bondad y a la perfección de Dios. Porque aventurar que él conoce qué es lo mejor, que él puede hacerlo y que él no lo hace, es reconocer que él no requería más que de su voluntad para hacer al mundo mejor de lo que es; pero esto es lo que se denomina carecer de bondad. Esto es actuar contra ese axioma citado más arriba: *Minus bonum habet rationem mali*. Si algunos alegan la experiencia, para probar que Dios habría podido hacer mejor [...] se les dirá aquello que uno responde a los que critican el procedimiento de Dios, y que de esta misma suposición [...] querrían inferir que hay un Dios malvado, o al menos un Dios neutro entre el bien y el mal.” [G VI, 231-232, § 194]

Leibniz reitera aquí una idea presente en el *Discurso de metafísica*: suponer que Dios pudiese haber elegido algo distinto a lo más perfecto implica *limitar* su bondad y, con ella, su *perfección*.⁶⁸⁴ Un Dios tal tendría que ser “neutro entre el bien y el mal”.

Más aun, una elección divina de lo menos perfecto implicaría *limitar* también el *entendimiento* de Dios. Leibniz recuerda que “es una imperfección de nuestra libertad” la que hace que las criaturas podamos elegir el mal en lugar del bien, el menor bien en lugar del mayor bien. La fuente de este error procede de “las apariencias del bien y del mal”,⁶⁸⁵ y de la finitud de nuestra naturaleza, que nos impide conocer todo distintamente. Por el contrario,

“[...] Dios siempre es llevado al verdadero bien y al mayor bien, es decir, al verdadero bien absolutamente, que él no podría dejar de conocer.” [G VI, 306, § 319]

⁶⁸⁴ Cf. *Discurso de metafísica*, § 3.

⁶⁸⁵ Cf. G VI, 305-306, § 319.

Nótese la validez *general* que pretende esta argumentación leibniziana: Dios *siempre* es llevado a lo mejor, y lo es por un rasgo de su naturaleza, como es su entendimiento ilimitado. A esto se agrega su absoluta perfección, que le impide ser afectado por cualquier pasión. En este sentido, Leibniz considera tres alternativas: i) o bien Dios actúa por una indiferencia plena o un puro azar (el Dios de los molinistas), ii) o bien actúa por capricho o por alguna pasión (el “Dios tirano” que parece postular Descartes), iii) o bien actúa “por una inclinación prevaleciente de la razón que lo lleva a lo mejor”.⁶⁸⁶ Solamente la tercera *podría* tener lugar en Dios.

Estas tres alternativas aparecen reformuladas en el *Compendio* de los *Ensayos de Teodicea*. En este breve escrito, Leibniz intenta resumir la controversia de la obra en ocho argumentos “en forma”. La octava objeción es la que toca la problemática de la libertad de Dios en su elección de lo óptimo. La misma parte de la tesis según la cual “quien no puede dejar de elegir lo mejor, no es libre”. Y como Dios se encuentra en tal situación, se concluye que no es libre.⁶⁸⁷

La respuesta leibniziana pasa por negar la premisa mayor. Aunque la voluntad divina sea siempre conducida infaliblemente hacia lo óptimo, su elección es libre, dado que lo menos perfecto no deja de ser posible. Pero Leibniz también afirma:

“Si la voluntad de Dios no tuviera como regla el principio de lo mejor, se dirigiría al mal, que sería lo peor; o bien sería indiferente de algún modo al bien y al mal y estaría guiada por el azar: pero una voluntad que siempre se dejara ir al azar no valdría más, para el gobierno del universo, que el concurso fortuito de los corpúsculos exento de toda divinidad. Y aunque Dios sólo se abandonara al azar en algunos casos y de alguna manera (como haría si no se dirigiera siempre completamente a lo mejor y si fuera capaz de preferir un bien menor a un bien mayor, es decir un mal a un bien, puesto que lo que impide un bien mayor es un mal) sería imperfecto, lo mismo que el objeto de su elección; no merecería una confianza completa; en tal caso actuaría sin razón y el gobierno del universo sería como

⁶⁸⁶ Cf. G VI, 305, § 319.

⁶⁸⁷ Cf. G VI, 385.

ciertos juegos compuestos de razón y fortuna. Y todo esto permite ver que esta objeción contra la elección de lo mejor pervierte las nociones de libre y de necesario y nos representa lo mejor incluso como malo: lo que es maligno o ridículo.” [de Olaso 529-530 / G VI, 386-387]

Aquí aparece el *principio de lo mejor* como *regla* que rige sobre la voluntad divina. Nótese que Leibniz no sólo confiere a este argumento un alcance *general*, sino que también parece conferirle una significación *modal*: si Dios “*fuera capaz de preferir*” un bien menor a un bien mayor, si “no se dirigiera *siempre* completamente a lo mejor”, sería *imperfecto*.

En *Causa Dei*, luego de afirmar que Dios se debe a sí mismo (como conviene a su naturaleza) la permisión del pecado, Leibniz sostiene la misma visión de un modo más fuerte:

“[...] si Dios no hubiese elegido la mejor serie del universo (en la que está incluido el pecado) habría admitido algo peor que todo el pecado de las criaturas, pues habría cercenado sus propias perfecciones y, lo que se sigue de esto, también las ajenas: en efecto, la perfección divina no debe dejar de elegir lo más perfecto puesto que lo menos bueno tiene algo de malo. Y se suprimiría a Dios, se suprimirían todas las cosas, si Dios se debatiera en la impotencia, o su entendimiento se equivocara o desmayara su voluntad.” [de Olaso 545 / G VI, 449, § 67]

Finalmente, en la carta a Pierre Coste del 19 de diciembre de 1707, Leibniz sostiene que cualquier elección es siempre contingente, tanto como lo es la proposición que la expresa.⁶⁸⁸ Sin embargo, Leibniz también aclara que esta contingencia no implica una indiferencia absoluta. En tal sentido, no se sigue que Dios pueda elegir alguna vez lo menos perfecto:

⁶⁸⁸ Cf. G III, 401.

“Sin embargo, yo veo que hay personas que se imaginan que uno se determina a veces por la opción menos valorada, y que Dios elige a veces el menor bien, todo considerado, y que el hombre elige a veces sin motivo y contra todas sus razones, disposiciones y pasiones; en fin, que uno elige algunas veces sin que haya razón alguna que determine la elección. Pero es esto lo que yo tengo por falso y absurdo, puesto que uno de los grandes principios del buen sentido es este, que nada sucede jamás sin causa o razón determinante. Así, cuando Dios elige, es por la razón de lo mejor; cuando el hombre elige, aquello será la opción que más lo haya afectado. [...]

Así, aunque tengamos una libertad de indiferencia que nos salva de la necesidad, jamás tenemos una indiferencia de equilibrio, que nos exime de las razones determinantes. Siempre hay aquello que nos inclina y nos hace elegir, aunque sin que nos pueda necesitar. Y como Dios es siempre llevado infaliblemente a lo mejor, aunque no sea llevado necesariamente (más que por una necesidad moral), nosotros somos siempre llevados infaliblemente hacia aquello que más nos impresiona, pero no necesariamente. Siendo que lo contrario no implica contradicción alguna, no era necesario ni esencial que Dios creara, ni que creara este mundo en particular, aunque su sabiduría y su bondad lo hayan llevado a ello.” [G III, 402]

Aquí Leibniz reafirma, en concordancia con los pasajes anteriores, que es *falso* y *absurdo* el que Dios elija a veces el menor bien. El fundamento de este rechazo es nada menos que el PRS: “nada sucede jamás sin causa o razón determinante”.

¿Cómo se debe interpretar este rechazo a toda elección divina de lo menos perfecto?
¿Constituyen afirmaciones con implicancias de carácter *modal*?

El pasaje citado de *Causa Dei* parece el más explícito en las consecuencias modales de esta posición: “se suprimiría a Dios” si se admitiera que puede haber imperfección en su obrar. Leibniz tiene buenas razones para lanzar esta afirmación tan osada. Si se atiende a

los diversos pasajes aquí consignados, suponer que Dios elige alguna vez el menor bien es contrario a

1. la *absoluta perfección* de Dios (en tanto conlleva una *limitación* en su *entendimiento* y/o en su *bondad*),
2. al PRS (en tanto implica una acción y una elección desprovistas de *razón*, un puro azar),
3. la naturaleza misma de la *voluntad* (en tanto presupone la posibilidad de preferir el mal al bien).

La condición *sine qua non* para que tenga lugar una elección divina de lo menos perfecto, según el propio Leibniz, es que Dios sea *imperfecto*. Tal *imperfección* debe interpretarse, a mi juicio, en un sentido *metafísico*. Ello se debe a que lo único que permite explicar la preferencia de *lo peor* en lugar de *lo mejor*, en la metafísica leibniziana, es un error en la comprensión del valor relativo de las opciones, que suele resultar por la injerencia de las pasiones en la deliberación. Ahora bien, como el propio Leibniz lo sugiere, Dios *no podría* dejar de conocer qué es lo mejor.⁶⁸⁹ Y la voluntad, lo sabemos, se inclina hacia su objeto siempre en proporción al bien que ello contiene según el juicio del entendimiento. En Dios, *querer lo que se juzga óptimo* implica, por la naturaleza misma de Dios y de sus atributos, *querer lo óptimo*.

Ahora bien, este análisis es válido en la medida en que se refiere a *la naturaleza de Dios* y a las consecuencias de la misma respecto del objeto de toda elección divina. *Querer lo óptimo* (en toda situación en la que Dios elija algo) es una *consecuencia necesaria* de la noción del *Ens perfectissimum*. Ello se debe a que tal noción es claramente *contradictoria* cuando se le atribuye un predicado que implica un *error cognitivo* o una *mala voluntad*. Dios *no puede* dejarse llevar por el capricho o por un puro azar cuando elige algo.

Sin embargo, en sus últimos años, Leibniz privilegia, como se vio, la perspectiva de análisis centrada en la elección *efectiva* que Dios realiza. Tal perspectiva se conjuga con su estrategia argumental basada en la consideración *de re*. Para Leibniz, una elección de Dios es siempre contingente, dado que es hecha a partir de *razones inclinantes*. En este sentido,

⁶⁸⁹ Cf. *Ensayos de Teodicea*, III, § 319.

Dios *podría* elegir un mundo posible distinto al mundo óptimo, ya que para ello es *condición suficiente* que el mundo menos perfecto sea *posible* en sí mismo.

Aquí reaparece la necesidad de diferenciar los niveles de análisis *de dicto* y *de re*. En la interpretación que aquí propongo, Dios *no puede* querer lo menos perfecto con voluntad consecuente bajo una consideración *de dicto*, porque ello supondría querer lo menos perfecto *sabiendo que* es lo menos perfecto. Y esto conllevaría una contradicción en la esencia divina, ya que supondría una limitación en sus atributos. En cambio, sí es *posible* que lo menos perfecto sea elegido por Dios, con voluntad consecuente, bajo una consideración *de re*, dado que lo menos perfecto es una opción *posible* y no es *absolutamente necesario* que *este* mundo sea el óptimo.

Esta consideración *de re* es la vía argumental que Leibniz privilegia, en sus últimos años, para afirmar que Dios elige *libremente* y que la elección *efectiva* del mundo óptimo es *contingente*. Leibniz ya no parece invocar la *infinitud* del proceso de elección como razón de su carácter contingente, dado que ya no tematiza el carácter modal de la *proposición* “Dios elige lo mejor”. Por ello, es comprensible que ya no retome su distinción de las formulaciones *de dicto* / *de re*, formulada en las notas sobre Bayle. La lectura *de re* es ahora la única que importa a los fines de garantizar la libertad divina.

Así pues, la posición de Leibniz en los escritos aquí analizados puede reconstruirse del siguiente modo:

- I. Dios *puede* elegir lo menos perfecto considerado como un objeto *posible* en sí mismo, dado que Dios puede elegir todo aquello que es *en sí mismo* posible;
- II. Dios *no puede* elegir lo menos perfecto considerado *en tanto que* menos perfecto (en relación a la opción más perfecta), dado que ello implicaría una *imperfección (metafísica)* en Dios (ya que supondría una elección sin razón).

Esto implica que $\neg T$ es *posible* en la lectura *de re*, pero es *absolutamente imposible* en la lectura *de dicto*. En términos esquemáticos, el modalizador de *posibilidad* debe negarse cuando se predica sobre la proposición completa, pero debe afirmarse cuando se predica sobre una parte de la misma:

$(\neg T \text{ de dicto}): \neg \diamond (\exists y \text{ Dios elige } y \wedge \exists x (\neg x \text{ es } \acute{o}ptimo \wedge \text{ Dios elige } x))$

$(\neg T \text{ de re}): \exists y \text{ Dios elige } y \wedge \exists x (\neg x \text{ es } \acute{o}ptimo \wedge \diamond \text{ Dios elige } x)$

En esta reconstrucción analítica, $\neg T \text{ de re}$ es verdadera siempre que Dios elija algo, dado que es posible, para Dios, elegir aquello que es distinto al mundo óptimo bajo una consideración *de re*.

La *imposibilidad absoluta* de una elección divina de lo menos perfecto, bajo la consideración *de dicto*, no deja de tener implicancias de enorme importancia para la metafísica madura de Leibniz. Tales implicancias tienen que ver, sobre todo, con el *principio de lo mejor* y con sus consecuencias en relación a la naturaleza de la *libertad divina* y a la defensa leibniziana de la *justicia divina*. En tales implicancias juega un papel clave la significación de la *necesidad moral* que Leibniz atribuye a Dios.

8. El principio de lo mejor como principio onto-deóntico de la naturaleza divina

El *principio de lo mejor* tiene raíces tempranas en el pensamiento de Leibniz, y va sufriendo diversos avatares a medida que ese pensamiento se construye y se transforma. Hacia 1670-1671, por ejemplo, en la *Theoria motus abstracti*, Leibniz ya emplea el PRS como principio que permite explicar la composición de los conatos. Tal principio, señala, implica que la composición no se resuelve por una mera sustracción de las magnitudes de cada conato, sino por la obtención de un tercer conato que sigue una tercera dirección “más conveniente”. Este empleo del PRS permite, pues, la elección de un término medio entre opciones posibles, en el cual prevalece el equilibrio, la regularidad, el *medio* entre contrarios. Y Leibniz agrega también que este principio más elevado tiene importantes consecuencias en la “ciencia civil”.⁶⁹⁰ Aquí puede verse que el PRS del Leibniz de juventud prácticamente contiene y abarca lo que luego sería distinguido como el *principio de lo mejor*, y tiene aplicación tanto en el plano de la ciencia natural como en el de la jurisprudencia.

⁶⁹⁰ Cf. A VI, ii, 268.

Más tarde, en los escritos de la estancia en París, Leibniz formula un principio diferenciado del PRS, según el cual existe aquello que puede contener más esencia. Tal es, según dice, el principio de la *harmonia rerum*.⁶⁹¹ Este principio tiene un uso más claramente metafísico, ya que tiene la misión de explicar el paso a la existencia de una *series rerum* entre las infinitas series posibles. Sin embargo, es recién hacia fines de la década de 1670 que el *principio de lo mejor* comienza a tomar su forma y su identidad ulterior. Este proceso va de la mano del desarrollo de las bases de la dinámica leibniziana y, en especial, de la restauración de las *causas finales* en el terreno de la física.⁶⁹² Así puede verse en un pasaje de los *Sentimientos de Sócrates opuestos a los nuevos estoicos y epicúreos*, de 1678-1680, donde Leibniz dice:

“[...] yo creo que, si el mundo fuese el efecto de una inteligencia, todo sería hecho de la manera más perfecta que haya sido posible. Esto es por lo que yo creo que aquel que quiere dar razón de por qué las cosas se engendran o perecen, o subsisten, debería buscar aquello que sería conveniente a la perfección de cada cosa. Así, el hombre no tendría que considerar, en sí o en otra cosa, nada más que aquello que sería lo mejor y lo más perfecto.”
[A VI, iv, 1386]

Es condición suficiente que el mundo sea hecho por una inteligencia suprema para afirmar que ha sido hecho del mejor modo posible. Ello se debe a que, para el Leibniz de fines de los años setenta, una *mens perfectissima* sólo puede elegir lo más perfecto.

