



**Universidad Nacional de La Plata.**

**Facultad de Humanidades y Cs. de la Educación.**

**Departamento de Filosofía.**

**Tesis de doctorado.**

**Deo volente.**

**Reflexiones en torno a la voluntad divina: su creciente autonomización y las estrategias favorables a su preservación en Leibniz.**

**Director: Dr. Oscar M. Esquisabel**

**Doctoranda: María Griselda Gaiada**

**2013**

## Índice:

### Introducción, 1.

Primera Parte: La voluntad divina y los mundos posibles, 9.

**Capítulo 1:** Los “objetos” que se ofrecen a la voluntad de Dios. Insuficiencia de la perspectiva lógica, 9.

- a. Atributos de la “sustancia infinita que quiere:” contra el Dios spinoziano, 10.
- b. Los “objetos posibles” de elección divina, 14.
  - b.1. *Primera etapa:* hacia la ontologización de los posibles (1677-mediados de los 1680, 16.
  - b.2. *Segunda etapa:* el estatus ontológico de los posibles. La trabazón de dos perspectivas: lógica y ontológica (mediados de los 1680), 20.
- c. Dos perspectivas lógicas de los mundos posibles, 30.
  - c.1. Semántica de los mundos posibles (verdad proposicional), 30.
  - c.2. Teoría nominalista de los mundos posibles (verdad conceptual), 33.

**Capítulo 2:** Perspectiva esencialista de los mundos posibles. Teoría de la sustancia, 38.

- a. Mediados de los 1680: la teoría del concepto completo al servicio de una definición ontológica de la sustancia, 40.
  - a.1. Propiedades esenciales de la sustancia individual, 40.
  - a.2. Razones de la reparación de la teoría del concepto completo, 54.
- b. A partir de los 1690: la perspectiva dinámica de la sustancia. Ley de la serie, 56.
- c. 1714: La teoría monadológica, 62.
  - c.1. Teoría de la percepción monádica, 64.
  - c.2. Tres niveles de las mónadas: la apercepción, 67.

**Capítulo 3:** El mundo que elige la voluntad de Dios, 71.

- a. El principio de lo mejor. Su doble criterio: orden y variedad, 72.
  - a.1. Orden y variedad en *Discurso de metafísica*, 72.
  - a.2. Orden y variedad en *Sobre la originación radical de las cosas*, 75.
  - a.3. Orden y variedad en *Teodicea*, 78.
- b. La maximización de perfección y el progreso, 81.

Segunda Parte: El modelo interno de la voluntad de Dios, 84.

**Capítulo 4:** La voluntad divina. Del antinecesitarismo al modelo imperante en los 1680, 84.

- a. La voluntad divina como bastión antinecesitarista: la elección contingente, 85.
  - a.1. La voluntad y la potencia de Dios: fundamento de la elección contingente, 88.
- b. La voluntad y el entendimiento de Dios: el camino hacia la autonomización de la voluntad, 91.
  - b.1. Mediados de los 1670: la voluntad y la indiferencia de equilibrio, 93.
  - b.2. Mediados de los 1680: primer modelo interno de la voluntad. Las voluntades particulares versus la voluntad general, 97.

**Capítulo 5:** Teodicea, segundo modelo interno de la voluntad. La mecánica de la voluntad, 102.

- a. El “mecanismo de las fuerzas volitivas:” voluntad antecedente y voluntad consecuente, 102.
  - a.1. La voluntad antecedente, 105.
  - a.2. La voluntad consecuente, 107.
    - a.2.1. La voluntad permisiva, 108.
- b. Convivencia de dos modelos: el modelo voluntarista y el modelo intelectualista. Puentes, 112.
- c. La necesidad moral de la voluntad. Caracterización, 115.
  - c.1. Modalidades deónticas. Razones de la aplicación tardía de la necesidad moral a la voluntad divina, 116.

Tercera Parte: El mal y las estrategias de desresponsabilización de la voluntad divina, 124.

**Capítulo 6:** La desresponsabilización de la voluntad de Dios por vía de las causas. Historización del concurso divino, 124.

- a. El concurso divino: contra el sofisma “*Dieu, l’auteur du peché*”, 125.
- b. La historización del concurso divino, 125.

- b.1. Primera mitad de los 1670: contra la solución escolástica del concurso divino, 125.
- b.2. 1677: La primera versión del concurso divino en Leibniz, 131.
- b.3. Mediados de los 1680: asunción de la concausalidad escolástica en el concurso inmediato, 134.
- b.4. 1710: El concurso inmediato y especial en *Causa Dei*, 139.

**Capítulo 7:** El mal y la doble estrategia de desresponsabilización de la voluntad de Dios. El mal como disonancia en la armonía universal y el mal como privación en el entendimiento de Dios, 144.

- a. *Primera estrategia:* el mal como disonancia en la armonía universal (década de 1670), 144.
  - a.1. Limitaciones de la justificación del mal por la armonía universal, 153.
- b. *Segunda estrategia:* el mal como privación en el entendimiento divino, 154.
  - b.1. El origen del mal en el entendimiento de Dios. Caracterización, 156.
  - b.2. Historización de la segunda estrategia (mediados de los 1680 y década de 1690), 159.

**Capítulo 8:** *Teodicea* y el mal como disonancia en la armonía universal. Cambios del período tardío, 169.

- a. Aquilatamiento de la armonía universal en *Teodicea*, 169.
  - a.1. Perspectiva epistemológica de la armonía, 169.
  - a.2. Perspectiva estética de la armonía, 173.
- b. El mal en la armonía universal: ¿defecto real o irregularidad aparente?, 176.
  - b.1. La metáfora visual y el mal aparente, 176.
  - b.2. La metáfora musical y el mal como defecto real, 178.
- c. ¿Todo mal es reductible a un bien en la armonía universal?, 180.

**Capítulo 9:** *Teodicea* y el entendimiento de Dios como fuente del mal. El estatus problemático del mal metafísico, 187.

- a. El entendimiento divino como fuente del mal, 187.
- b. El estatus problemático del mal metafísico. Caracterización del concepto, 191.
  - b.1. El mal metafísico: ¿qué concepto habría dado lugar a su génesis?, 194.

- b.2. El problema de la extensión imprecisa del mal metafísico, 197.
- b.3. La relación con los otros males: ¿el mal metafísico ofrece un principio de unidad de los males?, 199.
- c. Crítica a la visión de Latzer contra la interpretación “canónica” del mal metafísico en Leibniz, 202.

**Capítulo 10:** El modelo inercial-dinámico del concurso en *Teodicea*. El mal metafísico como medida ontológica de la inercia natural de las criaturas, 208.

- a. La dinamización del concurso divino: la inercia metafísica y moral en la criatura, 208.
  - a.1. El ejemplo de los navíos en *Teodicea*, 210.
  - a.2. Dificultades del modelo inercial: complejización de los roles causales en el concurso, 213.
- b. El mal metafísico como medida de la inercia de las criaturas, 215.
- c. La inercia de la voluntad humana: voluntariedad extrínseca o voluntariedad intrínseca, 217.

**Conclusiones**, 221.

**Bibliografía**, 231.

## Introducción.

El propósito general de nuestro trabajo es ofrecer un análisis del lugar que ocupó la voluntad divina en el corpus leibniziano. Lo voluminoso de la obra de Leibniz, sus dificultades de datación, la virtud grafómana de nuestro filósofo y el modo apretado en que trabó un concepto con otro, han llevado a una gran dispersión interpretativa que, por lo general, no se ha detenido a analizar de manera lo suficientemente “autónoma” el rol preponderante que Leibniz fue otorgando a esa facultad. La prevalencia de las “interpretaciones intelectualistas” en la literatura secundaria tiende a desdibujar el protagonismo que sucesivamente adquiriría la voluntad divina en el plan de una fundamentación de la teodicea leibniziana. La conciliación de los atributos de Dios con la existencia del mal en el mundo surgió tempranamente de la necesidad de combatir el sofisma que responsabiliza a Dios por las faltas y sufrimientos humanos. La voluntad estuvo en el centro de la cuestión desde los primeros años de la década de 1670. No obstante, el fuerte intelectualismo de esta primera época parece haber sellado las claves de un cuasi monopolio interpretativo que arroja a la voluntad al lugar segundón que le deja el entendimiento.