Desde comienzos de la década de 1680, Leibniz invoca también su *principio de la perfección*, según el cual aquello que es más perfecto (o posee mayor razón) es verdadero.⁶⁹³ Es importante notar que, en esta época, Leibniz considera a este principio como una consecuencia del “decreto general de Dios de producir las cosas más

⁶⁹¹ Cf. A VI, iii, 472.

⁶⁹² Cf. A VI, iv, 2231-2234, el *Diálogo entre Teófilo y Polidoro*.

⁶⁹³ Cf. A VI, iv, 1445.

perfectas”.⁶⁹⁴ Se postulan, de este modo, dos *principios* que explican conjuntamente “el origen del tránsito de la posibilidad a la existencia de las criaturas”: el *principio de la perfección* y aquel que afirma “*Deus vult perfectissimum*”, “primer principio acerca de las existencias”.⁶⁹⁵ Esta dupla de principios persiste en el pensamiento de Leibniz por lo menos hasta fines de la década de 1680, como puede verse en *De contingentia*. Sin embargo, en el *Discurso de metafísica*, el *principio de lo mejor* ya se encuentra formulado y consolidado en la filosofía leibniziana,⁶⁹⁶ y tiene una función que se despliega en tres ámbitos de aplicación:

1. en la metafísica (porque la obra de Dios es la más perfecta considerada en sí misma y también en las vías elegidas, que son los decretos o las hipótesis);⁶⁹⁷
2. en la física (porque los efectos de la naturaleza siguen las vías más fáciles y más determinadas, en lo cual se revela la sabiduría de Dios para la elección de las leyes de la naturaleza);⁶⁹⁸
3. en la moral (porque Dios obra del mejor modo también en sentido moral, tomando como fin principal la felicidad de los espíritus y realizándolo en la medida en que lo permite la armonía general).⁶⁹⁹

Desde la década de 1690, impulsado por el desarrollo de la dinámica, Leibniz tiende a priorizar el uso de este principio para el ámbito de la física, como fundamento de las leyes contingentes de la naturaleza, las cuales tienden siempre a lograr el mayor efecto por las vías más determinadas.⁷⁰⁰ De allí la denominación alternativa: *principio de la conveniencia*. Como sostiene en el *Tentamen anagogicum*, el principio general por el cual la naturaleza sigue las vías más determinadas es de carácter *arquitectónico*, lo cual implica que no posee una necesidad geométrica, sino que sigue “una necesidad de elección, de la cual lo contrario conlleva imperfección”. Y Leibniz compara esta necesidad con el lema que inspiraba su empleo jurídico de la noción de *necesidad moral*: “aquellas cosas que van

⁶⁹⁴ A VI, iv, 1446. Cf. también A VI, iv, 557, 2232.

⁶⁹⁵ A VI, iv, 1454.

⁶⁹⁶ Cf. G IV, 430, § 5.

⁶⁹⁷ Cf. *Discurso de metafísica*, §§ 1-3, 5.

⁶⁹⁸ Cf. *Discurso de metafísica*, §§ 19-22.

⁶⁹⁹ Cf. *Discurso de metafísica*, §§ 1-3, 5, 35-36.

⁷⁰⁰ Cf. por ejemplo G III, 419, carta a Coste de 1711.

contra las buenas costumbres, es necesario creer que nosotros no las podemos hacer”.⁷⁰¹ Este es el empleo del principio que más se encuentra en los escritos de los últimos años de su vida, como puede verse en los *Principios de la naturaleza y de la gracia*⁷⁰² y en la *Monadología*.⁷⁰³

Ahora bien, en los *Ensayos de Teodicea*, así como en el *Compendio* y en *Causa Dei*, el *principio de lo mejor* es invocado de otro modo, como *regla*, como precepto jurídico o deber moral. Así, en uno de los pasajes más fuertes de la argumentación leibniziana para justificar la permisión divina del mal, aparece como la “*regla de lo mejor*”:

“[...] en relación a Dios, nada es dudoso, nada podría ser opuesto a la *regla de lo mejor*, que no sufre ninguna excepción ni excusa. Y es en este sentido que Dios permite el pecado; porque él incumpliría [*manqueroit*] con aquello que se debe a sí mismo, con aquello que debe a su sabiduría, a su bondad, a su perfección, si no siguiera el gran resultado de todas sus tendencias al bien, y si no eligiera aquello que es absolutamente lo mejor, no obstante el mal de culpa que se encuentre implicado en ello por la necesidad de las verdades eternas. De donde es necesario concluir que Dios quiere todo el bien en sí *antecedentemente*, que él quiere lo mejor *consecuentemente* como un *fin*, que él quiere lo indiferente y el mal físico algunas veces como un *medio*; pero que él no quiere más que permitir el mal moral a título de *sine qua non* o de necesidad hipotética, que lo vincula con lo mejor. Es por esto que la *voluntad consecuyente* de Dios, que tiene al pecado por objeto, no es más que *permissiva*. [G VI, 118 § 25]⁷⁰⁴

⁷⁰¹ Cf. G VII, 278.

⁷⁰² Cf. G VI, 603, § 11, “*principio de la conveniencia*, es decir, de la elección de la sabiduría”.

⁷⁰³ Cf. G VI, 614, §46: “las verdades contingents cuyo principio es la *conveniencia* o la elección de lo *mejor*”; 616, § 54.

⁷⁰⁴ En el mismo sentido es invocado el “principio de conveniencia” en el parágrafo 36 de *Causa Dei*, cf. G VI, 444.

Asimismo, en la octava objeción del *Compendio*, como se vio, Leibniz sostiene que la voluntad divina tiene como regla “el principio de lo mejor”.⁷⁰⁵ Allí sostiene también, en relación a la necesidad con la cual Dios elige lo mejor:

“Esta necesidad se llama moral porque, para el sabio, necesario y debido son cosas equivalentes; y cuando esa necesidad tiene siempre efecto, como verdaderamente lo tiene en el sabio perfecto, es decir en Dios, podemos decir que es una necesidad feliz. Cuanto más se aproximan a ella las criaturas, más se aproximan a la felicidad perfecta.” [de Olaso 529 / G VI, 386]

Es importante destacar la *equivalencia* que Leibniz aquí establece, para el sabio, entre *lo necesario* y *lo debido*. ¿Cuál es el verdadero estatuto de esta regla jurídico-moral de lo mejor en Dios? ¿Es una *verdad* acerca de la naturaleza divina o es un *deber* de Dios? Como *principio*, parece aunar ambas dimensiones: la de una ley ontológica y la de una ley moral.

La diferencia es vital: se trata de saber si el *principio de lo mejor* es una regla que Dios está obligado *moralmente* a cumplir o si se trata, más bien, de una ley *metafísica* que rige su modo de obrar sin que medie una deliberación relativa a su acatamiento.

En su análisis de la carta a Coste de diciembre de 1707, Anfray señala que la conexión entre una elección y sus requisitos debe satisfacer las exigencias del *principio de razón suficiente*, por lo cual debe presuponer el *principio de lo mejor*, que para él establece que toda sustancia actúa siempre en aras de lo mejor.⁷⁰⁶ Este principio, según Anfray, posee un doble alcance: en un primer nivel, hace depender las leyes del movimiento de los cuerpos respecto de la ley psicológica fundamental; en un segundo nivel, caracteriza al principio de la elección divina de lo mejor y, en este sentido, constituye el *primer decreto*. Anfray reconoce que es difícil concebir de qué modo podría este principio ser contingente en Dios, dado que se trata de un ser esencialmente bueno. La interpretación que este autor

⁷⁰⁵ Cf. G VI, 386.

⁷⁰⁶ Cf. Anfray 2011, p. 75.

privilegia consiste en reconocer el carácter *indemostrable* de los actos libres de Dios, en virtud del carácter infinito de su deliberación. Ello conduce a adoptar la sugerencia de Nicholas Rescher, consistente en disociar, en Dios, la *perfección metafísica* respecto de la *perfección moral*.⁷⁰⁷

La argumentación de Anfray infiere la contingencia del *principio de lo mejor* a partir de la contingencia de los *actos efectivos* de elección de Dios, en un sentido similar a como Leibniz privilegia el análisis de la elección divina efectiva bajo la consideración *de re*.

Por otro lado, Poser considera al *principio de lo mejor* como una especificación del PRS. Según Poser, la argumentación general de los *Ensayos de Teodicea* se basa en una distinción entre tres niveles de análisis, que responden a los diferentes tipos de *mal* tanto como a los diferentes tipos de *necesidad*: el nivel metafísico, el nivel físico y el nivel moral. Esto permite diferenciar tres *reinos*: el *reino de las ideas*, el *reino de la naturaleza* (o de los fenómenos) y el *reino de la libertad* (o de las acciones).⁷⁰⁸ El PRS vale, ciertamente, para todas las modificaciones de las sustancias en general, sean fenómenos físicos o acciones libres. Sin embargo, el principio específico que rige en el *reino de la libertad* (tanto humana como divina) es el *principio de lo mejor*. Tal principio tiene una significación que va en dos direcciones por igual: por un lado, es el principio moral fundamental para entender aquello que es obligatorio para las acciones humanas tanto como para las divinas, como ya lo muestra la modalidad de la *necesidad moral*; por otro lado, concierne tanto a las acciones como a sus resultados y a los estados de cosas en general. Por ello, los criterios especificados por Leibniz muestran una dualidad, en la medida en que lo óptimo debe consistir en un máximo de *realidad* concebida como riqueza o cantidad de ser, pero también, en un máximo de *perfección* y *orden* concebidos como valor positivo. Ambas dimensiones se conjugan en la realización de la más perfecta armonía.⁷⁰⁹

Es importante señalar, sin embargo, que Poser interpreta la *necesidad moral* como una modalidad esencialmente *deóntica*, siguiendo la acepción aquí distinguida como

⁷⁰⁷ Cf. Anfray 2011, pp. 76-77.

⁷⁰⁸ Cf. Poser 2011, pp. 19-22.

⁷⁰⁹ Cf. Poser 2011, p. 23.

jurídica. Leibniz parece emplear muchas veces esta acepción de la noción, diferenciando lo *moralmente necesario* o *debido* respecto de lo *moralmente posible* o *permitido*. En tal sentido, para Poser, el *principio de lo mejor* se asimila, en su significación deóntica, con la necesidad moral.

La lectura de Poser arroja luz sobre un interrogante importante, a saber: ¿cuál sería el fundamento, la *razón*, del *principio de lo mejor*? En la interpretación que intento formular, Leibniz mismo da la respuesta a esta pregunta: la razón es que Dios es un espíritu, un ser que posee un *intelecto*, y un intelecto carente de toda *limitación*. Por ello, como el propio Leibniz decía a comienzos de la década de 1680, los posibles no poseen un *conatus* que les permita *existentificarse* por sí mismos, sino que su *exigencia de existencia* es asumida y dirimida por la *voluntad* de Dios. En tal sentido, el fundamento que explica por qué es lo óptimo (entre todos los posibles) lo que pasa a la existencia... es que la voluntad quiere lo que el intelecto juzga mejor, y en Dios, ello equivale a querer lo que es lo mejor. Por ello, el *principio de lo mejor* parece constituir una especificación del PRS, en la medida en que la única *razón suficiente* para explicar la elección de un espíritu supremo es que, en cuanto ser racional, no puede ser *indiferente* al bien, sino que ha de querer lo mejor. El fundamento de tal principio se halla, pues, en la naturaleza divina, tanto como en la esencia del *querer*.

En consecuencia, el *principio de lo mejor* puede ser interpretado como una *verdad*, que posee su fundamento en la naturaleza de Dios. Esta verdad coincide con la significación *de dicto* de la tesis *T*, según la cual Dios elige siempre aquello que es lo más conveniente *en tanto que* es lo más conveniente. Y la modalidad de esta verdad es, para el Leibniz de las notas sobre Bayle, la *necesidad absoluta*.

Sin embargo, en el Leibniz de los *Ensayos de Teodicea*, el *principio de lo mejor* parece tener una dimensión *deóntica*: es la más alta obligación, cuyo incumplimiento sería más grave que todo el pecado de las criaturas. Esto es problemático, porque la idea de *obligatio*, en Dios, no parece tener un sentido distinto al de actuar como más conviene a su perfección, o bien como quiere siempre (con *voluntad consecuente*).

Leibniz emplea habitualmente una lectura *de re*, también, para su *principio de lo mejor*: se trata de un principio cuyo contrario no es *imposible*, sino que es *imperfecto*. Pero tal *imperfección* recae sobre la opción alternativa de elección, y no sobre el principio mismo.⁷¹⁰ Esto permite conciliar la doble significación (deóntica y metafísica) que el mismo parece tener. Dios *puede*, en sentido *de re*, elegir algo distinto a lo más perfecto, incluso con voluntad consecuente. Es *posible*, para él, crear algo imperfecto. Sin embargo, Dios carecería de *razón* para elegirlo. Y si Dios actuara sin razón, él mismo sería imperfecto. En este sentido, puede sostenerse que de la propia *sabiduría* de Dios se sigue una *restricción* sobre el alcance de su *voluntad*. Ello se debe a que la voluntad divina *puede* querer aquello que es lo menos perfecto, en tanto es *posible* en sí mismo, pero ya *no puede* quererlo “todo considerado”, esto es, como objeto de la voluntad de un espíritu máximamente perfecto que obra en pos de su gloria. Una elección semejante no sería un digno reflejo de la perfección del creador, por lo cual no lo haría merecedor de alabanza.

A esta restricción que el entendimiento de Dios impone sobre aquello que su voluntad *puede*... Leibniz la caracteriza como un *deber*, que Dios ciertamente *se debe a sí mismo*, en tanto el perjuicio que implicaría su incumplimiento sería para él, para *su* perfección. En efecto, la noción del *deber* o de *lo obligatorio*, en Leibniz, se formula para abarcar el bien de los otros o el *bien general*, dado que cada espíritu busca naturalmente su propio bien. Por ello, la única razón que podría legitimar la búsqueda del bien común es su utilidad para el propio individuo. Y esto vale también para Dios. En Dios, la sabiduría prescribe buscar el máximo bien posible de todas las criaturas en la medida en que ello refleja la propia perfección de Dios. En este sentido, la *gloria de Dios* sigue siendo, para Leibniz, la medida de todo derecho y de todo *deber*.

Sin embargo, la restricción es prácticamente innecesaria: sólo se restringe aquello que la voluntad consecuente de Dios, por sí misma, nunca elegirá. La extensión de lo *moralmente imposible* es, en este sentido, idéntica a la de aquello que Dios *no quiere* (con voluntad consecuente). En el sabio perfecto, el *deber* y el *querer* terminan coincidiendo. La única diferencia reside en que Dios sólo quiere con *voluntad permisiva* la realización de una parte de aquello que *debe*, a saber, el mal moral. En este sentido sí puede decirse que el

⁷¹⁰ Cf. G VII, 271-272, 278-279; G VI, 441, § 21.

principio de lo mejor tiene una función irrecusablemente *deóntica*: manda al propio Dios realizar lo óptimo, incluso en aquellas partes que Dios quisiera dejar de realizar, pero que constituyen un “*sine qua non*” para la existencia de la más perfecta armonía.⁷¹¹

En consecuencia, puede caracterizarse al *principio de lo mejor* leibniziano como un *principio onto-deóntico*. En tanto posee su fundamento en la esencia divina y en la naturaleza de la voluntad, se trata de un principio *ontológico*, una *ley metafísica* de la naturaleza divina. Se trata, pues, de una verdad acerca de la naturaleza divina, que se sigue de sus atributos. En este nivel de análisis, el principio debe interpretarse como una verdad *absolutamente necesaria*, en la medida en que lo contrario al mismo conllevaría una *imperfección metafísica* en Dios mismo. Al mismo tiempo, en la medida en que Dios *podría* elegir lo menos perfecto con *posibilidad de re*, el principio adquiere una dimensión *deóntica*, restringiendo el alcance de la voluntad divina solamente a aquello que satisface la condición de ser lo óptimo. Al consagrar la maximización del bien como única *razón suficiente* del querer, tal principio *obliga* a Dios a *permitir* el mal que integra el mundo óptimo y le *prohíbe* la elección de lo menos perfecto.

De acuerdo a este análisis, el *principio de lo mejor* leibniziano sería el lugar teórico en el que confluyen, bajo un signo *intelectualista*, los niveles *ontológico* y *deóntico*. Aquello que una voluntad perfectamente esclarecida *quiere* de modo *prevaleciente* se identifica con lo que ella *debe* elegir. En el Dios leibniziano, pues, no hay conflicto, sino más bien coincidencia, entre el *deber*, el *querer* y el *placer*.

9. La necesidad moral y la suprema libertad: end of the story...

El análisis aquí propuesto arroja cierta luz en relación a la difícil tarea de reconstruir la significación de la *necesidad moral* que Leibniz invoca en sus últimos años.

Como se vio, Leibniz emplea este concepto de *necesidad moral* no sólo en su acepción jurídica (como sinónimo o como *definiens* del término “*obligatio*”), sino también para cualificar la relación entre las inclinaciones y la elección en general, en todos los

⁷¹¹ Cf. *Ensayos de Teodicea*, I, § 24.

espíritus. Ella constituye, a sus ojos, el término medio entre la *necesidad absoluta* y la *indiferencia de equilibrio*. Pues bien, si el *principio de lo mejor* tiene su fundamento en la esencia divina, ello se debe a que se apoya también en la naturaleza misma de la *voluntad*. Para el Leibniz de madurez, la tendencia hacia el bien y hacia lo óptimo sigue siendo un rasgo esencial o definatorio del *querer*. Toda voluntad, dice Leibniz, tiene por objeto el bien, al menos el aparente, y la *bondad* (“el apetito de lo bueno”) es la *perfección* de la voluntad.⁷¹² Esta tendencia al bien se basa en el juicio del entendimiento. Este principio intelectualista de subordinación de la voluntad al entendimiento constituye un fundamento necesario del principio en cuestión: Dios quiere lo mejor porque quiere *en razón de lo mejor*.

Si la *necesidad moral* es, para Leibniz, una modalidad que cualifica específicamente el modo en que se sigue una elección *en general* (como era en los teóricos jesuitas que adoptaron la noción), entonces se debe reconocer que esa necesidad se apoya en una verdad *esencial (ontológica)*, fundada en la naturaleza de la voluntad: la necesaria dependencia del *querer* respecto de la consideración intelectual sobre lo óptimo. De esta verdad hereda, cabe inferir, una significación *alética*, de orden *ontológico*.

Leibniz dice que la necesidad moral es la que hace “que todo espíritu siga la inclinación más grande”.⁷¹³ En este sentido, toda elección, humana o divina, es *moralmente necesaria*, lo que no significa que sea *moralmente correcta* u *obligatoria*, sino que es la consecuencia de la necesaria tendencia de toda voluntad hacia aquello que es juzgado como óptimo por el entendimiento. Ello significa que la elección se sigue a partir de la totalidad de las condiciones antecedentes, tomadas en conjunción con la ley que rige a la voluntad (la subordinación del *querer* al juicio intelectual), con una necesidad que el mismo Leibniz caracterizaría en términos de *necessitas consequentiae*. Sólo Dios, en tanto mente suprema, podría predecir una elección a partir de sus circunstancias. Pero ello se debe, justamente, a que hay una ley que rige el querer: la ley de la *inclinación prevaleciente*. Así como la ley de gravedad, según Leibniz, hace que sea *físicamente* necesario que una piedra caiga, así también la ley que rige el querer hace que sea *moralmente* necesaria la elección de salir, allí

⁷¹² Cf. *Causa Dei*, § 18. También, cf. *Ensayos de Teodicea*, § 194.

⁷¹³ G VII, 389. Cf. también G III, 402.

donde todas las circunstancias tomadas conjuntamente hacen que salir parezca la mejor opción. De lo contrario, habría que reconocer una *indiferencia absoluta*, dado que el agente podría no elegir lo que le parezca mejor (en el caso en que la deliberación no haya sido diferida por otros pensamientos).⁷¹⁴

El quinto escrito a Clarke, tal vez el último documento importante para la comprensión del pensamiento modal del Leibniz maduro, parece ratificar esta visión:

“En cuanto a la necesidad moral, ella no deroga la libertad. Porque cuando el sabio, y sobre todo Dios (el sabio soberano), elige lo mejor, no es menos libre; al contrario, esta es *la más perfecta libertad*, la de no ser impedido de hacer lo mejor. Y cuando otro elige según el bien más aparente, y el más inclinante, imita en esto la libertad del sabio en proporción a su disposición; y sin esto, la elección sería un ciego azar.” [G VII, 390]

De acuerdo a esta interpretación, la expresión “necesidad moral” empleada por el Leibniz de madurez parece designar una *modalidad mixta*, o más bien, parece designar dos nociones modales distintas: una *modalidad deóntica*, que caracteriza la noción general de *lo obligatorio*, y una *modalidad alética*, que establece la *conexión infalible* entre las condiciones y circunstancias que dan lugar a una cierta *inclinación prevaleciente* y la elección que sigue tal inclinación. En este último sentido, es una modalidad que explica *cómo y por qué* se realiza una elección. Cabe notar que esta *necesidad moral* no se confunde con la *necesidad metafísica*, pero nace de ella, en tanto surge de la naturaleza del *querer*. La proposición “Dios elige lo mejor”, que expresa el *principio de lo mejor*, es una verdad esencial sobre Dios. Cuando Dios elige, elige lo mejor *necesitado moralmente*, porque elige a partir de *razones inclinantes*. Pero la ley que explica la *necesidad absoluta* de aquel principio y la *necesidad moral* de la elección efectiva es la misma. La concepción *intelectualista* de la *voluntad*, a través de los importantes ajustes que va sufriendo, es un

⁷¹⁴ Esta temática referida a la reconstrucción del significado de la *necesidad moral*, en el Leibniz de madurez, merece una indagación más profunda. Aquí sólo expongo la idea básica que he podido elaborar al respecto.

componente neurálgico y directriz en la metafísica y en la orientación general de la filosofía leibniziana, desde los días de la biblioteca paterna hasta los últimos días en Hanover.

Con esta visión se enlaza la noción leibniziana de *la más perfecta libertad*. Leibniz la reitera en el *Compendio*, cuando refuta la premisa que pretende recusar la libertad de quien sólo puede elegir lo mejor:

“Negamos la mayor de este argumento: la verdadera y más perfecta libertad consiste más bien en que uno pueda emplear lo mejor posible su libre arbitrio y ejercer siempre ese poder sin ser apartado de él ni por la fuerza externa ni por las pasiones internas, la primera de las cuales constituye la esclavitud de los cuerpos, y las otras, de las almas. Nada es menos servil y más conveniente al grado más alto de la libertad que ser siempre conducido al bien y siempre según su propia inclinación, sin coacción alguna ni disgusto.” [de Olaso 528 / G VI, 385]

Puede notarse la persistencia de una visión general muy similar a la concepción de la libertad sustentada en la década de 1670, según la cual “la más perfecta libertad” consiste en *ser conducido a (elegir) lo mejor* por la razón. Hay, sin embargo, una importante diferencia, y es que esta libertad ya no es compatible con la *necesidad absoluta* implicada en la *necessitas eligendi optimum* de aquellos años.

La noción leibniziana de *libertad*, en su madurez, es la que surge de la inclusión de la *contingencia* como tercer requisito, en conjunción con la *espontaneidad* y la *racionalidad*. Tal concepción surge ya en los escritos de 1680-1684, y aparece consagrada en los *Ensayos de Teodicea*.⁷¹⁵ Esta libertad es compatible con una *necesidad moral*, por la cual la voluntad es siempre *inclinada* hacia el mayor bien aparente. Ahora bien, dicha libertad presupone también, como se vio, la *necesidad absoluta* del principio de subordinación del *querer* al juicio del entendimiento sobre lo óptimo. Sin este principio, una elección sería “un ciego azar” carente de razón, una quimera inconcebible.

⁷¹⁵ Cf. A VI, iv, 1452; G VI, 288 y ss.

La *más perfecta libertad* leibniziana, por tanto, tiene que coincidir con el “no ser impedido de hacer lo mejor”, ya que una libertad de elegir lo que parece peor carece de sentido para Leibniz. Que esta sea la libertad con la cual Dios crea el mundo resulta vital para garantizar su justicia, exculpándolo de toda responsabilidad moral por el pecado.

Lo que no deja de resultar paradójico, en el final de esta historia, es que la elección *efectiva* de lo mejor por parte de Dios sea siempre *libre* o *moralmente necesaria*, mientras que el *principio de lo mejor*, que expresa la versión *de dicto* de la tesis *T*, sea una verdad *absolutamente necesaria*. De acuerdo con esto, Dios *no puede* elegir lo menos perfecto, desde la perspectiva de su propia naturaleza (ya que conllevaría *imperfección*), pero *sí puede* desde la perspectiva del *objeto* y de la elección (ya que lo menos perfecto es *posible de re*).

Esta ambigüedad, que resulta en el análisis leibniziano del estatuto modal de la tesis de la elección divina de lo óptimo, es la consecuencia de un doble compromiso del propio Leibniz: un compromiso con la *libertad divina* y con la *absoluta perfección* de Dios, una perfección diseñada con una arquitectura *intelectualista* (a los fines de resguardar la preciada *justicia* del autor de un mundo plagado de inequidades). La vía que permitió a Leibniz operar esta difícil maniobra fue la consagración de la interpretación *de re* como único análisis legítimo del problema modal en torno a *T*. En tal estrategia, el foco del análisis modal es desplazado hacia el polo del *objeto* de la elección. Es la *posibilidad* del *objeto* no elegido, la pluralidad de opciones posibles, el elemento sobre el cual reposa toda la justificación de la *libertad* de Dios y de la *contingencia* de su elección de lo óptimo:

“§20. La *naturaleza* de la voluntad requiere la *libertad*, que consiste en que la acción voluntaria sea espontánea y deliberada y que por lo tanto excluya la necesidad, que suprime la deliberación.

§21. Excluye la *necesidad metafísica* cuyo opuesto es imposible e implica contradicción; pero no la *necesidad moral* cuyo opuesto es lo inconveniente. Pues aunque Dios no puede errar al elegir y por lo tanto elige lo más conveniente, esto sin embargo no se opone en absoluto a su libertad y más bien la hace perfectísima. Se opondría si sólo hubiese

un único objeto posible de la voluntad, esto es si las cosas sólo tuvieran un único aspecto posible, en cuyo caso cesaría la elección y no se podría elogiar la sabiduría y bondad del que actúa.” [de Olaso 535 / G VI, 441]

Consideraciones finales: la última palabra de Leibniz sobre la elección divina de lo óptimo

En sus escritos del último decenio de su vida, Leibniz recurre a la noción de *necesidad moral* para cualificar la elección divina de lo mejor. Se trata de una noción tomada del análisis de la voluntad y la libertad propuesto por autores escolásticos jesuitas de los siglos XVI y XVII, tanto como del uso jurídico de la expresión realizado por autores del siglo XVII. El análisis de los escritos leibnizianos del período aquí abordado permite concluir que este instrumento conceptual no implicó un aporte novedoso, ni mucho menos un cambio de estrategia argumental, en relación a la *posición dominante* que Leibniz había adoptado ya en la década de 1690 y en el primer lustro del siglo XVIII.

Lo que sí puede notarse, entre 1707 y 1716, es que el análisis modal de Leibniz se centra en la elección *efectiva* de lo óptimo realizada por Dios, o del modo en que su voluntad es determinada a elegir la opción óptima en tal elección. Ello implica la consideración del valor relativo con el cual cada opción exige la existencia ante Dios, y del proceso de competencia entre esos posibles mutuamente imposibles, que termina produciendo una *inclinación prevaleciente*. Desde esta perspectiva, Leibniz puede aplicar legítimamente su estrategia de justificación de la contingencia de *T* bajo la interpretación *de re*: dado que hay otras opciones *posibles* en sí mismas, Dios no es *necesitado metafísicamente*, sino que es *inclinado* por el mayor bien relativo. En este sentido, Dios *podía* haber elegido aquello que no es lo óptimo (considerado como algo *posible* por sí mismo). Esta es, en definitiva, la última palabra de Leibniz en torno al problema modal de la elección divina de lo óptimo.

Esta posición se complementa, ahora, con otras distinciones de procedencia escolástica, a saber: *voluntad antecedente* / *voluntad consecuente*, *voluntad productiva* / *voluntad permisiva*. Así, Dios quiere todo bien con *voluntad antecedente*, pero quiere lo

óptimo con *voluntad consecuente*. A su vez, esta última voluntad es *productiva* sólo en relación a todo el bien *metafísico* (el grado de realidad que hay en las criaturas), pero es *permissiva* respecto del mal moral que estas realizan.

Lo que ha desaparecido ya del análisis leibniziano, desde las notas sobre Bayle de 1706, es la problemática referida a la *proposición* “Dios elige lo mejor” y a su carácter modal. Lo que interesa a Leibniz, hacia el final de sus días, es el análisis modal de *la elección efectiva del mundo óptimo* realizada por Dios. La preocupación por la modalidad de *T* en su versión *de dicto* ya no se encuentra en sus escritos. En este sentido, el problema modal en torno a *T*, formulado en los albores de la década de 1680, ha dejado de ser un *problema* para Leibniz.

Sin embargo, la tesis de la elección divina de lo óptimo, en la significación *general* que poseía en los escritos leibnizianos de la década de 1670, sigue presente en la metafísica del Leibniz maduro, y tiene una importancia vital en la argumentación de la Teodicea. Ello puede verse, por ejemplo, en el argumento destinado a establecer la tesis de la elección del mejor mundo posible, en los párrafos 7 y 8 de la *Primera parte* de los *Ensayos de Teodicea*. Allí, Leibniz sostiene que un ser provisto de una sabiduría y de una bondad igualmente ilimitadas “no ha podido dejar de elegir lo mejor”. Si bien tal elección no es *necesitada* (con *necesidad metafísica*), lo que está implícito en la inferencia propuesta es que un ser que posee las perfecciones de Dios *no podría* elegir sino aquello que es óptimo en *cualquier* situación de elección.

Es importante notar que, en la época de los *Ensayos de Teodicea*, la *voluntad* de Dios ha cobrado una importancia mucho mayor a la que tenía en los escritos leibnizianos de la primera mitad de la década de 1670. Que Dios elija lo mejor ya no es un mero resultado de su *sabiduría*, sino que ahora es consecuencia de la *conjunción* entre *sabiduría* y *bondad*, esto es, entre *entendimiento* y *voluntad*.