Aunque el intelectualismo pueda constituir el recorte “más visible” de la filosofía de Leibniz, pensamos que puede hacerse visible otra lectura que releve a la voluntad de ese emplazamiento más bien marginal. Junto a la consideración de que nuestro mundo es eyectado a la existencia a causa de una jerarquización intelectual de los mundos posibles -donde la voluntad ocuparía con suerte un lugar nominal como paso conclusivo-, convive la emergencia de una facultad que se volvió cada vez menos demandante de la tutela de la inteligencia. En otras palabras, la primera lectura evidenciaría una suerte de delito de interpretación retrospectiva si pretende ser aplicada al pensamiento de Leibniz en *Teodicea* (1710). A mediados de los 1680, se produjeron dos cambios centrales en la metafísica leibniziana. Por un lado, los mundos posibles ganaron contenido ontológico; por otro lado, la voluntad divina pasó a ser explicada a partir de un modelo interno que le confiere un rol funcional no reductible al comando del entendimiento. Ambas cuestiones inauguraron el camino hacia una voluntad resolutive en pleno derecho y cuya “voluntariedad intrínseca” bastará para explicar la

Creación. Por eso, en la periodización del pensamiento de Leibniz, oficiaremos dos cortes sincrónicos, siguiendo las dataciones de la edición de la Academia de Berlín. El primero *a mediados de los 1680*, cuando cobró forma la *filosofía madura* de Leibniz; el segundo en *1710*, cuando se produjo la publicación de *Teodicea*, obra en la que Leibniz sintetizó los núcleos sustanciales de su *filosofía tardía*. Nuestra historización trabajará, pues, fundamentalmente sobre el contrapunto de estas dos etapas, mostrando las continuidades, giros, permanencias o modificaciones de la problemática vinculada a la voluntad divina.

Dos ejes organizarán nuestra exposición: por un lado, un análisis interno de la voluntad; por otro, las estrategias seguidas por Leibniz con el fin de resguardarla de la imputación del mal. El primer eje se acompaña de nuestra hipótesis acerca de la *creciente autonomización de la voluntad*: en los 1670, la voluntad fue ante todo un término colindante de las críticas a la indiferencia de equilibrio; en la segunda mitad de la década de 1680, Leibniz le adscribió un primer modelo interno de su funcionamiento (voluntades particulares vs. voluntad general); en *Teodicea*, la voluntad se dotó de un modelo dinámico que ilustra un mecanismo volitivo al que nada le falta para determinar la acción (o la resultante por suma vectorial de las “fuerzas volitivas”).

El segundo eje se fundamenta en tres hipótesis correlativas a cada una de las argumentaciones favorables a la preservación de la voluntad de Dios. La *primera argumentación*, basada en deslindar a la causalidad divina de tomar parte en el mal, pese al concurso de los pecados, trae aneja una hipótesis histórica, según la cual antes de que la voluntad se diferenciara convenientemente del entendimiento, Leibniz rechazó la concausalidad de las acciones por suponer que incriminaba a la voluntad divina (primera mitad de la década de 1670), esto es, que hacía a Dios autor del pecado sin decirlo. Por lo tanto, la posterior asunción de la “solución escolástica” resultaría subsidiaria de otras dos tesis: en primer lugar, la adhesión a la tesis de otras series posibles (1677), en segundo lugar, su ontologización en el entendimiento divino (mediados de los 1680), de modo tal que el origen del mal pudiera ser reenviado a las naturalezas ideales, es decir, a individuos cuya limitación ontológica es la causante de restringir la acción concursante de Dios. Dado que esta imperfección original no puede ser corregida ni retirada por la voluntad divina, no hay modo de atribuir a Dios complicidad con los pecados.

La *segunda argumentación*, apoyada en la estrategia de justificar el mal por vía de la armonía universal, corre pareja a nuestra hipótesis de que la armonía constituyó un recurso insuficiente para salvar a la voluntad divina de una visión instrumental que quiere los pecados como medios en vista de la armonía. Pese a que Leibniz rechazara esta idea, lo cierto es que, hasta que no se asentó su filosofía madura, la voluntad lindó muy de cerca el lugar de “producción” del pecado, al menos, en el sentido mencionado. En otras palabras, un sentido potente de la “permisión” (producto de la obligación moral) requiere de la tesis de individuos conformados ontológicamente en el entendimiento de Dios, de cuya “libertad ideal” puedan desprenderse los pecados como efectos actuales.

La *tercera argumentación*, basada en la estrategia de situar la fuente última del mal en el entendimiento de Dios, se liga a nuestra hipótesis de que recién a mediados de los 1680 Leibniz contó con la batería de tesis necesarias para cumplir con su finalidad teórica de apartar a la voluntad de cualquier compromiso con el mal. En especial, la ontologización de los mundos posibles le permitirá adscribir pecabilidad a toda criatura racional tal como es desde siempre en Dios, de manera que, al pasar a la existencia, esa falibilidad, no subsanable por la voluntad divina, obrará como causa de las faltas actuales deliberadamente consentidas. Las virtudes de esta estrategia de justificación del mal la volverán un argumento preferencial a partir de la segunda mitad de la década de 1680. Como puede verse, las tres hipótesis se anudan sobre el giro que otorgó madurez a la metafísica leibniziana de los mundos posibles.

Dicho esto, los pasos de nuestra exposición serán los siguientes:

La primera parte estará destinada a analizar el estatus que corresponde a los mundos posibles, es decir, a dar cuenta de, por decirlo así, los “objetos” que se ofrecen como alternativas a la voluntad de Dios. En el capítulo 1, ofreceremos un *recorrido histórico del concepto de mundos posibles*, desde que los “puros posibles” como series disyuntas se volvieron un recurso frecuente a partir de 1677 hasta la ontologización producida a mediados de los 1680. Dado que el abordaje de Leibniz involucró dos perspectivas de análisis (lógica y ontológica), procuraremos mostrar que cualquier reduccionismo de los mundos posibles a un expediente estrictamente lógico pasa por alto cuestiones centrales de la metafísica de Leibniz, cuya relevancia no es descartable por cuanto además obraron como motivaciones para el desarrollo de un lenguaje lógico.



Así pues, presentaremos una crítica a la semántica de los mundos posibles (verdad proposicional) y a la teoría nominalista (verdad conceptual): la primera por ser extranjera al espíritu de Leibniz; la segunda porque suele ser reducida a una interpretación *quoad nos* que la emancipa de la perspectiva esencialista.

En el capítulo 2, presentaremos la *perspectiva esencialista* en la que, a nuestro criterio, se inscribió la metafísica leibniziana de los mundos posibles. Intentaremos mostrar que los mundos posibles son agregados de infinitos individuos posibles y que la teoría del concepto completo no es reductible a una mera colección de predicados *quoad nos*, sino que estuvo al servicio de capturar el sentido ontológico de tales esencias. En este marco, llevaremos adelante una historización del concepto de *sustancia*, por ser uno de los términos sustanciales implicados en la definición leibniziana de nuestro mundo.

Tras haber procurado esclarecer el concepto de tales mundos posibles, el capítulo 3 se detendrá a considerar qué significa ser el mejor de los mundos posibles. En este sentido, intentaremos ofrecer un análisis de la *ley de lo mejor*, descomponiéndola en los dos criterios (orden y variedad) que Leibniz utilizó para definirla. Dado que a lo largo de su obra dichos criterios cobraron diferentes matices, la historización del *principio de lo mejor* contribuirá a abonar la tesis de que la Creación no se dirime sólo a partir de criterios lógicos (composibilidad, maximalidad), sino que la voluntad consagra fundamentalmente una elección que es de carácter moral, donde pesan consideraciones ontológicas y relativas a la legalidad de nuestro mundo (maximización de perfección metafísica bajo un principio de economía).

La segunda parte estará destinada al análisis del concepto de voluntad divina, es decir, a desarrollar nuestra hipótesis de su creciente autonomización respecto del entendimiento. En el capítulo 4 llevaremos adelante una historización de la voluntad de Dios desde la década de 1670 hasta el momento en que Leibniz le adjudicó un primer modelo interno de su funcionamiento (mediados de los 1680). Como veremos, el fuerte intelectualismo de la primera etapa, caracterizado por negar a la voluntad el carácter de una voluntariedad intrínseca (como consecuencia de las críticas a la indiferencia de equilibrio), irá declinando a medida que pase el tiempo. En esta dirección, un primer paso importante fue la aportación del *modelo del conflicto* entre las voluntades particulares y la voluntad general. En continuidad con esto, en el capítulo 5 presentaremos el segundo modelo del funcionamiento interno de la voluntad (1710), en

vista de establecer un contrapunto con el anterior. Aquí la voluntad recibe un modelo mecánico que la vuelve resolutive en pleno derecho. El *mecanismo de las fuerzas volitivas* –como lo llamaremos- demuestra una voluntariedad intrínseca que explica la Creación sin necesidad de apelar a un argumento intelectualista.

La tercera parte será dedicada a las estrategias de las que Leibniz se valió para excluir a la voluntad de Dios de la autoría de los males. En el capítulo 6, ofreceremos una historización del *concurso divino*, con el fin de dar fundamento a nuestra hipótesis de que el rechazo temprano de la concausalidad escolástica fue producto de la ausencia de una voluntad provista de un rol funcional autónomo. En línea con esto, intentaremos mostrar que la incorporación de la solución escolástica siguió un camino paralelo a la creciente autonomización de la voluntad divina. En el capítulo 7, trataremos las *dos justificaciones del mal* por orden de aparición (por razones de armonía hasta mediados de los 1680 y luego también por la limitación ontológica), con miras a fundamentar nuestras dos hipótesis correlativas, a saber: que la primera argumentación resultó insuficiente para resguardar como se debe a la voluntad de Dios y que la segunda vino a llenar el blanco explicativo dejado por la de más vieja data.