Leibniz deja en claro, en otros pasajes, que la *condición necesaria* para que Dios eligiese alguna vez lo menos perfecto, todo considerado, sería que Dios mismo fuese *imperfecto*. Ello se debe a que un ser omnisciente *no puede* (metafísicamente hablando) dejar de conocer qué es lo mejor, y su voluntad *no puede* querer (también, en términos

metafísicos) sino aquello que su entendimiento juzga óptimo. Esto conduce a reconocer que la proposición “Dios elige lo mejor”, en su significación *de dicto*, debe considerarse como una verdad esencial fundada en la naturaleza de Dios. Esta verdad parece ser *absolutamente necesaria*, dado que su negación implica una contradicción demostrable: la de afirmar una *imperfección metafísica* en Dios. En términos esquemáticos, la posición leibniziana de madurez puede representarse del siguiente modo:

T de dicto: $\Box a (\exists y \text{ Dios elige } y \rightarrow \forall x (x \text{ es } \acute{o}ptimo \leftrightarrow \text{Dios elige } x))$

$\neg T \text{ de dicto}$: $\neg \Diamond (\exists y \text{ Dios elige } y \wedge \exists x (\neg x \text{ es } \acute{o}ptimo \wedge \text{Dios elige } x))$

De acuerdo a la interpretación aquí propuesta, esta verdad acerca de Dios parece tener su última resonancia en el *principio de lo mejor*. Desde la década de 1690, tal principio es empleado por Leibniz principalmente en el ámbito físico, como fundamento de las leyes naturales. Sin embargo, en los escritos reunidos en los *Ensayos de Teodicea*, tal principio adquiere también una dimensión *deóntica*, en la medida en que instaure una suerte de *deber* para el propio Dios: el deber de actuar conforme a su sabiduría y a su bondad (en la creación del mundo). De acuerdo al análisis aquí presentado, tal principio puede erigirse como *deber* solamente en la medida en que constituye una *verdad* acerca de la naturaleza divina, una verdad *ontológica*. Esa verdad *absolutamente necesaria* se funda en la esencia del *querer*, en la naturaleza de la *voluntad*, cuya *ley* esencial es seguir el juicio intelectual sobre lo mejor.

Esta ley constituye el fundamento implícito, *alético*, de la *necesidad moral* que Leibniz atribuye a la elección divina de lo óptimo y a toda elección de un espíritu. El Leibniz de madurez emplea recurrentemente esta modalidad en su acepción jurídica, para aludir a la *obligatoriedad* de un acto. Sin embargo, en numerosos pasajes, estar *necesitado moralmente* significa, para Leibniz, ser conducido al mayor bien aparente en toda elección, bajo el imperio de la ley que impone seguir la *inclinación prevaleciente*. Sin esta ley, no habría ninguna *necesidad* en la elección, y esta sería un puro azar.

Así, la necesidad moral leibniziana nos recuerda que Dios siempre elige *libremente* lo mejor. La *libertad* de Dios reposa en la *contingencia* de aquello que elige, en la *posibilidad* de las cosas que no elige. Pero esa libertad es *la más perfecta*, justamente,

porque nace de una condición ontológica que vuelve *absolutamente imposible* toda elección de lo menos perfecto *en tanto que* menos perfecto. En tal condición se encuentran, conjugados, la raíz de la *justicia de Dios* y el fundamento de la *certeza* que podemos albergar en torno a la bondad irrecusable de todos sus actos.

Conclusiones

En el final de este recorrido, conviene ordenar las conclusiones más relevantes de acuerdo a tres niveles de análisis: a) un *nivel sistemático*, centrado en el abordaje teórico-conceptual del problema en el marco de la filosofía leibniziana; b) un *nivel histórico*, referido a la evolución de la posición de Leibniz en torno al problema, y c) un *nivel crítico-interpretativo*, que intentará reconstruir la visión general sobre la importancia que tiene el problema abordado en la filosofía leibniziana, esclareciendo (tanto como sea posible) las relaciones lógicas que puedan establecerse entre el valor modal de la tesis y otros elementos de esa filosofía.

a- Nivel de análisis sistemático

La investigación aquí presentada permite concluir que el análisis leibniziano en torno al carácter modal de la tesis de la elección divina de lo óptimo está atravesado por una persistente ambigüedad, que el propio Leibniz reconoce y trata de explicitar al menos en una ocasión: en las notas sobre Bayle de 1706. Esa ambigüedad tiene que ver con dos aspectos del problema: en primer lugar, con la significación misma de la proposición sujeta a modalización, que puede ser interpretada de dos modos distintos; en segundo lugar, con *aquello* que está sujeto a modalización, que en ocasiones es una *proposición* (una *verdad*) y otras veces es la *elección* misma que Dios realiza.

En relación al primer aspecto, cuando Leibniz se pregunta por la necesidad o la contingencia de la proposición “Dios elige lo mejor”, su análisis oscila entre dos interpretaciones distintas de la pregunta, según las cuales la modalidad se atribuye alternativamente i) a la *elección divina de la opción óptima* (en cualquier situación de elección en la que Dios elija), o bien ii) a la elección divina de *este objeto* determinado que ha sido elegido, y que ciertamente es la opción óptima (*este mundo posible*). Esta distinción es presentada, en las notas sobre Bayle, como equivalente a la distinción escolástica tradicional entre aserciones modales *in sensu composito* (*de dicto*) y aserciones *in sensu diviso* (*de re*). Ello se debe a que la expresión “lo mejor”, en la proposición, es tratada por Leibniz como una suerte de deíctico o designador directo para la lectura *de re*. En tal sentido, lo que está en juego bajo la primera interpretación es la modalidad de una

proposición que afirma que Dios elige aquello que cae bajo la descripción de ser lo mejor (en toda elección en la que elige), mientras que la segunda interpretación refiere más bien al modo en que Dios es conducido a elegir *este* mundo. Leibniz formula esta versión *de re* de la tesis siguiendo el modo adverbial tradicional: “Dios elige necesariamente lo mejor”.

De acuerdo con esto, la significación de la tesis bajo la versión *de re* coincide con la modalización de *la elección* realizada por Dios, es decir, con el análisis del modo en que Dios es determinado a elegir el mundo óptimo. En efecto, la proposición “Dios elige necesariamente lo mejor” sólo podría ser verdadera, para Leibniz, si Dios se encontrara *necesitado* a elegir *este* mundo en el acto efectivo de la elección. Asimismo, en varios escritos en los que analiza el *argumento básico*, Leibniz parece reservar la significación *de dicto* para la *proposición* que afirma que Dios elige siempre lo mejor. Esta proposición preserva una significación *general* (referida a cualquier elección divina), y es diferenciada por Leibniz respecto de la elección efectiva, como si se tratase de un *principio*, una *verdad* que opera como fundamento en la explicación del paso de lo posible a la existencia. Ya en sus escritos de 1680-1684, Leibniz parece asignar a la proposición “Dios elige lo mejor” este estatuto de un principio de las existencias, junto al *principio de la perfección*.

Lamentablemente, Leibniz no es tan cuidadoso como esperaríamos, a la hora de diferenciar cuándo su abordaje tematiza la elección efectiva o la proposición general, o bien a la hora de distinguir los dos sentidos posibles de la proposición en cuestión. En consecuencia, el análisis modal de Leibniz en torno a la tesis de la elección divina de lo óptimo termina abarcando dos problemas distintos:

- I. un primer problema, de carácter más general, se refiere a la modalidad que debe atribuirse a una *verdad* acerca de Dios, o acerca de aquello que la voluntad divina elegiría en *toda* elección en la que Dios eligiera, problema que corresponde al análisis del estatuto modal de la proposición “Dios elige lo mejor” en su significación *de dicto*;
- II. un segundo problema, más específico, se refiere a la modalidad que debe atribuirse a *la elección efectiva* de un *objeto* determinado (el mundo óptimo) por parte de Dios, o también, al modo en que su voluntad es conducida a realizar dicha elección (*necesariamente* o *libremente*), problema que

corresponde más bien al análisis del valor de verdad de la tesis *T* en la formulación leibniziana *de re*, “Dios elige necesariamente lo mejor”.

Responder a la pregunta por el estatuto modal de la tesis leibniziana de la elección divina de lo óptimo exige, pues, diferenciar estos dos problemas. Ello se debe a que, en cada uno de ellos, se pone en juego algo diferente. En el primer problema, lo que está en juego es la *posibilidad* de una elección divina de lo menos perfecto *en tanto que* es lo menos perfecto. En otras palabras, lo que corresponde determinar es si la proposición “Dios elige lo menos perfecto” (en alguna situación de elección) es *posible*. Por el contrario, lo que está en juego en el segundo problema es la *posibilidad* de una elección divina de un mundo posible distinto a *este* mundo, que ciertamente es el más perfecto, pero lo es de modo *contingente*. En este caso, corresponde esclarecer si Dios *podía* elegir un mundo diferente al actual.

Una conclusión importante es que Leibniz (ya desde 1680-1684 pero sobre todo desde el *De contingentia*) privilegia el segundo problema como la cuestión fundamental a resolver, a los fines de garantizar lo verdaderamente importante en el análisis modal de la elección divina de lo óptimo: la *libertad divina*.

En efecto, la principal estrategia argumental que Leibniz formula de manera persistente, para justificar el carácter *no metafísicamente necesario* de la elección divina de lo óptimo, es lo que aquí se ha denominado como la estrategia de las *razones inclinantes*. Tal estrategia se apoya en la distinción escolástica entre *razones inclinantes* y *razones necesitantes*. Para Dios, ningún bien finito podría ser *necesitante*, dado que ningún bien limitado se compara con su propia perfección ilimitada. Sin embargo, en Leibniz, esta distinción es resignificada de tal modo que una razón sólo podría ser *necesitante* para la voluntad de Dios si su *objeto* mismo fuese *absolutamente necesario*, esto es, si no hubiese ninguna otra opción *posible*. En tal sentido, la estrategia argumental pasa por sostener que, mientras haya una pluralidad de opciones posibles con diverso grado de perfección, la voluntad divina no será *necesitada* a elegir la opción más perfecta. Ello se debe a que queda resguardada la *posibilidad contrafáctica* de una elección distinta: Dios *podía* haber elegido otra opción, solamente porque había otra opción *posible*. De esto se sigue que la elección efectiva de lo óptimo por parte de Dios no es *absolutamente necesaria*.

De acuerdo a esta estrategia, Leibniz aceptaría la *posibilidad* de lo contrario a la proposición *T de re*. Tal posibilidad puede reconstruirse del siguiente modo:

$$\neg T (de re): \exists y \text{ Dios elige } y \wedge \exists x (\neg x \text{ es } \acute{o}ptimo \wedge \diamond \text{ Dios elige } x)$$

En las notas sobre Bayle de 1706 y en otros escritos precedentes (como el *De contingentia*), Leibniz formula una versión distinta de esta estrategia. Allí sostiene que Dios no elige necesariamente lo mejor en virtud de que no es *absolutamente necesaria* la proposición “esto es lo mejor” referida al mundo óptimo. En otras palabras, Dios no está *necesitado* a elegir *este* mundo en razón de que dicho mundo no es *necesariamente* el más perfecto. Y esta contingencia referida a qué es lo óptimo se basa en el carácter *indemostrable* de la proposición “esto es lo mejor”, la cual requiere de una prueba infinita. Según esta línea argumental, la *posibilidad* de lo contrario a *T de re* puede reconstruirse también de esta forma:

$$\neg T (de re): \exists y \text{ Dios elige } y \wedge \exists x (\diamond \neg x \text{ es } \acute{o}ptimo \wedge \text{ Dios elige } x)$$

Lo curioso de esta argumentación es que, en ella, Leibniz parece presuponer el carácter *absolutamente necesario* de la tesis *T* en su versión *de dicto*. En efecto, si fuese metafísicamente necesario que este mundo sea el óptimo, esto sólo podría constituir una *razón necesitante* para Dios si fuese metafísicamente necesario, también, que Dios elija siempre aquello que cae bajo la descripción de ser lo óptimo.

En ambas versiones, esta estrategia desplaza el centro del análisis modal desde el polo de la *elección divina de lo óptimo* (*en tanto que* es lo óptimo) hacia el polo del *objeto* sobre el cual recae la elección efectiva de Dios. Para Leibniz, es *condición suficiente* que lo menos perfecto sea en sí mismo *posible*, o que haya una pluralidad de opciones posibles, para que la elección divina de la opción óptima sea contingente y la voluntad de Dios no quede metafísicamente necesitada. En este sentido, la estrategia argumental leibniziana va de la contingencia del *objeto* a la contingencia de *la elección*. Dios ha elegido *libremente* la opción óptima porque *el objeto* de su preferencia no es metafísicamente necesario, lo cual es suficiente para garantizar que Dios *podía* elegir una opción diferente. Más aun, todas las opciones alternativas al mundo óptimo han sido objeto de la *voluntad antecedente* de Dios, cada una en proporción al *bien* que posee. Asimismo, cada una de tales opciones *podía*

haber sido elegida con *voluntad consecuente*, dado que la propiedad de ser *lo óptimo* no pertenece *necesariamente* al mundo actual.

Ahora bien, esta estrategia argumental resulta admisible solamente si se dan dos condiciones: la primera es que se diferencie el problema referido a la modalidad de la proposición “Dios elige lo mejor” respecto del problema de esclarecer si Dios estaba *metafísicamente necesitado* a elegir aquello que ha elegido (y que ciertamente es el mundo óptimo); la segunda es que se acepte que una voluntad sólo podría estar *metafísicamente necesitada* a elegir algo si no tuviese ninguna otra opción posible. El recorrido por los diversos escritos aquí abordados muestra que el análisis de Leibniz se orienta en esta dirección. Por ello puede verse que, en el final de sus días, el filósofo de Hanover ya no se preocupa por la cuestión de la *proposición* general que expresa la tesis *T*. En lugar de ello, su abordaje se centra en la elección efectiva de Dios, y en el modo en que su voluntad es determinada a elegir. Ese modo es caracterizado por Leibniz como *moralmente necesario*.

Cabe notar que la distinción tradicional entre aserciones modales *de dicto* / *de re*, hasta donde sé, no recibió un especial interés en la reflexión modal leibniziana, y sólo parece haber sido invocada en su filosofía para la cuestión referida a la tesis *T*. Esto revela, a mi juicio, que tal distinción resulta especialmente útil y necesaria para cumplir una tarea sumamente valiosa en la metafísica de Leibniz: la de asegurar la *contingencia* de las verdades que dependen de la *voluntad* de Dios. Cualquier proposición que dependa de otro atributo divino, y que sea una verdad necesaria *de dicto* sobre Dios, permanece siendo una verdad necesaria en su formulación *de re*. Esto puede verse en proposiciones como “Dios es sabio” o “Dios es omnipotente”, cuyas formulaciones *de re* parecen preservar la misma modalidad (“Dios es necesariamente sabio” y “Dios es necesariamente omnipotente” son verdaderas). Esto no parece suceder, por ejemplo, con la proposición “Dios es justo”, cuya formulación *de re* (“Dios es necesariamente justo”) debiera considerarse falsa, dado que Leibniz diría que Dios actúa con justicia *libremente*, porque *quiere* y no porque se encuentre *necesitado* a ello.