Los últimos tres capítulos estarán destinados al tratamiento de estas mismas estrategias, pero centradas en el pensamiento tardío de Leibniz. Es decir, nos situaremos en *Teodicea* para ofrecer una versión comparativa respecto de los desarrollos anteriores. En el capítulo 8, intentaremos mostrar que la justificación del mal por vía de la armonía cobró densidad gracias al enriquecimiento de la filosofía tardía de Leibniz. Así pues, ganó fuerza la idea de que el pecado *es* un verdadero mal (y no meramente una irregularidad aparente que se diluye en el todo) y que algo irreductible debe permanecer en él, por cuanto sólo así tiene sentido hablar de una voluntad permisiva y más imperiosamente de una justicia vindicativa. El carácter aparente atribuido con mayor frecuencia al pecado en los textos tempranos -probablemente como una forma de atenuar el peso que pudiera recaer sobre la voluntad de Dios en ausencia de una justificación mediante la limitación ontológica- perderá protagonismo en el corpus de *Teodicea* e incluso el ejemplo de la anamorfosis parece un resabio extraído con fórceps de otrora. Como veremos, la armonía universal exigirá una verdadera transformación reductiva de los males, absolutamente compatible con la permisión que brota de la voluntad final de Dios.

En el capítulo 9, analizaremos la justificación del mal por vía de la imperfección original de las criaturas en el entendimiento divino. Lo peculiar de *Teodicea* es la utilización del término “mal metafísico” para referirse a dicha limitación esencial. Aunque el estatus de esta clase de mal entrañe muchas dificultades, trataremos de mostrar que no es atinado negar que Leibniz se sirviera de ella para enriquecer su fundamentación tardía de que el mal recala finalmente en el entendimiento divino. Por consiguiente, el concepto de mal metafísico se volverá central para deslindar a la voluntad divina de la autoría de los males: el mal metafísico es completamente involuntario, dado que Dios no es la causa voluntaria de su propio entendimiento. De este modo, la responsabilidad de los males que pudieran seguirse de la pecabilidad que encierra la naturaleza humana cae fuera de la jurisdicción de la voluntad de Dios.

Finalmente, el capítulo 10 estará dedicado al *modelo inercial-dinámico* del concurso en *Teodicea*. Este modelo adiciona al agente el concepto de una “inercia” que rechaza el auxilio divino en el concurso. Como veremos, el mal metafísico podrá ser considerado como una medida de la inercia natural de las criaturas. La dinamización del concurso desplazará al pecado del foco tradicional de “causa deficiente” para homologarlo a una resultante que surge por la composición de fuerzas e inercia, en marcada sintonía con el modelo mecánico explicativo de la acción divina (con la sola diferencia de que en la voluntad de Dios no hay inercia). Esta hipótesis subsidiaria nos permite afirmar que los modelos dinámicos del período tardío revelan, más allá de su apariencia inconexa, un principio común del modo en que razonó Leibniz.

Por último, cabe agregar que la centralidad de la voluntad divina como fundamentación del proyecto teodiceico está poco trabajada en la crítica especializada. Lo cierto es que Leibniz inició ese proyecto en los primeros años de los 1670, con muchos menos recursos metafísicos que aquellos que consagraría la literatura de *Teodicea*, densa en extensión y profundidad. Las “interpretaciones estándares” han favorecido un abordaje subsidiario de la voluntad, tomándola más bien como un término secundario de las reflexiones en torno a la libertad, al platonismo de las formas ideales, a la oposición entre contingencia y necesidad, a la impredecibilidad de la acción humana en contraste con la legalidad natural, etc., pero rara vez otorgándole un lugar axial derivado de su propia funcionalidad y del rol que desempeñó en la conciliación de los atributos de Dios con la existencia del mal. En función de esto, parece lógico dejar que

la voluntad irradie su propia luz iluminando también a aquellos conceptos que se tornaron eclipsantes.

A modo de apostilla, cabe decir que, si bien no lo tuvimos en cuenta por su carácter reciente, el libro de Michael Griffin, *Leibniz, God and Necessity*, ofrece perspectivas dignas de consideración y de crítica. Su tesis principal es que Leibniz fue casi tan necesitarista como Spinoza (particularmente en el período temprano), excepto en el sentido de haber preservado la piedad divina. El autor diferencia entre lo que él llama “necesidad intrínseca” y “necesidad extrínseca,<sup>1</sup>” a partir de la distinción entre aquello que tiene en sí la razón de su existencia necesaria (Dios) y aquello cuya razón para existir está contenida en algo externo a él. En su opinión, se trata de dos formas de necesidad absoluta o metafísica. En consecuencia, la existencia de nuestro mundo es extrínsecamente necesaria, pero metafísicamente necesaria, lo que pareciera contradecir buena parte de las fuentes textuales leibnizianas (como mínimo, a partir del período maduro). Con el fin de evitar que su lectura colapse en el spinozismo, Griffin echa mano de la “providencia divina” como garantía de la existencia de este mundo, lo que al parecer significa que sólo los atributos de Dios como persona moral salvarían al Dios de Leibniz de seguir la fuerza de una necesidad ciega.

A partir de esta clave de interpretación, el autor explica que el rechazo de Leibniz a la tesis de que todo lo que existe es absoluta o metafísicamente necesario debe ser interpretado en términos de un rechazo a la necesidad intrínseca. Del mismo modo, la oposición a la idea de que aquello que no existe es imposible debe ser leída en términos de un rechazo a la imposibilidad intrínseca, a saber, que no es cierto que lo no actual sea autocontradictorio. De acuerdo con esto, una cosa que es posible intrínsecamente en virtud de que su concepto es auto-consistente, puede ser imposible metafísicamente (o extrínsecamente) por ser incompatible con algo metafísicamente necesario. Así pues, los mundos posibles serían intrínsecamente posibles, pero no metafísicamente posibles, dado que su existencia está impedida por nuestro mundo que es metafísicamente necesario.

---

<sup>1</sup> Según Griffin, puede establecerse una distinción similar entre “posibilidad intrínseca” y “posibilidad extrínseca.” En el primer caso, cuando no hay nada en el concepto o esencia de una cosa que sea auto-contradictorio. En el segundo caso, el término está reservado a algo que es compatible con lo que es metafísicamente necesario. Griffin (2012), pp. 81-85.

Más allá de las pretendidas equivalencias que Griffin pareciera forzar entre el lenguaje leibniziano y el suyo propio (por ejemplo, “metafísicamente posible” ≡ “intrínsecamente posible” o “absolutamente necesario” ≡ “intrínsecamente necesario”), el libro encierra un aporte interesante tanto en el ámbito de la metafísica de los mundos posibles como en la relación entre el pensamiento de nuestro filósofo y el de Spinoza y Descartes. Además, los últimos capítulos están dedicados a un análisis del concepto de la presciencia divina, que contempla los antecedentes jesuitas y dominicos en los que Leibniz se habría inspirado para dar su propia versión de la “*Scientia Media*.”

Antes de ir a los capítulos, queremos agradecer a todos los miembros del Centro de Estudios Latinos de la FAHCE, en especial a la Prof. Lía Galán, a la Prof. María Delia Buisel, al Prof. Pablo Martínez Astorino y a la Prof. Julia Bisignano, por su gran disposición y apoyo en la supervisión de la traducción de las citas latinas que aquí presentaremos. Demás está decir que este trabajo no habría sido posible sin la dirección del Dr. Oscar M. Esquisabel.

## **Primera Parte: La voluntad divina y los mundos posibles.**

### **Capítulo 1: Los “objetos” que se ofrecen a la voluntad de Dios. Insuficiencia de la perspectiva lógica.**

En este capítulo ofreceremos una historización de los mundos posibles, desde que fueron postulados abiertamente como recurso antinecesitarista en 1677 hasta el período en que adquirieron estatus ontológico (segunda mitad de la década de 1680). La importancia de los mundos posibles debe ser entendida en su génesis, es decir, como una forma de evitar el necesitarismo ofreciendo a la voluntad de Dios infinidad de alternativas que satisfagan el requisito de una elección no necesitada. Si bien en el análisis de los mundos posibles primaron dos perspectivas, una lógica y otra ontológica, intentaremos mostrar que toda reducción a un enfoque lógico, descuidando la perspectiva esencialista, resulta extraña a la metafísica leibniziana de los mundos posibles. Como ejemplos de este reduccionismo tomaremos, por un lado, la *semántica de los mundos posibles*, y por otro, la *teoría nominalista* de los mismos. Como veremos, ambas teorías se muestran impotentes, entre otras cosas, para explicar el rol de la voluntad en la escena de la Creación, dado que ello demanda la tesis de mundos posibles cargados de contenido ontológico en el entendimiento de Dios. Por eso, tras mostrar la insuficiencia de los criterios lógicos para definir el concepto de mundo posible, en un segundo momento (Cap. 2) desarrollaremos la perspectiva esencialista que completa su definición y permitirá comprender la voluntariedad<sup>2</sup> propia de la elección divina.

---

<sup>2</sup> Es cierto que Leibniz negó la voluntariedad intrínseca o el poder autodeterminante de la voluntad en ausencia de razones (contra la indiferencia de equilibrio), pero esto no quita que la voluntad no se haya vuelto una facultad inherentemente apetitiva que exige su rol diferenciado al margen de los mandatos del entendimiento. Si bien Greenberg tiende a exacerbar el intelectualismo leibniziano, negando que la voluntad pueda iniciar acciones por su cuenta, vale la pena la distinción que hace entre “voluntariedad intrínseca” (molinismo) y “voluntariedad extrínseca” (intelectualismo leibniziano) para explicar las críticas de Leibniz a la libertad como plena indeterminación. Greenberg (2005), pp. 217-133.

**a. Atributos de la “sustancia infinita que quiere:” contra el Dios spinoziano.**

No es posible hablar de “la sustancia infinita que quiere” sin referirnos a la *condición necesaria* requerida a nivel objetual, esto es, que haya “objetos” que se presenten como alternativas a la voluntad de Dios. Sabemos que no puede haber elección allí donde no hay opciones para la acción. Esto es algo de lo que Leibniz se sirvió en la segunda mitad de los 1670<sup>3</sup> al lanzar su ofensiva contra el necessitarismo de Spinoza, rechazando de plano el panteísmo de un Dios impersonal identificado con el mundo actual. Un Dios que no elige, sino que sigue la necesidad de su Naturaleza, constituye un contrapunto central con respecto al pensamiento teológico de Leibniz, ya que niega a la naturaleza divina dos de las facultades más encarecidas a la teología cristiana: el entendimiento y la voluntad. Una existencia deducida directamente de la esencia divina, supone, como expresó Spinoza en su *Ética*, que todo lo que Dios puede, existe necesariamente.<sup>4</sup>

Leibniz entendió que la “Sustancia con potencia activa de querer” es tal porque hay una *inteligencia* que piensa los “objetos” que se le ofrecen y una *voluntad* que elige tan sólo uno de ellos. No obstante, Leibniz no siempre fue así de inconcuso. En el año 1677 puede amojonarse un primer cambio teórico importante en su pensamiento con respecto a la voluntad divina y a los atributos de Dios en general. Antes de esa fecha habría habido un período cuasi-spinoziano donde la voluntad divina permaneció casi indiferenciada respecto del entendimiento (intelectualismo fuerte), o más bien, donde “la elección del mundo es la elección que Dios se aplica a sí mismo, o es el hecho de

---

<sup>3</sup> Laerke argumenta que habría habido antes de 1677 un “período spinoziano” en el pensamiento de Leibniz. La influencia de Spinoza puede constatarse en obras como *Confessio Philosophi, De summa rerum* (conjunto de 25 opúsculos escritos entre dic. 1675 y dic. 1676) y las anotaciones en las cartas a Oldenburg. Según Laerke, Leibniz habría conocido el necessitarismo de Spinoza por la lectura del *Tratado teológico político*, antes de redactar la *Confessio Philosophi* entre 1672 y 1673, aunque no hiciera en ella ninguna mención explícita a Spinoza. La tesis de Laerke es que Leibniz no estuvo en franco desacuerdo con el necessitarismo de Spinoza (en que todo emana de la naturaleza divina), sino, en todo caso, con la ausencia de un criterio objetivo de justicia, derivado de la doctrina spinoziana de que no existe ninguna justicia divina objetiva independiente de las fuerzas o potencias de la Naturaleza. Lo que en esa época (1672 - 1676) Leibniz habría rechazado es fundamentalmente la tesis spinoziana de que “la expresión moral o jurídica de la ley divina no es más que la adaptación a la comprensión del vulgo de las leyes necesarias de la Naturaleza.” Laerke (2008), 542, 543.

<sup>4</sup> Proposición 35: “Todo lo que concebimos que está en la potestad de Dios, es necesariamente.” *Ética demostrada según el orden geométrico*, I Parte.

que Dios se elige como el mundo más armónico.<sup>5</sup>” Cuando en 1677 Leibniz empezó a valerse con frecuencia de la idea de otras series posibles, la voluntad pudo empezar a ser algo más que un recurso nominal para sostener el término “elección”: si hay puros posibles, la elección divina no puede recaer sobre una pretendida identificación de Dios con la armonía universal.

A partir de 1677,<sup>6</sup> entonces, Leibniz se encargó de impugnar la identificación de la potencia divina con la actualidad, no sólo porque anonada las series posibles requeridas para una verdadera elección, sino porque además destruye los atributos más importantes de la Sustancia infinita. Antes de ingresar en la historización de los posibles, conviene que presentemos brevemente los atributos de Dios (omnisciencia, bondad, omnipotencia) a la luz del contraste Spinoza-Leibniz.

*Omnisciencia.*- La clase de ciencia que Spinoza puede reconocer a su Dios no es más que el entendimiento actual referido a Dios como efecto (*natura naturata*) y no como causa (*natura naturans*).<sup>7</sup> Puede interpretarse que en el esquema spinoziano el “intelecto infinito en acto” se asimila a la totalidad actual del Pensamiento. Si bien el sistema modal del Pensamiento es único en Spinoza, tiene un doble sentido: *en-Dios* y *del hombre*. El *pensamiento en-Dios* sería el orden impersonal de las esencias racionales o la racionalidad de lo dado. El *pensamiento humano* sería el lecho donde se produce la autoconsciencia. La totalidad de tales modos de pensar, que incluye tanto las ideas adecuadas como las inadecuadas, constituiría el “intelecto infinito en acto,” además del lugar donde la impersonalidad racional toma consciencia de sí.<sup>8</sup> Por supuesto que un entendimiento divino reducido a la actualidad del pensamiento de los seres racionales arrastra un tipo de inmanencia que Leibniz no quiso aceptar. Por un lado, porque es imprescindible que el entendimiento de Dios supere infinitamente el orden actual; por otro lado, porque la intelección no puede remitir a Dios como efecto, sino a Él como “causa inteligente<sup>9</sup>” de todo lo que existe, habiendo tomado en consideración todo lo

---

<sup>5</sup> Laerke (2008), 548, 549.

<sup>6</sup> Con respecto a esta datación, además del recorrido histórico que haremos, podemos citar a Laerke: “a partir de 1677, Leibniz refuta claramente el argumento necesitarista de Spinoza por medio de su teoría de la existencia de los puros posibles.” Laerke (2008), 546.

<sup>7</sup> Proposición 31: “El entendimiento en acto, sea finito o infinito, así como la voluntad, el deseo, el amor, etc., deben ser referidos a la naturaleza naturada, y no a la naturante.” *Ética demostrada según el orden geométrico*, I Parte.

<sup>8</sup> Sobre este tema, ver: Joachim (1901), pp. 93-97.

<sup>9</sup> Teod., I Parte, § 7.



que no existe, pero subsiste como posible. Desde esta perspectiva, la *omnisciencia* sólo puede tener sentido en tanto hay un entendimiento por fuera de lo actual que piensa las ideas de todos los posibles, permitiendo un acto de libre elección entre ellos.

*Bondad.*- Cuando Spinoza formuló su proposición 32 lo hizo así: “la voluntad no puede llamarse causa libre, sino sólo causa necesaria.<sup>10</sup>” Si el sentido de la voluntad es poder erigirse en causa libre de una acción, Spinoza la ha amputado de Dios al llamarla “causa necesaria.” A decir verdad, la voluntad divina no es más que un nombre. Spinoza llama libre al ser que existe y actúa solamente por la necesidad de su Naturaleza, no por alguna clase de elección que lo mueva al bien e introduzca causas finales en el mundo. Dios “actúa” por el sólo hecho de ser/existir. En la ontología spinoziana hay una imposibilidad radical: es imposible para Dios no ser existiendo (el mundo como tal). Y esta imposibilidad le sustrae de cualquier acto de voluntad y anota todo rasgo de un Dios personal. No puede haber bondad allí donde hay sólo necesidad “bruta y ciega.<sup>11</sup>” Por eso, Leibniz se empeñó en asegurar la libre voluntad mediante la realidad de la elección divina. Dios no está necesitado -a no ser en el sentido *sui generis* de la necesidad moral tal como veremos-, sino que elige crear realmente influenciado por causas finales y valoraciones morales. Como destaca Adams, este punto es sobre el que Leibniz insistió más a menudo para distinguir su perspectiva de la posición de Spinoza:

“Spinoza sostuvo que no hay causas finales en la Naturaleza, que Dios no actúa con miras a fines, y que las cosas son llamadas buenas o malas en relación a cómo nos afectan, siendo realmente indiferentes a Dios.<sup>12</sup>”

Es un contrasentido que un Dios sin voluntad fuera a introducir causas finales en la Naturaleza y así lo vio Spinoza. La teleología natural está estrechamente ligada a un acto de Creación intencionado (que deposita fines en la Naturaleza). Por otra parte, el relativismo moral que se desprende de la supresión de las causas finales, echa por tierra el sentido teológico de la justicia vindicativa, pues qué clase de condenados o salvos puede seguirse de un mundo donde lo bueno y lo malo son estados patológicos conformes a la afectación de las cosas exteriores.<sup>13</sup> A juicio de Leibniz, Spinoza negó

---

<sup>10</sup> Eth., I Parte.