En cuanto al problema referido al estatuto modal de la proposición “Dios elige lo mejor”, en su significación *de dicto*, su análisis pierde importancia para Leibniz hacia la época de los *Ensayos de Teodicea*, donde puede verse consagrada su estrategia de las

razones inclinantes. Sin embargo, puede concluirse que, lejos de desaparecer, tal proposición sigue presente en su metafísica como una *verdad* general sobre Dios y sobre aquello que califica como objeto en toda elección divina. La permanencia de esta verdad puede descubrirse en dos elementos persistentes en la metafísica leibniziana de los últimos veinticinco años: el claro rechazo a la *posibilidad de dicto* de una elección divina de lo menos perfecto y el doble estatuto *onto-deóntico* del *principio de lo mejor*.

1- Leibniz afirma expresamente que en Dios puede ser demostrada la *imposibilidad* de hacer el mal moral, o que en él sí implica contradicción el pecado, o incluso que “se suprimiría a Dios” si su voluntad dejara de elegir lo óptimo. En estas y otras afirmaciones, Leibniz deja en claro que una elección divina de lo menos perfecto requiere, como *condición necesaria*, una *imperfección* de orden metafísico en Dios. Ello se debe a que tal elección presupondría, o bien que el entendimiento divino puede errar en el conocimiento de lo mejor, o bien que la voluntad divina puede querer lo que el intelecto considera *peor*. Solamente bajo estas condiciones sería *posible* una acción moralmente objetable o pecaminosa en Dios, como sería el incumplir la *regla de lo mejor*. En este sentido, se impone reconocer que el Dios leibniziano *no puede*, metafísicamente hablando, elegir lo menos perfecto *en tanto que* es lo menos perfecto; en otras palabras, la proposición “Dios elige lo menos perfecto” es *absolutamente imposible* en su significación *de dicto*.

2- Por otra parte, el *principio de lo mejor* (o *de la conveniencia*) se erige, en el Leibniz de madurez, como el fundamento de las leyes que rigen los eventos contingentes, tanto en el *reino de la naturaleza* (donde son elegidas las leyes que tienden al mayor efecto por las vías más simples) como en el *reino de la libertad* (donde impera la ley de la *inclinación prevaleciente*). Tales eventos se explican, en última instancia, por el principio “de la elección de lo mejor”. Leibniz suele interpretar este principio como compatible con la *posibilidad de lo contrario*, pero en un sentido *de re*. Ello significa que es posible lo contrario a *aquello* que es elegido, dado que tal opción implica una *imperfección* más bien que una *contradicción*. Sin embargo, este principio constituye también, para Dios, una *regla*, un *deber*, en la medida en que Dios *podría* realizar un acto moralmente injusto, eligiendo un mundo distinto al más perfecto. Pero Dios *podría* hacer esto con *posibilidad de re*, en la medida en que lo menos perfecto es *posible* en sí mismo. Si el *principio de lo*

mejor puede erigirse en un *deber* para Dios es porque *elegir lo óptimo* (en toda situación de elección) es lo *justo*, lo cual significa, para Leibniz, que es lo que más place a Dios, lo más digno de su sabiduría. La *absoluta perfección* de Dios lo conduce a buscar su propio bien, su *gloria*, reflejando su propia perfección en criaturas racionales. En este sentido, el *principio de lo mejor* es también una *verdad metafísica* que se sigue de la naturaleza divina, una verdad que expresa lo que Dios siempre quiere. Dios *debe* hacer lo que su *naturaleza* lo conduce a *querer* o *elegir* siempre: lo óptimo.

¿Cuál es el estatuto modal de esta verdad expresada por la versión *de dicto* de la tesis *T*? Esta pregunta plantea una dificultad peculiar. La proposición “Dios elige lo mejor” supone una condición: la condición de que Dios realice el *acto de elección*. Esto parece hacer de ella, más bien, una verdad *condicional*, a la que correspondería atribuir una *necessitas consequentiae*. Sin embargo, Leibniz analiza esta tesis como una proposición categórica. Para él, ciertamente, Dios podría abstenerse de elegir. Sin embargo, como lo expresa en las notas sobre Bayle y en *De libertate a necessitate in eligendo*, el problema modal que tal verdad plantea es el de esclarecer si es *posible*, para Dios, elegir algo distinto a lo que cae bajo la descripción de ser lo más perfecto. Sus escritos de madurez revelan que esto no es posible. Y esta imposibilidad es clave, ya que muestra que la proposición “Dios elige lo mejor”, en su significación *de dicto*, no puede ser *contingente*. Ello se debe a que, para Leibniz, contingente es aquello que es falso en algún caso, aquello que es pero *puede* no ser. Y la negación de esta proposición no puede ser verdadera.

Asimismo, cabe notar que, si la negación de la proposición en cuestión es *absolutamente imposible*, ello se debe a que tal proposición es *demostrable* en una *prueba finita*. Su análisis permite fácilmente arribar a una proposición que afirma que “El ser cuya voluntad quiere aquello que el entendimiento considera como lo mejor, y cuyo entendimiento omnisciente no puede errar en la consideración de lo mejor, quiere o elige lo mejor, siempre que elige algo”. En este sentido, *T de dicto* es una verdad *demostrable* a partir de la esencia de Dios, una verdad que se sigue de la noción del *Ens perfectissimum* en un número finito de pasos.

En consecuencia, la modalidad más apropiada para esta *verdad*, en la metafísica modal del Leibniz maduro, es la *necesidad absoluta*. Ello se debe a que posee dos marcas esenciales y definatorias de la *necessitas absoluta*:

1. es una proposición demostrable en una prueba finita;
2. es una proposición cuya negación implica una contradicción demostrable en un análisis finito.

Esta verdad afirma que es *absolutamente necesario* que toda elección divina sea una elección de la opción óptima, cualquiera sea el *objeto* determinado que resulte (contingentemente) ser el óptimo (en cada elección). En términos esquemáticos, se debe concluir:

T de dicto: $\Box a (\exists y \text{ Dios elige } y \rightarrow \forall x (x \text{ es } \acute{o}ptimo \leftrightarrow \text{Dios elige } x))$

$\vdash \text{Dios elige lo mejor}$

Esta verdad *de dicto* de la tesis *T* presupone, como un contenido necesario en su significación, una tesis capital en la concepción leibniziana de la voluntad. Tanto en su versión más fuerte de juventud, como en su versión más débil de madurez, tal concepción se basa en la tesis *intelectualista* según la cual la voluntad quiere aquello que el entendimiento considera *mejor*, dado que *minus bonum habet rationem mali*. Esta tesis constituye una verdad *por definición*, por lo cual debe considerarse como una verdad *absolutamente necesaria*, en la medida en que la noción leibniziana de *voluntad* expresa una *definición real*. Este principio es requerido para que la *proposición* “Dios elige lo mejor” (*T de dicto*) tenga un valor de verdad *determinado*, y también, para que toda elección de cualquier espíritu tenga su *razón suficiente* en las propiedades de la *noción completa* de ese espíritu que constituyen los fundamentos o las condiciones antecedentes de la elección (aun cuando toda elección *efectiva* sea siempre contingente o posea sólo una *necessitas consequentiae*). En consecuencia, los fundamentos de la verdad *absolutamente necesaria* de la tesis *T* pueden exponerse del siguiente modo:

((def.) Dios es el sujeto de todas las perfecciones \wedge La voluntad \vdash Dios elige lo mejor quiere lo que el entendimiento considera óptimo)

Este resultado parece conformar a ambos bandos en el debate de la cuestión, dado que la tesis de la elección divina de lo óptimo resulta absolutamente necesaria en un sentido (*de dicto*) y contingente en otro (*de re*). Cabe reconocer que, en la medida en que el propio Leibniz es poco claro a la hora de diferenciar los dos problemas aquí detectados, la lectura de los diversos pasajes en que aborda la cuestión nos enfrenta con lo que parece constituir una *ambigüedad modal*. Tal ambigüedad residiría en una tesis que se presenta como *contingente*, pero cuya negación resulta, al mismo tiempo, *absolutamente imposible*: Dios no elige necesariamente lo mejor, y sin embargo, en él puede ser demostrado que no puede hacer el mal moral (como haría si eligiese un mundo distinto al más perfecto). Como se ha intentado mostrar aquí, esta ambigüedad aparente se disipa cuando se descubre el esfuerzo del propio Leibniz por diferenciar dos niveles de análisis: aquel de los *principios* que rigen la creación de un mundo y aquel de la aplicación de tales principios al *proceso efectivo* de elección y a su resultado. En el primer nivel se encuentra *T* en su versión *de dicto*, como una verdad que se sigue de la esencia divina y que enuncia el *principio (onto-deóntico) de lo mejor*. El segundo nivel corresponde al análisis de cómo es determinado Dios en su elección (efectiva) de la opción óptima. Aquí, la respuesta de Leibniz es que Dios elige *libremente* lo mejor, porque elige entre opciones posibles. Y esto hace de la versión *de re* de *T* una verdad contingente.

Que Dios elija *libremente* significa, para el Leibniz de los *Ensayos de Teodicea*, que se encuentra *moralmente necesitado* a elegir. Una conclusión importante de este trabajo es que la noción de *necesidad moral* invocada por el último Leibniz no constituye un aporte argumental novedoso en la *posición dominante* del filósofo, que es la de las *razones inclinantes*. Dicha modalidad es empleada en muchas ocasiones en su acepción jurídica, para aludir al carácter *obligatorio* que tendría, en Dios, la sumisión al *principio de lo mejor*. En otras ocasiones, en cambio, esta noción expresa la *necessitas consequentiae* que rige la relación entre la totalidad de las condiciones antecedentes y la elección. Esta última *necesidad*, que Leibniz denomina como *moral*, tiene su fundamento en la tesis *intelectualista* antes mencionada, según la cual la voluntad tiende a lo que el entendimiento juzga óptimo. Esta *necesidad (moral)* no podría constituir una modalidad de carácter puramente *deóntico*, sino que debe reconocerse en ella un contenido *alético*, de orden metafísico, y que no es otro que el de la *conexión necesaria* entre el *querer* (la voluntad) y

el *bien*. Es cierto que Leibniz emplea este concepto en su significación *deóntica* como recurso imprescindible para justificar, bajo el estatuto del más alto *deber*, la permisión del mal moral. Sin embargo, el Dios leibniziano no puede querer lo óptimo como resultado de una pura obligación moral, porque eso desnaturalizaría el carácter *teleológico* de la ética leibniziana, en la cual es la maximización del *bien* la que opera como fundamento de toda *obligación*.

Los resultados de esta indagación pueden resumirse del siguiente modo:

Problema	¿Cuál es el carácter modal de la proposición “Dios elige lo mejor”?	¿Cuál es la modalidad bajo la cual Dios se determina (o es conducido) a elegir aquello que elige (y que ciertamente es la opción óptima)?
Nivel de análisis en el abordaje leibniziano	Formulación <i>de dicto</i> : La proposición “Dios elige lo mejor”, ¿es <i>absolutamente necesaria</i> o <i>contingente</i> ?	Formulación <i>de re</i> : Dios, ¿elige <i>necesariamente</i> la opción óptima o la elige <i>libremente</i> ?
Respuesta (en la filosofía leibniziana de madurez)	La proposición es <i>absolutamente necesaria</i>	Dios elige <i>libremente</i> la opción óptima
Fundamentación	La <i>posibilidad</i> de la proposición contraria implicaría <i>imperfección metafísica</i> en Dios	Dios elige entre una pluralidad de opciones posibles, por lo cual no se encuentra <i>metafísicamente necesitado</i> a elegir este mundo

b- Nivel histórico

La tesis que afirma que Dios elige siempre lo óptimo está presente en la metafísica de Leibniz, de manera explícita, al menos desde 1670-1671, como puede verse en *Von der Allmacht*. La proposición que la enuncia es un legado muy recurrente en la filosofía escolástica de los siglos XVI y XVII. Leibniz la pone bajo su pluma ya hacia 1664, en una formulación desconectada de sus intereses teóricos de la época. Sin embargo, en sus escritos previos a 1670, la tesis en cuestión fue precedida por una afirmación más

encauzada en el propósito de hacer de la teología natural el fundamento de la jurisprudencia universal. Tal afirmación sostenía que el objeto de la voluntad divina coincide con lo útil para el género humano, por lo cual se identifica con *lo justo*. Esta tesis es apuntalada con la metafísica de la *armonía universal*, presente en los *Elementa juris naturalis*; Leibniz establece allí una *conexión necesaria* entre la sabiduría y la armonía, lo cual le permite sostener que la creación del mundo y la justicia de Dios hacia las criaturas eran consecuencia de una exigencia de la sabiduría divina. Cabe inferir entonces que, con el paso a una formulación más general, según la cual “Dios elige lo mejor”, la significación primordialmente jurídica de la tesis anterior cobra también un sentido más claramente metafísico. Leibniz dirá, en la carta a Wedderkopf de 1671, que para Dios era imposible no ser “necesitado hacia lo óptimo” por la armonía más perfecta.

Entre 1676 y 1677, Leibniz comienza a ser más claro en la importancia y la *realidad* de la elección. Contra el excesivo *necesitarismo* que infería del Spinoza transmitido por Tschirnhaus, Leibniz deja en claro que de ningún modo puede pensarse que las cosas proceden de Dios “sin intervención alguna de su voluntad”. La verdad de la tesis *T* pasa a explicarse entonces no sólo por la sabiduría divina, sino también por la absoluta perfección de Dios y por la naturaleza de la voluntad, que consiste en querer *sub ratione boni*.

Hacia 1677, Leibniz reconoce ya que la *necessitas eligendi optimum*, por entonces atribuida a Dios, tiene que ser conciliada de algún modo con la *libertad divina*. Es en este momento en que Leibniz comienza a preocuparse por la modalidad de la elección divina de lo óptimo. En sus escritos de 1671-1677, la fundamentación leibniziana de la tesis *T* conduce inevitablemente a atribuirle la modalidad que, en las notas de su diálogo con Stensen de 1677, comienza a caracterizar como una *necesidad absoluta*. A esta necesidad parece corresponder la *necessitas eligendi optimum* que Leibniz predica de Dios.

Sin embargo, esta posición comienza a virar pronto, probablemente hacia 1678. En *Deus nihil vult sine ratione* Leibniz afirma ya que “la voluntad de Dios no es necesaria, sino libre, puesto que depende de la consideración del fin o del bien”. Es recién hacia 1680-1684 que se plantea formalmente, bajo la pluma de Leibniz, el problema de esclarecer el carácter modal de la proposición “*Deus vult perfectissimum*”. El planteo del problema va de

la mano con el viraje hacia una posición favorable a la *contingencia* de la elección divina, tanto como de la proposición que la expresa.

Este viraje sería decisivo para Leibniz. Una conclusión importante que surge de este trabajo es que, desde los escritos del período 1680-1684, Leibniz pasó a adoptar, como su *posición dominante*, la estrategia de las *razones inclinantes*, según la cual la elección divina de lo óptimo es *contingente*. Esta contingencia se explica por la *posibilidad* de las opciones no elegidas por Dios, la cual resulta *condición suficiente* para garantizar la *posibilidad* de una elección distinta por parte de Dios.

La prioridad de esta posición se infiere no sólo por ser la más reiterada en los escritos leibnizianos posteriores, sino también, por estar basada en la concepción de la voluntad que Leibniz adopta en la misma época de este viraje, y que ya no habría de abandonar. Tal es la concepción que se ha caracterizado aquí como su *intelectualismo moderado*, la cual incorpora la distinción tradicional entre *razones inclinantes* y *razones necesitantes*. Leibniz también incorpora, en este viraje, la idea de la posibilidad de interrumpir la deliberación, a raíz del apartamiento de la mente respecto de las razones para elegir. Ello le permite afirmar que una elección no se sigue siempre necesariamente de sus condiciones precedentes.