<sup>11</sup> En términos de Leibniz, en Teod., II Parte, §168.

<sup>12</sup> Adams (1994), 20.

<sup>13</sup> En opinión de Yakira, la tesis spinoziana de que no hay bondad en las obras de Dios (o la antropomorfización del bien y del mal) disgustó a Leibniz por el rechazo del principio de la validez racional de toda teología, es decir, por la oposición de Spinoza a la pertinencia filosófica de toda

toda virtud al autor de las cosas, “imaginándose que el bien y la perfección sólo se hacen con relación a nosotros, y no a Él.<sup>14</sup>” Para Leibniz, adscribirle *bondad* a Dios es restituirlo al lugar de una “sustancia que quiere.” Así la voluntad divina ocupa el centro sobre el que ha gravitado la elección del mejor mundo posible.

*Omnipotencia.*- En el pensamiento de Spinoza, “no hay nada a ser excluido por la elección de Dios,<sup>15</sup>” a decir verdad, deberíamos decir que no existe tal elección. Si nada ha de ser excluido de lo que Dios puede hacer, Spinoza ha acertado sin reservas la identidad entre potencia y actualidad. Esta reducción de la potencia divina a lo que ha sido, es y será, atenta contra el verdadero sentido que Leibniz atribuye a la omnipotencia divina: la omnipotencia es tal porque *Dios tiene siempre la potencia de hacer eficaz su voluntad*. Si a comienzos de la década de 1680, Leibniz escribió que “nunca se suspende la acción cuando poder se da al mismo tiempo que querer,<sup>16</sup>” es claro que el poder de Dios alcanza a todos los “objetos” de su entendimiento (excepto en el sentido singular de poder alterar las verdades del principio de contradicción) y que Dios no se ve obstaculizado en su voluntad por ninguna limitación esencial de su poder, sino, en todo caso, por las limitaciones morales que brotan de su omnisciencia al sopesar lo mejor. La omnipotencia se asocia indisolublemente a la voluntad, *Dios puede crear lo que quiere*, desechándose de la omnipotencia divina lo que corresponde al ámbito de los entes no voluntarios.<sup>17</sup> Si en el esquema leibniziano la omnipotencia puede tomar por objeto cualquier cosa que la voluntad de Dios escoja, nada más lejos de su sentido que la reducción spinoziana de los poderes de Dios a un “poder ciego, del

---

actitud que podría calificarse de “religiosa.” Más precisamente, “se trata del rechazo radical de todo fundamento sobrenatural de la normatividad ética, lo que quiere decir igualmente jurídica y política.” [Yakira en Rateau (2009), 151] Según Yakira, una de las consecuencias más importantes del spinozismo al respecto es que “*ni el bien ni el mal tienen significación metafísica.*” [Yakira en Rateau (2009), 152] A su juicio, este legado se inscribiría en una historicidad de la cuestión del mal, donde Kant vino a recoger la posta spinoziana de una naturaleza estrictamente no teológica y no metafísica del discurso moderno sobre el mal. Yakira en Rateau (2009), 153.

<sup>14</sup> Teod., II Parte § 173.

<sup>15</sup> Adams (1994), 21.

<sup>16</sup> *Du franc arbitre* (verano de 1678 - invierno de 1680/81?) en A VI 4, 1407.

<sup>17</sup> Como ya apuntamos, las verdades que dependen del principio de contradicción. De hecho, esta es una de las críticas que, desde la década de 1670, Leibniz frecuentemente dirigió contra el voluntarismo cartesiano que hace depender las verdades geométricas de los decretos libres y revocables de la voluntad de Dios. En su juventud escribió: “*Id est Deus haec non volendo fecit, sed intelligendo, intellexit existendo (...) Vides ergo, esse, quorum Deus non voluntate sed existentia sua causa sit.*” / “Es decir, Dios hizo estas cosas (los teoremas) no queriéndolas, sino pensándolas, y las ha pensado existiendo (...) Ergo, ves que hay cosas de las que Dios es la causa, no por su *voluntad*, sino por su *existencia.*” CPH en A VI 3, 122.

cual emana todo necesariamente.<sup>18</sup> Al destruir la voluntad de Dios, Spinoza ha destruido al par su omnipotencia.

Así pues, estos *tres atributos divinos conforman la identidad de “la sustancia con potencia activa de querer.”* La dupla *saber-querer* (omnisciencia-bondad) se manifiesta en que Dios no puede ser en su acto voluntario moralmente indiferente<sup>19</sup> al bien real que conoce perfectamente; la dupla *poder-querer* (omnipotencia-bondad) se expresa en que Dios no está limitado metafísicamente en el poder de hacer eficaz la voluntad que lo inclina a lo mejor. De este modo, la *omnisciencia* le permite juzgar la *bondad de los mundos posibles* que se ofrecen a su voluntad y la *omnipotencia* abre camino al “fiat o hágase” con el que Dios pone en acto su *suma bondad*.

### **b. Los “objetos posibles” de elección divina.**

Es muy difícil establecer un anclaje de la fecha exacta en la que Leibniz comenzó a referirse a las alternativas de la voluntad de Dios en términos de “mundos posibles” (MP).<sup>20</sup> Es preciso, entonces, seguir la conceptualización de sus ideas. Con cierta seguridad, podemos afirmar que antes de 1677 Leibniz no dispuso de una “teoría de los posibles” como un recurso antinecesarista al que aludiera con frecuencia para dar relevancia a las facultades de Dios como persona moral. Si bien se pueden rastrear referencias de Leibniz a los “posibles” con anterioridad a esa fecha,<sup>21</sup> lo cierto es que no

---

<sup>18</sup> Teod., III Parte, § 373.

<sup>19</sup> La indiferencia divina es un “imposible metafísico” y un “imposible moral.” En realidad, es una imposibilidad metafísica para todos los *seres dotados de razón* (*Du franc arbitre*, A VI 4, 1407) y es una imposibilidad moral para todos los *seres dotados de voluntad*. Como sustancia racional, ningún ser inteligente puede sustraerse a las razones, como ente voluntario, ninguna “causa libre” puede ser indiferente al principio de razón suficiente que mueve a lo mejor: “*Deus vult eligere perfectissimum*/Dios quiere elegir lo más perfecto.” [*De libertate a necessitate in eligendo* (verano de 1680 - verano de 1684 ?), A VI 4, 1454].

<sup>20</sup> De aquí en adelante utilizaremos la abreviatura MP.

<sup>21</sup> Por ejemplo, en la carta a Magnus Wedderkopf de mayo de 1671, Leibniz se refirió a los posibles o a las ideas de las cosas que Dios no hace, sólo que deslizando la idea de que estas posibilidades coinciden con Dios mismo. A saber: “*Deus enim vult quae optima item harmonicotata intelligit eaque velut seligit ex numero omnium possibilium infinito (...)* *Essentiae enim rerum sunt sicut numeri, continentque ipsam Entium possibilitatem quam Deus non facit, sed existentiam: cum potius illae ipsae possibilitates seu Ideae rerum concidant cum ipso Deo. Cum autem Deus sit mens perfectissima, impossibile est ipsum non affici harmonia perfectissima, atque ita ab ipsa rerum idealitate ad optimum necessitari.*” / “En efecto, Dios quiere las cosas que entiende como las mejores e igualmente las más armoniosas, y las elige, por así decir, del número infinito de todos los posibles (...) Por lo tanto, las esencias de las cosas son como los números, y contienen la posibilidad misma de los entes que Dios no hace, al considerar la existencia: en la medida en que más bien estas mismas posibilidades o ideas de las cosas coinciden con Dios mismo. Sin embargo, puesto que Dios es una mente perfectísima, es imposible que no esté afectado por la armonía más perfecta, y

estuvieron acompañadas de una teorización donde la voluntad ejerciese un rol determinante en la elección, es decir, donde los puros posibles fueran los garantes de la contingencia de lo creado. En otras palabras, las referencias ocasionales a los posibles antes de 1677 no constituyeron un corpus sistemático capaz de evidenciar un claro testimonio antinecesitarista por parte de Leibniz. Por el contrario, hay fuertes oscilaciones entre la idea de que el mundo creado puede asimilarse a la elección que Dios “se aplica a sí mismo<sup>22</sup>” y la postulación de entes posibles cuya idealidad obligaría a que Dios fuese tras lo mejor. Aún más, la carta a Wedderkopf (mayo de 1671) revela ciertas reservas de Leibniz con relación a los posibles: “pero estas cosas son para usted y no quiero, por lo tanto, divulgarlas, porque, aún los dichos más rectos, no son entendidos por cualquiera.<sup>23</sup>”

Por eso, podemos decir que fue principalmente a partir de 1677 que Leibniz adhirió sin reservas ni dubitaciones a la teoría según la cual “una multiplicidad de mundos posibles es conocida en el entendimiento de Dios.<sup>24</sup>” Sin embargo, aunque los puros posibles se convirtieran desde entonces en un arma central contra el necesitarismo, es preciso hacer algunas distinciones. Creemos que las menciones a otros “posibles” o “series posibles” para finales de los 1670 constituyeron más bien una reacción al necesitarismo spinoziano (y al suyo propio en algún sentido), antes que conformar una doctrina ajustada y capaz de conceder a los puros posibles la realidad ideal que posteriormente brotaría del pensamiento de Leibniz. Así pues, reconocemos al menos dos etapas en la evolución hacia los mundos posibles: una *primera etapa* de tránsito hacia una teoría sistemática, en la que los posibles aparecen sin mayor conceptualización como una forma de rechazo al necesitarismo; y una *segunda etapa*, para mediados de los 1680, en la que los posibles adquieren claramente el estatus ontológico de “esencias” situadas en el entendimiento divino (“posibles en su propia naturaleza,” en términos de Leibniz) y, en ese sentido, a disposición de la voluntad

---

así necesitado hacia lo mejor por la idealidad misma de las cosas.” [A II 1, 117] A diferencia de su filosofía madura y tardía, no parece jugar aquí la noción de un intelecto cuya sabiduría supera “intensivamente” a los posibles ni de una voluntad que sigue lo que brota de tales reflexiones. Por el contrario, Dios se ve “afectado” por la idealidad de las cosas y, más como paciente que como agente, parece ajustarse a ellas: “*contra, nullam esse in omniscio voluntatem permissivam, nisi quatenus Deus ipsi se rerum idealitati seu optimitati conformat.*” / “contrariamente, no hay voluntad permisiva en el ser omnisciente, si no en la medida en que Dios se adecua a la idealidad misma de las cosas o a lo óptimo.” [A II 1, 118]

<sup>22</sup> Laerke (2008), 549.

<sup>23</sup> A II 1, 118: “*Sed haec ad Te: nolim enim eliminari. Nam nec rectissima a quovis intelliguntur.*”

<sup>24</sup> Laerke (2008), 546.

divina. En esta segunda etapa, los posibles serán caracterizados por Leibniz desde una doble perspectiva: (1) *lógicamente*, como “conjuntos de verdades;” (2) *ontológicamente*, como “esencias” jerarquizadas según su grado de perfección metafísica.

### **b.1. Primera etapa: hacia la ontologización de los posibles (1677-mediados de los 1680).**

Es preciso historizar cómo la noción de “serie” fue convergiendo hacia la idea de los mundos posibles. Si bien antecede al período que definimos en este apartado, haremos una breve mención a la *Confessio Philosophi* (1672/73 ?) por su carácter de “primera teodicea.<sup>25</sup>” En esta obra, marcada por un exceso de necesitarismo, no hay ninguna alusión a la idea de otras series posibles.<sup>26</sup> Lo que garantiza la existencia de esta serie, no es la voluntad divina (prácticamente indiferenciada del entendimiento), sino la *existencia* misma de Dios. En ausencia de alternativas a la voluntad de Dios, ésta ocupa más bien un lugar nominal antes que funcional. Aunque la razón de esta serie deba buscarse en Dios, Leibniz no aisló como causa a su voluntad. De ahí que el razonamiento que explica por qué hay un mundo siga la forma simplista (al menos en comparación con la posterior complejización de la teoría de la Creación) de un *modus tollens*: *Si Dios existe, también existirá esta serie, pero si se suprime esta serie, nos vemos obligados a negar la existencia de Dios*; lo que “ninguno de los mortales podría atacar con razón.<sup>27</sup>” Así Dios pasa a identificarse con la *razón suficiente* de nuestra serie, por el sólo hecho de existir y no de querer en función de alternativas posibles.

La indiferenciación funcional entre entendimiento y voluntad es notoria en este escrito de juventud. Al carecer del postulado de los puros posibles, pareciera que Dios hace lo que piensa a causa de su naturaleza, bordeando muy de cerca el precipicio spinoziano que tanta aversión provocaría más tarde a Leibniz. Sólo cuando nuestro filósofo se decida en serio a ampliar la extensión del entendimiento divino por apelación a los mundos posibles, logrará situar a la voluntad de Dios en la escena de la Creación:

---

<sup>25</sup> Dado el intento del joven Leibniz por conciliar la existencia del pecado con la bondad de Dios.

<sup>26</sup> Laerke, por ejemplo, ve que la posibilidad sólo tiene lugar allí como “una simple negación de lo que necesariamente no existe, es decir, de lo imposible, y no positivamente, como un tipo de ser diferente del que existe.” Laerke (2008), 548.

<sup>27</sup> CPh en A VI 3, 124: “*Adamantina fateor demonstratio est, nec a quoquam mortalium cum ratione oppugnanda, non magis quam demonstratio existentiae Dei.*” / “Reconozco que la demostración es dura como el acero, y que ninguno de los mortales podría atacarla con razón, no más que la demostración de la existencia de Dios.”

la existencia de Dios pasará a ser la *condición necesaria de este mundo* (por ser uno de los mundos consustanciales a su entendimiento), pero solamente la *voluntad* divina constituirá la *condición suficiente* del mismo. Es decir, bastará con que Dios quiera crear algún posible para que “esta serie” efectivamente exista.

La *Confessio Philosophi* constituye, pues, un contrapunto central con respecto al giro realizado en 1677. El concepto de otras “series posibles” se volvió hegemónico a partir de *Conversatio cum Domino Episcopo Stenonio de Libertate*<sup>28</sup> (27 Nov. 1677) y fue presentado como sigue:

“La serie de las cosas no es necesaria con necesidad absoluta. Muchas otras series son también posibles, las cuales son inteligibles, aunque no se siga la ejecución de ellas en acto.”<sup>29</sup>”

En esta pieza, el concepto de serie está ligado a un orden interno de las cosas (posibles o actuales) y Dios se asemeja bastante al relojero que actúa de manera “indeclinable,” una vez que le ha dado cuerda y echado a andar los engranajes de esta maquinaria.<sup>30</sup> Pese a que subsiste un determinismo marcado, la idea de otras series posibles ha debilitado el necesitarismo más temprano. Pero, cuando esperaríamos que la ampliación en cantidad de series fuera acompañada de alguna suerte de determinación cualitativa o de un criterio de la perfección interna, no encontramos que las series comporten tal contenido ontológico. Sobreviene si se quiere una incipiente

---

<sup>28</sup> Niels Stensen fue el vicario apostólico de Hannover desde fines de 1677 a la primavera de 1680. Leibniz se interesó en discutir con él algunos de los tópicos concernientes a la *Confessio Philosophi* y las objeciones de Stensen fueron consignadas como notas al margen de la copia de la *Confessio*. A partir de este intercambio, Leibniz realizó modificaciones al texto inicial, entre las cuales figura el concepto de “series possibilium.” No obstante, en el período tardío, minusvaloraría la talla de Stensen como teólogo, de quien opinaría que antes de convertirse al catolicismo había hecho grandes contribuciones a la geología y a la anatomía del cuerpo humano: “El buen *Monsieur Stenonis Debois*, obispo titular de Titianopolis, y Vicario Apostólico de Hannover y sus alrededores, cuando había allí un duque regente de su religión (...) era un gran anatomista, y muy versado en el conocimiento de la naturaleza, pero desafortunadamente abandonó esta investigación, y de un gran físico que era devino un teólogo mediocre.” Teod., I Parte, § 100.