No resulta casual que este paso a un intelectualismo moderado vaya de la mano, también, de una reformulación importante en la noción leibniziana de la *libertad*. Este concepto sufre una modificación hacia comienzos de la década de 1680. Junto con la adopción del discurso de las *razones inclinantes*, Leibniz pasa a sostener que la *libertad* excluye la *necesidad absoluta*. Con ello, Leibniz se aleja de su posición inicial, favorable a una compatibilidad entre la *libertad* y la *necessitas eligendi optimum*. Sin embargo, como se vio, esta libertad excluye la necesidad absoluta referida al *objeto* de elección, es decir, en una lectura *de re*. Esta investigación permite concluir que hay una conexión teórico-conceptual muy estrecha entre estos tres elementos: la concepción de la voluntad según el modelo de las *razones inclinantes*, la noción de *libertad* que excluye la *necesidad absoluta* y la contingencia de la elección divina. No es casual, pues, que tales elementos se encuentren fuertemente vinculados también en los *Ensayos de Teodicea*.

La evolución posterior de la posición de Leibniz pasa por el intento de diferenciar, en su análisis de la cuestión, dos niveles distintos: por un lado, el de las *proposiciones* que expresan los *principios* rectores de la creación del mundo (el *principio de la perfección* y la tesis *T*); por otro lado, el del proceso de elección y el resultado del mismo, que es la existencia del mundo actual. A través de su análisis del *argumento básico*, en *De contingentia* y en otros pasajes posteriores, Leibniz deja en claro que la modalidad de los *principios* no se transfiere hacia el resultado de su aplicación. Ello es coherente con su rechazo del *Axioma de distribución*, consignado ya en la *Confessio philosophi* de 1672-1673. Al mismo tiempo, y a diferencia de lo planteado en *De libertate a necessitate in eligendo* (hacia 1680-1684), Leibniz va centrando su preocupación en la *elección efectiva* de Dios, en el modo en que Dios elige, y pasa a sostener más decididamente que la *libertad divina* queda salvada solamente si se da que, en tal elección, Dios elige entre alternativas posibles. Esta reorientación de su reflexión transita la década de 1690 y puede verse consagrada en las notas sobre Bayle de 1706. Allí, Leibniz reconoce sin más los dos sentidos de la proposición “Dios elige lo mejor”, diferenciando también la significación respectiva de cada uno de ellos: en la versión *de re*, lo que está en juego es el modo en que Dios se determina a elegir, mientras que en la versión *de dicto*, lo que está en juego es una *verdad* acerca de Dios, una verdad fundada en la noción del *Ens perfectissimum*.

Las notas sobre Bayle marcan, hasta donde sé, el último análisis leibniziano referido a la modalidad de la *proposición* “Dios elige lo mejor”, en su significación *de dicto*. El último decenio de la vida del filósofo consagra la *verdad* de esta proposición en su estrategia argumental principal de los *Ensayos de Teodicea*. Allí, Leibniz defiende la tesis de la elección divina del mejor mundo posible, por medio de un argumento que presupone que un espíritu supremamente sabio e igualmente bondadoso no podría elegir algo distinto a lo óptimo, aun cuando su elección sea contingente y sólo se encuentre *moralmente necesitada*. En esta etapa, la estrategia de las razones inclinantes se ha consolidado, y con ella, la priorización leibniziana del análisis de la elección efectiva de Dios, por encima de la cuestión referida al *modo* de ser verdadero de la *proposición*.

c- Nivel crítico-interpretativo

La problemática modal de la elección divina de lo óptimo constituye, pues, una problemática dual. ¿Cuál es su importancia y su incidencia en la filosofía leibniziana, considerada tanto en el plano sincrónico de su armado teórico-conceptual como en el plano diacrónico de su evolución histórica?

La pregunta es por demás ambiciosa, y está condenada a esperar una respuesta completa. El interés de estas líneas finales es tan solo tratar de esclarecer algunas relaciones lógicas y conceptuales que los textos y los argumentos del filósofo parecen establecer entre esta problemática y otros componentes de la metafísica leibniziana. Tales componentes remiten a ciertos ejes teóricos centrales de esa metafísica: la teoría de la voluntad, el *principio de razón suficiente*, la Teodicea y la libertad divina.

En relación al primero de estos ejes, cabe afirmar que la tesis de la elección divina de lo óptimo, en la medida en que constituye un *principio* que explica el paso de la posibilidad a la existencia, inscribe a la teoría de la voluntad en el seno de la *metafísica modal* de Leibniz, como uno de sus fundamentos. Ello se debe a que toda verdad que no se sigue de las *esencias* o *nociones específicas* (es decir, que no depende del *principio de contradicción*) depende, en última instancia, de las *razones inclinantes* que llevaron a la voluntad divina a elegir el *mejor mundo posible*. Tales razones operan bajo la regencia del *principio de lo mejor*, que es una especificación del PRS y que tiene su fundamento en el *principio intelectualista* de la subordinación del *querer* al juicio intelectual sobre lo óptimo. De no mediar esta verdad, que rige también sobre la voluntad divina, no habría una *razón* para elegir un mundo posible entre el conjunto infinito de *series rerum*. Por ende, no habría tampoco diferencia alguna entre proposiciones *contingentes* (o *verae contingentes*) y proposiciones meramente *posibles* (o *falsae contingentes*). Esto conduce a concluir que, entre los fundamentos de la diferencia entre *lo posible* y *lo actual* (que en Leibniz es *lo contingente*), se encuentra la naturaleza misma de la *voluntad*, la cual explica al mismo tiempo i) la *razón* del *querer* en general y ii) la verdad *absolutamente necesaria* de la tesis *T de dicto* (el *principio de lo mejor*), tesis que da cuenta del obrar divino en toda situación de elección y de su elección efectiva, *moralmente necesitada*, del mejor mundo posible.

Esto hace de la teoría de la voluntad, además, el fundamento de la vigencia del *principio de bivalencia* para las verdades contingentes en la filosofía leibniziana. Si Dios

fuese un intelecto desprovisto de voluntad, concebiría todas las cosas como *posibles*, pero no encontraría en el reino de las ideas una *razón* para la actualización de un mundo en lugar de otros, aun cuando su poder le permitiese actualizar cualquiera de ellos. No habría, entonces, *verdades de hecho*.

Esta lectura conduce a vislumbrar un panorama complejo en el terreno de los *primeros principios* de la metafísica leibniziana, en especial, en lo que aquí se ha denominado como la metafísica de la *ultima ratio rerum*. En ese ámbito, habría que reconocer una relación de interdependencia entre los atributos divinos, primeros *requisitos* de todas las cosas, en la medida en que la diferencia entre *lo posible* y *lo contingente* no puede explicarse solamente por medio del entendimiento divino o por las solas nociones específicas de las cosas. Esa diferencia presupone el concurso de una voluntad que elige siempre en razón de lo mejor.

Como se vio, Leibniz no formula un relato de la elección divina, no propone una puesta en escena literaria sobre el acto de elección de Dios. Sin embargo, la apelación a la elección divina (o más bien a la *voluntad* divina), como *condición necesaria* para explicar el paso de lo posible a lo actual, cumple una función vital en la filosofía de Leibniz: la de diferenciar a su metafísica respecto del *necesitarismo* que Leibniz identificaba con Spinoza, Hobbes y los naturalistas antiguos por igual. Esta diferencia depende también, ciertamente, del reconocimiento de los *posibles* que no son, ni fueron, ni serán. Así y todo, la apelación a la elección divina resulta indispensable para conferir a la metafísica leibniziana un estatuto *racional* y *teísta* al mismo tiempo. En tal sentido, la tesis de la elección divina de lo óptimo tiene una significación plenamente filosófica, y constituye un componente que hace a la identidad propia del sistema leibniziano. Sin ella, la filosofía de Leibniz sería otra.

En relación al segundo eje teórico, se ha destacado en este trabajo la importancia de los cambios que introduce Leibniz en su caracterización del PRS hacia comienzos de la década de 1680. Como ha señalado Francesco Piro, Leibniz pasa de una caracterización de la *ratio sufficiens* en términos de la totalidad de los *requisitos*, en la década de 1670, a una explicación en términos de la existencia de una razón *a priori* o de la posibilidad de dar una prueba *a priori*, a principios de la década siguiente. Este trabajo permite concluir, como hipótesis interpretativa a analizar, que este paso a una interpretación más moderada de la

noción de *razón suficiente* estaría estrechamente vinculado a la adopción de la versión más débil de la teoría de la voluntad, y también, por tanto, al cambio en la posición de Leibniz en torno a la modalidad de la elección divina. Todo ello parece constituir una transformación global en la metafísica leibniziana, cuya orientación sería la de moderar la relación de *consecuencia necesaria* establecida previamente entre la esencia de Dios y la existencia del mundo actual.

En efecto, en la *Confessio philosophi* de 1672-1673, Leibniz explica esa relación en términos de las reglas lógicas de *modus ponens* y de *contraposición*, por lo cual llega a sostener que “al poner a Dios se pone la serie y las criaturas que fueron o van a ser”. Esto supone que entre los *requisitos* para la existencia del mundo actual, contenidos en la esencia de Dios, se encuentra la *necesaria* tendencia de la voluntad divina hacia lo mejor, como lo ratifica el propio Leibniz en una respuesta a los comentarios de Stensen. Sin embargo, en escritos posteriores a 1680, su posición varía sustancialmente. Leibniz pasa a asumir que la elección divina de lo óptimo entraña un proceso que vuelve *contingente*, aunque *cierto e infalible*, el paso de la existencia de Dios a la existencia del mundo actual. La contingencia de tal proceso se funda, por un lado, en el *análisis infinito* requerido por la comparación entre las distintas *series rerum* para determinar cuál de ellas es óptima, y por otro, en el carácter *inclinante* de las razones que presenta cada mundo posible, en la medida en que otros mundos podrían también existir. A esto se agrega el reconocimiento de la posibilidad de una abstención de toda elección por parte de Dios, en razón de que nada fuera de él es absolutamente bueno.

La consecuencia de todo esto es que la existencia de lo mejor ya no puede ser tenida como una *consecuencia necesaria* de la existencia de Dios. Aun poniendo a Dios, es *contingente* que exista el mejor mundo, e incluso lo es que exista un mundo más bien que nada. Y sin embargo, es *cierto e infalible* desde toda la eternidad que el mundo óptimo habría de existir. Esta *certeza* se funda, para el Leibniz de los *Ensayos de Teodicea*, en la conjunción de la suprema sabiduría y de la suma bondad de Dios, que hacen del *principio de lo mejor (T de dicto)* una verdad *absolutamente necesaria*, pero que no imponen una *necesidad absoluta*, sino tan sólo *moral*, sobre la *elección* divina del mundo óptimo.

En relación al tercer eje mencionado, es importante notar que la verdad de la tesis de la elección divina de lo óptimo ha estado presente en los esbozos leibnizianos destinados a defender la justicia de Dios ya desde el *Von der Allmacht* de 1670-1671. Incluso en la *Confessio philosophi*, si la existencia de la más perfecta armonía es consecuencia necesaria de la existencia de Dios, ello se debe a que “Dios, el más sabio, no quiere sino lo óptimo”. Ahora bien, hay un desplazamiento conceptual poco evidente, pero significativo, en el proceso que va de los primeros escritos abocados a la defensa de la causa de Dios (1670-1672) a los *Ensayos de Teodicea* de 1710. Hasta 1677, Leibniz parece aceptar sin más que la justificación de Dios es compatible con la *necesidad absoluta* de la verdad de *T*. Por ello, sus escritos afirman la posibilidad de conciliar la libertad divina con la *necessitas eligendi optimum*. Por el contrario, a partir de 1680, Leibniz pasa a sostener la *contingencia* de la elección divina, en resguardo de la libertad de Dios. Esta posición es consagrada en los ensayos de 1710, en los cuales la *necesidad moral* de la elección divina es opuesta a la “*necesidad ciega*” o *metafísica*, tanto como a la *indiferencia de equilibrio*. Ello permite descubrir la importancia del desplazamiento mencionado en la conformación de la filosofía leibniziana de madurez, en especial, en su dimensión *práctica*. La *visión moral* que el Leibniz maduro intenta edificar, como pilar para asentar la *verdadera piedad*, no se conforma con hacer de un Dios *justo* la *ultima ratio rerum*, sino que pretende también conjurar de ese Dios toda sombra de *necesidad*, asignándole una *libertad* que no ponga en duda su cualidad moral. En este punto, el problema modal en torno a la elección divina revela su importancia, ya que de él depende esclarecer si Dios es conducido *libremente* o *ciegamente* a elegir el mejor mundo posible.

Asimismo, cabe recordar que la verdad de *T* en su versión *de dicto* se encuentra presupuesta en el argumento que contiene la principal estrategia argumental de los *Ensayos de Teodicea*, y que se dirige precisamente a probar que Dios ha elegido el mejor de los mundos posibles. Ese argumento permite inferir que un ser provisto con una sabiduría y una bondad igualmente supremas sólo podría actuar de acuerdo al *principio de lo mejor*. Ello confirma, a mi juicio, la elevación de tal principio al rango de una verdad esencial sobre Dios, una verdad fundada en su perfección metafísica.

Por último, debe señalarse que la cuestión de la *libertad divina* es todo lo que está en juego, para Leibniz, en la problemática modal referida a la elección divina de lo óptimo. Hacia 1680-1684, en *De libertate a necessitate in eligendo*, Leibniz plantea el problema fundamental: si el *principio* expresado por la proposición “Dios elige lo mejor” fuese una verdad *absolutamente necesaria* (en su significación *de dicto*, por cierto), entonces Dios no sería libre en su elección de lo óptimo. El supuesto de este planteo es que, si la *proposición* “Dios elige lo mejor” fuese una verdad absolutamente necesaria, entonces *la elección divina de lo mejor* (la elección *efectiva*) también lo sería, es decir, Dios estaría *metafísicamente necesitado* a elegir lo óptimo (en sentido *de dicto* tanto como *de re*). En este sentido, la posición de Leibniz en ese período puede esquematizarse del siguiente modo:

<i>Indemostrabilidad</i> de la proposición “ <i>Deus vult</i> <i>perfectissimum</i> ”	→	<i>Contingencia</i> de la elección divina de lo óptimo	→	<i>Libertad</i> de Dios
--	---	--	---	----------------------------

Ahora bien, este último supuesto, que va de la necesidad absoluta de la *proposición* a la necesidad absoluta de la *elección*, es el que se resquebraja en el Leibniz maduro. Este resquebrajamiento está operando ya hacia 1680-1684, como puede verse en *De libertate et necessitate*. La estrategia de las *razones inclinantes* le permite a Leibniz disociar la modalidad de la proposición respecto de la modalidad de la elección.

La consecuencia de esta disociación es esperable: la libertad de Dios ya no depende de la modalidad de la *proposición* “Dios elige lo mejor”. Esta puede expresar una verdad *absolutamente necesaria* sobre la naturaleza de Dios sin que ello vuelva igualmente necesaria su *elección*. Y en este último nivel, en el terreno de los *actos* efectivos de la voluntad divina, es donde corresponde ahora dirimir si Dios es *libre*. La posición de Leibniz desde la década de 1690 es más bien la siguiente:

Pluralidad de opciones posibles (susceptibles de una elección divina)	→	<i>Contingencia</i> de la elección divina de lo óptimo	→	<i>Libertad</i> de Dios
--	---	--	---	----------------------------

¿Permite esto conjurar toda sombra de *necesidad ciega* en el modo de operar de la voluntad divina? ¿Ha quedado finalmente salvada la libertad de Dios?