<sup>29</sup> A VI 4, 1377: “*Series rerum non est necessaria necessitate absoluta. Sunt enim plures aliae series possibiles, id est intelligibiles, etsi actu non sequatur earum executio.*”

<sup>30</sup> Aunque Leibniz intente atenuar esta metáfora en dicho escrito o separarse del mecanicismo dominante en su época: “*Est odiosa expressio, et metaphorica, loquamur proprie. Sensus est, Deum aeque certo agere, ac horologium, imo contra potius quod horologium certo agit ratio referenda est ad certum modum quo Deus operatur nempe perfectissimum.*”/ “La expresión es odiosa, y metafórica, hablemos propiamente. El sentido es el siguiente: Dios actúa del mismo modo preciso que un reloj, cuando, por el contrario, actúa mejor que un reloj; la razón debe referirse al modo preciso en que Dios realiza naturalmente lo más perfecto.” [A VI 4, 1376]

autonomización de la voluntad divina que procede de la posibilidad misma de otras series, pero todavía no se trata de la voluntad que, guiada por el principio de razón, se inclinará hacia el objeto con mayor “rango ontológico.” Por ahora, parece que a Leibniz le ha sido suficiente con aferrarse a que hay otras series posibles como modo de apartarse del necesitarismo. Apenas ha podido *principiar* el rol funcional de la voluntad divina -lo que no deja de suponer un contraste importante con la *Confessio*-, pero aún no está en disposición de un modelo interno de su funcionamiento ni del triple nivel de análisis que brota de la concepción ontológica de los MP: *metafísicamente*, no todos los mundos son igualmente perfectos;<sup>31</sup> *epistemológicamente*, Dios conoce y pesa sus grados de perfección; y *moralmente*, la voluntad divina elige el mejor de ellos.

Recién en *De veritatibus primis* (mediados - fines de 1680 ?), Leibniz comenzará a interrogarse por la *relación* que existe entre las series, a las cuales llama simplemente “posibles.” La explicación discurre combinatoriamente: los posibles están jerarquizados, o mejor dicho “autojerarquizados,” en función del mayor número de cosas compatibles entre sí.<sup>32</sup> “*Todo posible exige existir*”<sup>33</sup> y llegará a existir a menos que algo se lo impida. La relación de *compatibilidad* define el escalonamiento de los posibles y la relación de *obstaculización* recíproca el posible que finalmente será expulsado a la existencia. Ningún lugar hay reservado para la voluntad divina, de hecho, Leibniz ni siquiera la menciona en este escrito. La existencia del mundo se confía al arte combinatorio y al propio empuje (o “inclinación”<sup>34</sup>) que entrañan los posibles, de modo tal que el posible que ocupa la cima será despedido a la existencia como el proyectil que está más cerca de la boca del cañón.

La explicación combinatoria esgrimida en este escrito puede ser considerada un testimonio más de la ausencia de un rol verdaderamente funcional para la voluntad divina a comienzos de los 1680. Por otra parte, si bien Leibniz se expresa aquí en términos de “grados de esencia,”<sup>35</sup> la fórmula se aplica meramente a una razón general de la posibilidad. No hay ningún indicio de que Leibniz tenga en mente una teoría ontológica de los posibles ni un modelo interno del modo en que opera la voluntad

---

<sup>31</sup> Leibniz postula negativamente en *Conversaciones con Stenon* que “no todas las series son igualmente perfectas” [A VI 4, 1376], sin embargo, no nos provee de un criterio positivo acerca de cómo valorarlas metafísicamente.

<sup>32</sup> A VI 4, 1442.

<sup>33</sup> A VI 4, 1442: “*Omne possibile exigit existere.*”

<sup>34</sup> A VI 4, 1443.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

divina en la Creación. Incluso más, la versión parcializada de este tipo de escritos -en los que la relación de composibilidad es angular y puede ser atribuida a conceptos antes que a un sentido esencialista de las cosas-, ha sido de gran influencia para que la lógica modal contemporánea remontase su génesis a un ancestro como Leibniz.

Como último texto de esta selección histórica, cabe mencionar *De libertate a necessitate in eligendo* (1680-1684?), dado que aquí Leibniz se refirió a la idea de “posibles en sí” que pueden representar una “imposibilidad de existencia.” Traducido a la relación mundos posibles-voluntad divina, se revela la insuficiencia del principio de contradicción (definitorio de los posibles) para explicar la existencia y la necesidad de que la función de exclusión sea anclada en la voluntad de Dios. Veamos cómo lo argumenta Leibniz. En primer lugar, afirma que toda cosa tiene cierta “necesidad hipotética<sup>36</sup>” que no proviene de su propia esencia, sino de la existencia o “acto segundo,” es decir, de la voluntad de Dios que le imprime la necesidad que se sigue de sus decretos.<sup>37</sup> Por otra parte, no sólo afirma que la potencia supera lo actual, sino que expresa abiertamente lo que se colige de allí dada la naturaleza infinita de Dios: “los posibles que no se realizan son infinitos.<sup>38</sup>” La voluntad de Dios se vuelve central con relación a excluir lo menos perfecto, por ejemplo, un mundo que diera lugar a la condenación de un inocente. La idea es *posible en sí*, ya que no implica contradicción, pero “no es posible para Dios,<sup>39</sup>” lo que debe entenderse en el sentido estricto de una imposibilidad (moral) con relación a la voluntad divina que quiere siempre el bien real.

Sin que se vea todavía un modelo interno del funcionamiento de la voluntad, ella se liga a una pretensión negativa: *la imposibilidad de existencia de todos los posibles que no fueron objeto de su elección*. Esta “imposibilidad de existencia” reclamará en el ámbito de los posibles que éstos ofrezcan por sí mismos criterios ontológicos (variedad, cantidad, legalidad, etc.) que den fundamento a la exclusión realizada por la voluntad

---

<sup>36</sup> Se trata de la necesidad o del determinismo que se sigue de la hipótesis de la existencia.

<sup>37</sup> A VI 4, 1452: “*Dici potest res omnes hypotheticam quandam necessitatem habere, non essentiae sed existentiae seu actus secundi, sive non ex essentia earum sed ex voluntate Dei oriri rerum necessitatem, nam exposito decreto Dei omnia necessaria sunt.*”/ “Puede decirse que toda cosa tiene alguna necesidad hipotética, no de la esencia, sino de la existencia o del acto segundo; o que la necesidad de las cosas se origina, no a partir de la esencia de ellas, sino a partir de la voluntad de Dios, porque todas las cosas son necesarias a partir del decreto dispuesto por Dios.”

<sup>38</sup> A VI 4, 1452: “*Nam infinita sunt possibilia quae non fiunt.*”

<sup>39</sup> A VI 4 1453, N. 273: “*Damnatio innocentis est quidem in se possibilis seu non implicans contradictionem, sed non est possibilis Deo.*”/ “Sin duda la condenación de un inocente es posible en sí, o no implica contradicción, pero no es posible para Dios.”



divina. *De libertate a necessitate in eligendo* constituye así un texto puente hacia una caracterización positiva de los MP (posibles en función de su “propia naturaleza”). Para esta altura, el arte combinatorio ha dejado de suplir a la voluntad en lo que hace a la razón de nuestro mundo y Dios demanda ser algo más que una “máquina de calcular.”

## **b.2. Segunda etapa: el estatus ontológico de los posibles. La trabazón de dos perspectivas: lógica y ontológica (mediados de los 1680).**

*De libertate et necessitate* (1680-1684?) puede ser considerado el texto de apertura al estatus ontológico de los posibles. En primer lugar, Leibniz asigna a “lo posible” una doble definición negativa: (1) no es necesario ni (2) tampoco va a existir realmente, para luego afirmar positivamente que los posibles son tales por su propia naturaleza.<sup>40</sup> ¿Qué significa que los posibles tienen una “naturaleza propia”? Lo primero que hay que decir es que, pese a ser posibles-en-Dios, difieren de la naturaleza de la sustancia divina. Los mundos posibles son agregados de individuos o “sustancias posibles<sup>41</sup>” y Dios es una sola sustancia simple. Lo segundo es que los posibles tienen una realidad ideal en el entendimiento divino, la cual “es común a todo mundo posible, al mejor y a los menos perfectos, porque está fundada sobre su *esencia*.”<sup>42</sup> Los posibles, más allá de ser elegidos o no, cuentan con alguna clase de realidad interna que los hace inteligibles. *Algo es posible en su propia naturaleza porque tiene una esencia* y la definición negativa por ausencia de contradicción, tal vez exacta, pero externa a las inquietudes teológicas de Leibniz, parece ser, como veremos, más bien un criterio epistemológico que cabalga sobre una posición esencialista.

La voluntad se liga entonces al estatus ontológico de los posibles: leemos que “Dios quiere necesariamente,<sup>43</sup>” por una especie de “necesidad feliz.”<sup>44</sup> Es decir, la voluntad “reacciona” ante las esencias, *ya constituidas ontológicamente en el entendimiento divino*, eligiendo lo más perfecto. Esta “necesidad feliz” anticipa lo que

---

<sup>40</sup> A VI 4, 1447.