Leibniz pensó que sí, y así lo dejó en claro en los *Ensayos de Teodicea*. En Dios se conjugan la máxima *espontaneidad* y la suprema *racionalidad*, las cuales, unidas a la *contingencia* del *objeto* de su elección, dan lugar a “la más perfecta libertad”. Ahora bien, cabe notar que, si *T de dicto* es una verdad *absolutamente necesaria*, la tendencia de la voluntad divina hacia lo óptimo es una consecuencia no premeditada de la naturaleza de las cosas. Ella es, pues, una *consecuencia necesaria* de la *ley* esencial del *querer*.

En este sentido, parece persistir, en definitiva, una sombra de *necesitarismo* en el Dios leibniziano. Tal vez esta sombra era un costo aceptable dentro de la tradición *intelectualista* de la que Leibniz nunca se alejó. Sin embargo, el filósofo de Hanover no parece haber dejado de resistirla. Esa resistencia puede verse plasmada en su perenne vocación de garantizar que la *necesidad* con la cual Dios elige lo óptimo no es incompatible con la *libertad* de Dios. Para desterrar del todo esa sombra, para afirmar la *contingencia* de la proposición “Dios elige lo mejor” (*de dicto*), Leibniz habría tenido que postular en Dios algo así como una *indiferencia* respecto del *bien*. Pero ello habría derrumbado también toda su Teodicea, cabe notarlo, ya que habría implicado la postulación de un Dios *arbitrario* o *perverso*, capaz de preferir el mal al bien. Y Leibniz nunca estuvo dispuesto a llegar tan lejos.

Bibliografía

1. Obras de Leibniz

Las obras consultadas figuran en el apartado “Abreviaturas”, al comienzo de este trabajo.

2. Otras fuentes

Aristóteles, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez (Madrid: Planeta DeAgostini, ed. 1999).

-----, *Tratados lógicos (Organon)*, vol. I, trad. Miguel Candel Sanmartín (Madrid: Gredos, ed. 2000).

-----, *Tratados lógicos (Organon)*, vol. II, trad. Miguel Candel Sanmartín (Madrid: Gredos, ed. 1995).

Ouvres de Descartes, publiés par Charles Adam & Paul Tannery, 11 vols., Paris, Léopold Cerf Ed., 1897-1913 ; nouvelle présentation, 12 vols., Paris, Vrin/CNRS, 1964-1976.

Baruch de Spinoza, *Opera*, ed. C. Gebhardt, 4 vols. (Heidelberg : Carl Winter, 1925 ; vol. 5 : 1987).

-----, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Oscar Cohan (México : FCE, ed. 1996).

-----, *Correspondencia*, trad. Atilano Domínguez (Madrid : Alianza, ed. 1988).

Daniel Stahl, *Compendium metaphysicae in XXIV tabellas redactum* (Francofurtum, 1686).
Münchener DigitalisierungsZentrum, Digital Bibliothek. Permalink:

<http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10943995-0>.

3. Bibliografía secundaria

Adams, R. M. (1972), “Must God Create the Best?”, *Philosophical Review*, 81: 317-32.

- (1977), "Leibniz's Theories of Contingency", *Rice University Studies*, 63, N° 4: 1-41.
- (1983), "Divine Necessity", *Journal of Philosophy*, 80: 741-52.
- (1994), *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist.* (Oxford: Oxford University Press).
- (2005), "Moral Necessity", en Rutherford y Cover (2005: 181-193).
- Alchourrón, Carlos E., Menéndez, José M. y Orayen, Raúl (eds.) (1995), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Volumen 7, *Lógica* (Madrid: Trotta).
- Anfray, J. P. (2011), "Leibniz, le choix du meilleur et la nécessité morale", en Rateau (2011b: 59-78).
- Antognazza, María Rosa (1999), "*Immeatio and Emperichoresis. The Theological Roots of Harmony in Bisterfeld and Leibniz*", en Brown (1999: 41-64).
- Beeley, Philip (1999), "Mathematics and Nature in Leibniz's early Philosophy", en Brown (1999:123-145).
- Begby, E. (2005), "Leibniz on Determinism and Divine Foreknowledge", *Studia Leibnitiana*, 37: 83-98.
- Blumenfeld, David (1973), "Leibniz's Theory of the Striving Possibles", *Studia Leibnitiana*, 5: 163-177.
- (1975), "Is the Best Possible World Possible?", *Philosophical Review*, 84: 163-177.
- (1982), "Superessentialism, Counterparts, and Freedom", en Hooker (1982: 103-123).
- Broad, C. D., 1972, "Leibniz's Predicate-in-Notion Principle and Some of its Alleged Consequences", en Frankfurt (1972: 1-18).
- Broadie, Alexander (1999), *Introduction to Medieval Logic* (Oxford: Oxford University Press).
- Brown, S. (ed.) (1999), *The Young Leibniz and his Philosophy (1646-76)* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers).
- Carraud, Vincent (2002), *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz* (Paris: Presses Universitaires de France).
- Couturat, Louis (1961), *La logique de Leibniz* (reimpresión: Hildesheim: Georg Olms).

----- (1972), "On Leibniz's Metaphysics", en Frankfurt (1972: 19-45).

Craig, William Lane (1988), *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez* (Leiden: E.J. Brill).

Curley, Edwin M., 1972, "The Root of Contingency", en Frankfurt (1972: 67-97).

Davidson, J. D. (2005) "Video meliora proboque, deteriora sequor. Leibniz on the Intellectual Source of Sin", en Rutherford y Cover (2005: 234-253).

Dascal, M. (ed.) (2008), *Leibniz: What Kind of Rationalist?* (Tel Aviv: Springer).

De Libera, Alain (1997), « Structure du corpus scolaire de la métaphysique dans la première moitié du XIIIe siècle », en Lafleur y Carrier (1997 : 61-88).

De Olaso, Ezequiel (comp.) (1994), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía vol 6, Del Renacimiento a la Ilustración* (Madrid: Trotta).

Duschesneau, François (1998), *Les modèles du vivant de Descartes a Leibniz* (Paris : Vrin).

----- (2011), "Leibniz Versus Stahl on the Way Machines of Nature Operate", en Smith y Nachtomy (2011: 11-28)

Echevarría, Agustín (2011), *Metafísica leibniziana de la permisión del mal* (Navarra: Eunsa).

Echeverría, Javier (1994) "Influencia de las matemáticas en la emergencia de la filosofía moderna", en de Olaso (1994: 77-109).

Escobar Viré, M. (2007), "El problema del continuum y sus implicancias en la teoría leibniziana de la sustancia", *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 38: 67-93.

----- (2010), "La constitución de lo imaginario como modo de representación en Leibniz", en Jáuregui (2010: 125-144).

----- (2011), "El argumento ontológico, la *necesidad absoluta* y el problema de la contingencia en Leibniz", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXXVII (1): 97-125.

Esquisabel, Oscar (2011), "El tratamiento de las modalidades aléticas y deónticas en Leibniz", en Legris (2011: 7-23).

Fichant, Michel (1999), "Nuevas consideraciones sobre la reforma de Leibniz de su dinámica (1678)" *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 33: 115-151.

- (2003), "Leibniz et les Machines de la Nature", *Studia Leibnitiana*, 35 : 1-28.
- Frankel, L. (1986), "From a Metaphysical Point of View: Leibniz and the Principle of Sufficient Reason", *Southern Journal of Philosophy*, 24, 3: 321-334.
- Frankfurt, H. (ed.) (1972), *Leibniz: A Collection of Critical Essays* (Garden City, New York: Doubleday Anchor).
- Friedmann, Georges (1946), *Leibniz et Spinoza* (Paris: Gallimard).
- Friedman, Russell L. y Nielsen, L. O. (eds.) (2003), *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400-1700* (Dordrecht: Springer).
- Gabbay, D. y Woods, J. (comps.) (2008), *Handbook of the History of Logic vol. 2, Mediaeval and Renaissance Logic* (Amsterdam: Elsevier).
- Garber, Daniel (1982) "Motion and Metaphysics in the Young Leibniz", en Hooker (1982: 160-184).
- Garson, James W. (2006), *Modal Logic for Philosophers* (Cambridge: Cambridge University Press).
- (2009), "Modal Logic", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2009 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/logic-modal/>>.
- Girle, Rod (2000), *Modal Logics and Philosophy* (Montreal & Kingston-Londres-Ithaca: McGill-Queen's University Press).
- Goldenbaum, Ursula (1999), "Transubstantiation, physics and philosophy at the time of the *Catholic Demonstrations*", en Brown (1999: 79-102).
- Greenberg, S. (2005), "Leibniz Against Molinism: Freedom, Indifference and the Nature of the Will", en Rutherford y Cover (2005: 217-233).
- Grua, Gaston (1953), *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz* (Paris: Presses Universitaires de France).
- Hacking, I. (1982), "A Leibnizian Theory of Truth", en Hooker (1982:185-195).
- (1974), "Infinite Analysis", *Studia Leibnitiana*, 6: 126-130.

Heinekamp, Albert (1999), "Los conceptos de Realitas, Perfectio y Bonum Metaphysicum en Leibniz, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 33: 65-85.

Herrera Ibañez, Alejandro (1982), "La lógica intensional de Leibniz", *Diánoia*, vol. XXVIII, 28: 141-154.

Hooker, M. (ed.) (1982), *Leibniz: Critical and Interpretive Essays* (Minneapolis: University of Minnesota Press).

Hostler, J. (1973), "Some remarks on 'omne possibile exigit existire'", *Studia Leibnitiana*, 5: 281-285.

----- (1975), *Leibniz's Moral Philosophy* (Harper & Row Publishers).

Hutton, Sarah (2008), "The Cambridge Platonists", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/cambridge-platonists/>>.

Ishiguro, Hidé, "Leibniz on Hypothetical Truths", en Hooker (1982: 90-101).

Jalabert, J. (1971), "Création et harmonie préétablie selon Leibniz", *Studia Leibnitiana*, 3 : 190-198.

Jáuregui, Claudia (ed.) (2010), *Entre pensar y sentir: estudios sobre la imaginación en la filosofía moderna* (Buenos Aires: Prometeo).

Jolley, Nicholas (ed) (1995), *The Cambridge Companion to Leibniz* (Cambridge: Cambridge University Press).

Knebel, Sven (2003), "The Renaissance of Statistical Modalities in Early Modern Scholasticism", en Friedman y Nielsen (2003: 231-251).

Knuuttila, Simo (1988), *Modern Modalities. Studies of the History of Modal Theories from Medieval Nominalism to Logical Positivism* (Dordrecht-Boston-Londres: Kluwer Academic Publishers).

----- (2008), "Medieval Modal Theories and Modal Logic", en Gabbay y Woods (2008: 505-578).

----- (2013), "Medieval Theories of Modality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/modality-medieval/>>.

Kremer, Elmar (2001), "Leibniz and the 'Disciples of Saint Augustin' on the Fate of Infants Who Die Unbaptized", en Kremer y Latzer (2001: 119-137).

Kremer, Elmar J. y Latzer, Michael J. (ed.) (2001), *The Problem of Evil in Early Modern Philosophy* (Toronto: University of Toronto Press).

Kulstad, Mark (1977), "Leibniz's Conception of Expression", *Studia Leibnitiana*, 9: 55-76.

----- (1999), "Leibniz, Spinoza and Tschirnhaus: Multiple Worlds, Possible Worlds", en Brown (1999: 245-262).

Laerke, Mogens (2008), *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d'une opposition complexe* (Paris: Honoré Champion Éditeur).

Lagerlund, Henrik (2012), "Medieval Theories of the Syllogism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2012 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/medieval-syllogism/>>.

Lafleur, Claude y Carrier, Joanne (ed.) (1997), *L'enseignement de la philosophie au XIIIe siècle. Autour du "Guide de l'étudiant" du ms. Ripoll 109* (Turnhout : Brepols).

Legris, J. (2011) (comp.), *Documentos del CIECE 7. Perspectivas en Lógica Deóntica* (Buenos Aires: Centro de Investigación en Epistemología de las Ciencias Económicas).

Lodge, Paul (ed.) (2004), *Leibniz and his Correspondents* (Cambridge: Cambridge University Press).

Lovejoy, Arthur Onken (1972), "Plenitude and Sufficient Reason in Leibniz and Spinoza", en Frankfurt (1972: 281-334).

Mares, Edwin (2014), "Relevance Logic", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2014 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/logic-relevance/>.

McDonough, Jeff (2008), "Leibniz's Philosophy of Physics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/leibniz-physics/>>.

Mc Rae, Robert (1976), *Leibniz: Perception, Apperception, and Thought* (Toronto-Bufalo: University of Toronto Press).

Mercer, Christia (1996), "The Platonism of Leibniz's *New Sistem of Nature*", en Whoolhouse (1996: 97-111).

----- (2001), *Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development*, Cambridge University Press, New York.

Mercer, Christia y Sleigh, Robert C. (1995), "Metaphysics: The early period to the *Discourse on Metaphysics*", en Jolley (1995: 67-123).

Moll, Konrad (1999), "*Deus sive harmonia universalis est ultima ratio rerum*: the conception of God in Leibniz's early philosophy", en Brown (1999: 65-78).

Mondadori, Fabrizio (1973), "Reference, Essentialism and Modality in Leibniz's Metaphysics", *Studia Leibnitiana*, 5: 74-101.

----- (1975), "Leibniz and the Doctrine of Inter-World Identity", *Studia Leibnitiana*, 7: 21-75.

----- (1986), "Necessity ex Hypothesi", en Centro Fiorentino, *The Leibniz Renaissance*: 191-222.

Mormino, G. (2011), "La contingence dans les *Essais de Théodicée* de Leibniz : un réquisit de la liberté ? ", en Rateau (2011: 175-189).

Mugnai, Massimo (1992), *Leibniz' Theory of Relations* (Stuttgart : Franz Steiner Verlag).

Murray, M. J. (1995), "Leibniz on Divine Foreknowledge of Future Contingents and Human Freedom", *Philosophy and Phenomenological Research*, 55: 75-108.

----- (1996), "Intellect, Will and Freedom: Leibniz and his Precursors", *Leibniz Review*, 6: 25-59.

----- (2005), "Spontaneity and Freedom in Leibniz", en Rutherford y Cover (2005: 194-216).

Orayen, Raúl (1995), "Lógica modal", en Alchourrón, Menéndez y Orayen (1995: 289-322).

Parkinson, G. H. R. (1965), *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics* (Oxford: Oxford University Press).

----- (1970), "Leibniz on Human Freedom", *Studia Leibnitiana - Sonderheft 2* (Wiesbaden: Franz Steiner).

----- (1982), "The 'Intellectualization of Appearances': Aspects of Leibniz's Theory of Sensation and Thought", en Hooker (1982: 3-20).

----- (1999), "Sufficient reason and human freedom in the *Confessio Philosophi*", en Brown (1999: 199-222).

Pasini, E. (2011a), "La doctrine de la spontanéité dans la *Théodicée*", en Rateau (2011: 155-173).

----- (2011b), "The Organic Versus the Living in the Light of Leibniz's Aristotelianism", en Smith y Nachtomy (2011: 81-94).

----- (2012), "Complete Concepts as Histories", *Studia Leibnitiana*, 42: 229-243.

Phemister, Pauline (2005), *Leibniz and the Natural World* (Dordrecht: Spinger).

Piro, F. (1999), "Leibniz and ethics: the years 1669-72", en Brown (1999: 147-167).

----- (2008), "For a History of Leibniz's Principle of Sufficient Reason. First Formulations and their Historical Background", en Dascal (2008: 463-478).

Poser, H. (1969), *Zur Theorie der Modalbegriffe bei G.W. Leibniz*, *Studia Leibnitiana Supplementa VI* (Wiesbaden: Franz Steiner Vg.).

----- (2011), "Warheit, Möglichkeit, Kompossibilität. Die komplexe Basis der Theodizee-Argumentation", en Rateau (2011b: 15-33).

Rateau, Paul (2008), *La question du mal chez Leibniz. Fondaments et élaboration de la Théodicée* (Paris : Honoré Champions Éditeur).

----- (2011a), "Perfection, harmonie et choix divin chez Leibniz: en quel sens le monde est-il le meilleur?", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2 : 181-201.

----- (ed.) (2011b), *Lectures et interprétations des Essais de théodicée de G. W. Leibniz*, *Studia Leibnitiana – Sonderhefte 40* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag).

Rescher, N. (1952), "Contingence in the Philosophy of Leibniz", *The Philosophical Review*, 61: 26-39.

----- (1967), *The Philosophy of Leibniz* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall).

----- (1981), *Leibniz's Metaphysics of Nature*, (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company).

----- (2001), "*Contingentia Mundi*. Leibniz on the World's Contingency", *Studia Leibnitiana*, 33: 145-162.

----- (2002), "Leibniz on God's Free Will and the World's Contingency", *Studia Leibnitiana*, 34: 208-220.

----- (2005), "On Some Purported Obstacles to Leibniz's Optimism", *Studia Leibnitiana*, 37: 131-146.

Rice, Hugh (2009), "Fatalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2009 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/fatalism/>>.

Rösler, C. (2011), "L'influence sur la Théodicée du *negotium irenicum* entrepris par G. W. Leibniz et D. E. Jablonski", en Rateau (2011: 285-306).

Rowe, William y Howard-Snyder, Frances (2008), "Divine Freedom", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/divine-freedom/>.

Russell, Bertrand, 1977, *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz* (Buenos Aires: Siglo veinte).

Rutherford, D. (1995), *Leibniz and the Rational Order of Nature* (Cambridge: Cambridge University Press).

Rutherford, D. y Cover, J.A. (eds.) (2005), *Leibniz. Nature and Freedom* (Oxford: Oxford University Press).

Saame, Otto, 1987, *El principio de razón en Leibniz*, Laia, Barcelona.

Schepers, H. (1965), "Zum Problem der Kontingenz bei Leibniz. Die beste der möglichen Welten", *Collegium Philosophicum. Studiem. Joachim Ritter zum 60.* Basel / Stuttgart: Geburtstag, Schwabe and Co. Vg, 326-350.

----- (1999), "Posibilidad y contingencia. Historia de la terminología filosófica anterior a Leibniz", *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 33: 43-63.

Seidler, Michael (2013), "Pufendorf's Moral and Political Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2013 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/pufendorf-moral/>.

Sellberg, Erland (2011), "Petrus Ramus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2011 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/ramus/>>.

Sleigh, Robert C. (1990), *Leibniz & Arnauld. A Commentary on Their Correspondence* (New Haven/London: Yale University Press).

----- (1982), "Truth and Sufficient Reason in the Philosophy of Leibniz", en Hooker (1982: 209-242).

----- (2001), "Remarks on Leibniz's Treatment of the Problem of Evil", en Kremer y Latzer (2001: 165-179).

Smith, Justin E. H. (2011), *Divine Machine: Leibniz and the Sciences of Life* (Princeton & Oxford: Princeton University Press).

Smith, Justin y Nachtomy, Ohad (2011), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz* (Dordrecht-Heidelberg-London-New York: Springer).

Tonelli, Giorgio (1974), "Leibniz on Innate Ideas and the Early Reactions to the Publication of the *Nouveaux Essais* (1765)", *Journal of the History of Philosophy*, XII (4): 437-454.

Vaidya, Anand (2011), "The Epistemology of Modality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/modality-epistemology/>>.

White Beck, Lewis (1969), *Early German Philosophy. Kant and his Predecessors* (Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press).

Wilson, Margaret, 1972, "On Leibniz's Explication of Necessary Truth", en Frankfurt (1972: 401-419).

----- (1973), "Possible Gods", *Review of Metaphysics*, 32: 717-33.

Woolhouse, R. S. (ed.) (1994), *Gottfried Wilhelm Leibniz. Critical Assessments*, Vol. 1. (New York: Routledge).

----- (1996), *Leibniz's "New Sistem"* (Florencia: Leo S. Olschki Editore).

Youpa, Andrew (2013), "Leibniz's Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/leibniz-ethics/>.

Índice

Prólogo	1
Abreviaturas	3
Introducción- La tesis de la elección divina de lo óptimo: problemas de interpretación, contexto metafísico-modal y planteo preliminar del problema	5
1. Un legado problemático: la suprema bondad de Dios como aporía metafísico-modal	5
2. La tesis leibniziana: significación y reconstrucción lógico-formal	10
2.1. Significación de la tesis leibniziana	10
2.2. Reconstrucción analítica y representación lógico-formal de la tesis leibniziana: la tesis <i>T</i>	14
3. La lógica modal leibniziana	18
4. Planteo preliminar del problema	26
5. La metafísica modal de Leibniz	29
6. Los modos <i>de dicto</i> / <i>de re</i> en el abordaje leibniziano: las dos versiones de <i>T</i>	37
7. <i>Voluntad y libertad</i> en Leibniz: la imposibilidad de querer <i>sub ratione mali</i> y la <i>necesidad moral</i>	40
8. Operadores modales y representación lógico-formal: <i>necesidad absoluta</i> / <i>necesidad de la consecuencia</i> , <i>T de dicto</i> / <i>T de re</i>	43
9. Sobre la presente investigación	48
I- La elección divina en el marco del primer proyecto leibniziano de una defensa racional del cristianismo y frente al “precipicio” de la <i>necesidad absoluta</i> (1664-1669 / 1670-1671)	52
Introducción: una misión encomendada por Dios...	52
1. De la <i>jurisprudencia</i> a la <i>teología natural</i> : primera mención de la elección divina de lo óptimo	54
1.1. Metafísica, justificación de Dios y jurisprudencia universal: preludios	55
1.2. La primera formulación de la tesis: problemas de interpretación	61
2. La <i>verdadera filosofía</i> y la formación gradual del primer proyecto leibniziano de elaboración de una metafísica teísta	65
2.1. La convergencia entre razón y fe en la <i>Confessio naturae contra atheistas</i>	66
2.2. La <i>armonía universal</i> y las razones de la creación en los <i>Elementa juris naturalis</i>	74
3. La tesis de la elección divina en el marco del primer abordaje del problema de la	79

predestinación: <i>Von der Allmacht</i>	
4. La carta a Magnus Wedderkopf: la explicación de la “ <i>primera razón</i> ” de las cosas y su consecuencia <i>necesarista</i>	86
5. La tesis de la elección divina de lo óptimo hacia 1671: su fundamentación y su carácter modal	90
5.1. El uso leibniziano de las nociones modales hacia 1670-1671: <i>necessitas absoluta / hypothetica, necessitas consequentis / consequentiae</i>	91
5.2. La <i>necesidad sin cualificación</i> de la tesis de la elección divina de lo óptimo	97
6. La concepción leibniziana de la voluntad y la compatibilidad entre la libertad y la necesidad de querer lo óptimo hacia 1671	100
6.1. La interpretación leibniziana del <i>principio de razón suficiente</i> hacia 1671: la exigencia de la totalidad de los <i>requisitos</i>	100
6.2. La teoría de la <i>voluntad</i> y la concepción de la <i>libertad</i> en Leibniz hacia 1671	107
7. La tesis de la elección divina de lo óptimo y las primeras formulaciones leibnizianas de una justificación de Dios	113
Consideraciones finales: un <i>necesarismo teísta</i>	117
II- La tesis de la elección divina de lo óptimo en la etapa de elaboración de la teoría leibniziana de las <i>modalidades per se</i> (1672-1678)	120
Introducción: escapando al “precipicio” de la <i>necesidad absoluta</i> ...	120
1. La <i>Confessio philosophi</i> de 1672-1673: el problema de la <i>necesidad</i> de los eventos del mundo creado	121
2. La teoría de las <i>modalidades per se</i> y la clarificación leibniziana del significado de las nociones modales	125
2.1. Etapas en la construcción de la teoría	125
2.2. La significación de los conceptos modales: fundamentos e implicancias	138
3. Lógica y metafísica de la creación: acentuando el rol de la voluntad divina	142
4. Las formulaciones de la tesis de la elección divina de lo óptimo entre 1672-1673 y 1678	149
5. Clarificación modal de la tesis a partir de sus fundamentos	159
5.1. La perfección de la esencia divina como fundamento de la perfección de su obrar	160
5.2. La concepción leibniziana de la voluntad entre 1672 y 1678: Medea y la <i>imposibilidad absoluta</i> de querer <i>sub ratione mali</i>	165
5.3. La <i>necesidad absoluta</i> de la tesis de la elección divina de lo óptimo	173
6. La noción de <i>libertad</i> y el problema de su compatibilidad con la <i>necessitas (absoluta)</i>	176

<i>eligendi optimum</i> : un punto de inflexión en el pensamiento de Leibniz	
Consideraciones finales: de la necesidad de la <i>series rerum</i> existente a la necesidad de la elección divina de lo óptimo	180
III – La irrupción del problema del carácter modal de la tesis de la elección divina de lo óptimo: los argumentos leibnizianos contra la <i>necesidad absoluta</i> (1678-1686)	185
Introducción: revocando las bases de la <i>necessitas eligendi optimum</i>	185
1. El problema modal en torno a la elección divina y el tránsito de la posibilidad a la existencia: ubicación de los textos pertinentes	186
2. Hacia la metafísica del <i>Discurso</i> : el desarrollo de la filosofía leibniziana entre 1678 y 1686	190
2.1. La <i>exigentia existentiae</i> de los posibles y el <i>principio de la perfección</i> como fundamento de las verdades contingentes	192
2.2. La <i>teoría de la verdad como inclusión conceptual</i>	196
2.3. La <i>teoría de la sustancia basada en la noción completa</i>	200
3. El planteo del problema del carácter modal de la elección divina de lo óptimo en los escritos leibnizianos	202
3.1. El problema en torno a la libertad de Dios	202
3.2. Los decretos de la voluntad divina como <i>principium contingentiae</i>	209
3.3. Formulaciones que sugieren una interpretación distinta	213
3.4. El paso a la <i>versión débil</i> de la tesis <i>T</i>	215
4. El paso a un <i>intelectualismo moderado</i> : la estrategia de las <i>razones inclinantes</i>	219
4.1. Contra la <i>indiferencia absoluta</i> : la imposibilidad de un regreso infinito en las elecciones	219
4.2. La <i>contingencia</i> como <i>requisito</i> de la noción de <i>libertad</i>	222
4.3. La posibilidad de suspender la deliberación	225
4.4. La distinción entre <i>razones inclinantes</i> y <i>razones necesitantes</i>	226
5. La justificación leibniziana del carácter <i>no necesario</i> de la tesis de la elección divina de lo óptimo en los escritos del período 1678-1686	229
5.1. La contingencia de la elección divina y de la proposición que la expresa: niveles de análisis, razones y argumentos	229
5.2. El argumento basado en la <i>posibilidad</i> de lo menos perfecto	233
5.3. El argumento basado en la <i>indemostrabilidad</i> de la proposición “ <i>Deus vult perfectissimum</i> ”	239

5.4. La primera postulación del <i>infinito</i> como <i>radix contingentiae</i> : análisis de la estrategia argumental del regreso infinito de elecciones	242
6. La tesis <i>T</i> ... ¿expresa un <i>decreto</i> divino?	248
Consideraciones: los dos problemas vinculados a la tesis <i>T</i>	251
IV – El análisis leibniziano del carácter modal de la tesis de la elección divina de lo óptimo luego de la adopción de la teoría del análisis infinito: el <i>argumento básico</i> y la distinción entre formulaciones <i>de dicto</i> / <i>de re</i> (1686-1706)	256
1. La <i>teoría del análisis infinito</i> y el nuevo criterio modal para la contingencia	257
1.1. La <i>radix contingentiae</i> : tesis básicas y marco metafísico de la teoría	259
1.2. Reinterpretación leibniziana de las nociones modales basada en el <i>tipo de prueba</i>	264
1.3. La <i>analizabilidad infinita</i> y la <i>existencia</i> en las proposiciones contingentes	268
2. La tesis <i>T</i> frente al criterio modal de la <i>analizabilidad infinita</i> : ¿una <i>necesidad física</i> de la elección divina?	270
3. La tesis de la elección divina de lo óptimo en el contexto de la formulación leibniziana del <i>argumento básico</i> en 1689	275
3.1. El <i>De contingentia</i> de 1689: primera formulación del <i>argumento básico</i>	275
3.2. El <i>argumento básico</i> y la contingencia del <i>acto de elección</i>	279
4. La metafísica modal de Leibniz en la época de las <i>mónadas</i>	282
4.1. El <i>principio de razón suficiente</i> y la “originación radical de las cosas”	282
4.2. La <i>inclinación prevaleciente</i> y la consolidación del <i>intelectualismo moderado</i>	286
5. El análisis modal de <i>T</i> en los comentarios teológicos de la década de 1690-1706: las oscilaciones leibnizianas en torno a la primera premisa del <i>argumento básico</i>	291
5.1. La sabiduría y la absoluta perfección de Dios como fundamentos de <i>T</i> : ¿un retorno a la <i>necessitas eligendi optimum</i> ?	292
5.2. Incertidumbre sobre el carácter modal de la tesis <i>T</i>	296
6. El análisis modal de <i>T</i> en las notas sobre Bayle de 1706: necesidad <i>de dicto</i> y contingencia <i>de re</i>	299
6.1. La interpretación leibniziana de las versiones <i>de dicto</i> y <i>de re</i> de la tesis <i>T</i>	303
6.2. Los dos sentidos de <i>T</i> y el problema de la relevancia de la interpretación <i>de re</i> para el análisis modal de la tesis	308
6.3. La interpretación <i>de re</i> y la contingencia de las verdades que involucran la voluntad divina	311
Consideraciones finales: la <i>posición prevaleciente</i> de Leibniz en torno al carácter modal de	316

T

V- La apelación al concepto de <i>necesidad moral</i> para cualificar la elección divina de lo óptimo (1707-1716)	321
1. Las fuentes jesuitas y la apropiación jurídica de la noción de <i>necesidad moral</i>	322
2. Los dos contextos teóricos de la noción de <i>necesidad moral</i> en Leibniz	326
3. Los problemas que suscita la interpretación de la <i>necesidad moral</i> en Leibniz	333
4. <i>Voluntad antecedente</i> y <i>voluntad consecuente</i> en el Leibniz de madurez	333
5. El lugar y la importancia de la tesis de la elección divina de lo óptimo en los <i>Ensayos de Teodicea</i> de 1710	337
6. La <i>necesidad moral</i> y su conexión con la fundamentación leibniziana del carácter <i>contingente</i> de la elección divina de lo óptimo en los escritos del período 1707-1716	343
6.1. La <i>necesidad moral</i> en el contexto argumental de la elección divina de lo óptimo	343
6.2. Las críticas a la interpretación de la <i>necesidad moral</i> leibniziana como una modalidad <i>deóntica</i>	351
7. La <i>imposibilidad metafísica (de dicto)</i> de una elección divina de lo menos perfecto	356
8. El <i>principio de lo mejor</i> como <i>principio onto-deóntico</i> de la naturaleza divina	365
9. La <i>necesidad moral</i> y la <i>suprema libertad: end of the story...</i>	373
Consideraciones finales: la última palabra de Leibniz sobre la elección divina de lo óptimo	378
Conclusiones	382
a- Nivel sistemático	382
b- Nivel histórico	391
c- Nivel crítico-interpretativo	394
Bibliografía	401