<sup>41</sup> Aunque la sustancia esté ligada a la existencia, Leibniz se expresa a menudo en estos términos. Por ejemplo en la carta a Arnauld del 14 de julio de 1686 definió a las “sustancias puramente posibles” como “aquellas que Dios no creará jamás,” las cuales “no tienen otra realidad que la que tienen en el entendimiento divino y en la potencia activa de Dios.” En GP II, 54, 55.

<sup>42</sup> Laerke (2008), 546.

<sup>43</sup> A VI 4, 1447: “*Sed dicendum est Deum velle optimum per suam naturam. Ergo necessario vult inquires.*” / “Pero se debe decir que Dios quiere lo óptimo por su naturaleza. Ergo, dirás, quiere necesariamente.”

<sup>44</sup> Ididem: “*Dicam cum S. Augustino illam necessitatem esse beatam.*” / “Diré con San Agustín que aquella necesidad es feliz.”

más tarde Leibniz designará como “necesidad moral” (a partir de 1707). El problema de la regresión al infinito lo ha llevado a rechazar que “Dios quiera voluntariamente,<sup>45</sup>” pero tampoco debe entenderse que Dios está obligado por una necesidad ciega a producir lo más perfecto, sino que su voluntad está obligada (moralmente) a elegir lo mejor. Así pues, la voluntad va perfilándose hacia un rol funcional: decreta lo mejor en función de una necesidad feliz.

En este texto, Leibniz menciona el principio de contradicción y señala que no se aplica al ámbito de la voluntad divina. A decir verdad, tal principio puede verse más bien como un criterio de acceso epistemológico a los posibles. Aunque la voluntad de Dios no creara nada, ninguna contradicción se sigue de allí: “¿acaso se sigue una contradicción de la no existencia de lo que Dios quiere que exista?”<sup>46</sup> Si fuera imposible la no existencia, la existencia sería necesaria y desaparecería la función propia de la voluntad divina. Por otro lado, tampoco hay contradicción en lo que Dios no elige, dado que los posibles “se mantienen, en efecto, como posibles, aunque no sean elegidos por Dios.”<sup>47</sup> El principio de contradicción permite definir el ámbito de lo no-voluntario (los posibles), pero está lejos de agotar su sentido. En este escrito es claro que los posibles representan algo más que la autoconsistencia: son positivamente posibles a causa de “la realidad que envuelven,<sup>48</sup>” la misma que comporta una imposibilidad de elección para la sustancia que persigue la mayor realidad con la existencia.

*De libertate et necessitate* es un texto importante en el camino parejo de la ontologización de los posibles-autonomización de la voluntad divina. Adams, por ejemplo, lo utiliza como fuente para afirmar que “la posibilidad de otros mundos no depende de la posibilidad de Dios de elegirlos.”<sup>49</sup> La voluntad divina no puede alterar el principio de contradicción ni imposibilitar la realidad ideal de lo que no ha elegido.<sup>50</sup> La

---

<sup>45</sup> Ibidem: “*Respondeo utique Deum non posse velle voluntarie alioqui daretur voluntas volendi in infinitum.*” / “Respondo ciertamente que Dios no puede querer voluntariamente a no ser que le sea dada la voluntad de querer al infinito.”

<sup>46</sup> A VI 4, 1447: “*Quia implicat contradictionem non existere quod Deus vult existere?*”

<sup>47</sup> A VI 4, 1447: “*Manent enim possibilia, etsi a Deo non eligantur.*”

<sup>48</sup> Ibidem.

<sup>49</sup> Adams (1994), 13.

<sup>50</sup> Leibniz ha insistido con frecuencia en que la imposibilidad de existencia no acarrea una imposibilidad de esencia (no los vuelve imposibles en su propia naturaleza). Por ejemplo, en A VI 4, 1448 escribió: “*Dices: impossibile est ut id quod Deus non vult existere existat. Nego id ideo sua natura esse impossibile, etsi non sit extitutum.*” / “Dices: es imposible la existencia de aquello que Dios no quiere que exista. Sin embargo, niego que por esto su naturaleza sea imposible, aunque no vaya a existir.”

diferenciación entre entendimiento y voluntad se ha vuelto clara. Por eso, “tanto posibilidad como necesidad pueden ser vistas como internas a las esencias.<sup>51</sup>”

Ahora bien, vamos a detenernos brevemente en el significado que Adams atribuye a los “posibles en su propia naturaleza,” ya que su interpretación resulta paradigmática de los enfoques lógicos que tienden a borrar las huellas esencialistas del pensamiento leibniziano. A la distinción entre “esencia posible” y “existencia posible” – valga la última como exégesis-, Adams hace corresponder respectivamente dos conceptos de los mundos posibles, siguiendo el *principio de inclusión*: (1) habría un *concepto básico de mundo posible*, que contiene información de lo que sucede en cierto mundo, “pero no todo lo que es verdadero acerca de su relación con la voluntad de Dios;<sup>52</sup>” y (2) habría un *concepto completo de mundo posible*, que contiene información acerca de lo que es verdadero en ese mundo posible, “incluyendo si es el mejor, o si está cerca o lejos de ser el mejor de todos los mundos posibles, y si Dios en consecuencia lo elige o rechaza.<sup>53</sup>”

Así pues, el *concepto básico* coincidiría con un sentido lato de lo posible en sí y el *concepto completo* incluiría también el rechazo de Dios como estado de información, aunque “esto no le impida ser posible en su propia naturaleza.<sup>54</sup>” Nótese que hay un par de aspectos problemáticos en esta interpretación. En primer lugar, la voluntad de Dios pierde su peso específico, al ser reducida a un “estado de información” contenido en el concepto completo de MP. En segundo lugar, la jerarquización de los posibles parece ser externa al concepto de MP, por cuanto la ponderación de su perfección corresponde a Dios, cuyos juicios se producen al tomar a los posibles como “objetos.” El entendimiento de Dios es autorreflexivo y supera ampliamente la información contenida en los posibles. Por ende, la interpretación desdibujaría los roles funcionales del entendimiento y la voluntad de Dios. En suma, la analogía entre la *noción individual completa* y la *noción de mundo posible completo* no parece adecuada, dado que Leibniz parece haber pensado que los MP son todos igualmente posibles desde el punto de vista esencial<sup>55</sup> (principio de contradicción) y la cuantificación/cualificación de esencia que

---

<sup>51</sup> Adams (1994), 14.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> Adams (1994), 14.

<sup>55</sup> En este sentido, Laerke sostiene: “todos los conceptos de las cosas posibles están fundados en el entendimiento de Dios de igual forma: ninguna posibilidad es más posible que otra. O dicho de otra

conduce al rechazo de Dios se da por fuera de su definición como posibles.<sup>56</sup> La jerarquización procede de Dios, máxime cuando Leibniz ha podido aislar la dimensión propia que correspondería a la voluntad divina.

Aunque esta clase de interpretaciones lógicas arrastren problemas derivados de la poca consideración de los aspectos ontológicos de los MP y de las facultades de Dios como persona moral, lo cierto es que no puede desconocerse el esfuerzo que Leibniz dedicó a sus desarrollos lógicos fundamentalmente a mediados de los 1680.<sup>57</sup> A decir verdad, la doble trabazón lógico-ontológica es inextricable. De hecho, Leibniz fue dual con respecto a la consideración de los posibles y en esta época insistirá, parejo a sus trabajos lógicos, con la idea de que pueden ser abordados como conjuntos de nociones individuales completas en relaciones de mutua compatibilidad. Pese a todo, este abordaje no excluye en absoluto el sentido esencialista y, en más de una ocasión, Leibniz demandará un correlato esencial para esta clase de explicaciones, como sucede en *Discurso de Metafísica* § 8 al referirse a la noción completa de Alejandro Magno: toda predicación verdadera debe tener un fundamento “*in-esse*” de la sustancia individual. El principio analítico de la inclusión del predicado en el sujeto no agota la definición de un individuo, más bien habría que hablar de una realidad metafísica que es “capturada” por la noción individual completa. De modo que cuando Dios ve la noción individual de Alejandro, no sólo ve el fundamento y la razón de todos los predicados que le pertenecen, sino también los restos (*restes*) o “huellas ontológicas” que hay en su alma de todo lo que ha pasado y vendrá.<sup>58</sup> En otras palabras, la sola predicación de las propiedades de un sujeto no es más que una “explicación nominal,<sup>59</sup>” que debe ser comprendida dentro de un tratamiento ontológico de las esencias. En este sentido, podemos sugerir que el “principio de inclusión” constituye más bien un criterio epistemológico necesario para acceder a individuos que ya están constituidos

---

manera: *la posibilidad de una cosa no contiene más ser que la posibilidad de otra.*” Laerke (2008), 795.

<sup>56</sup> De modo similar, Cover & O’Leary Hawthorne sostienen: “los mundos figuran en el pensamiento de Leibniz primariamente como escenarios de creación consistentes internamente, posibles en sí mismos, y con Dios, por decir así, afuera.” Cover & O’Leary Hawthorne (1999), 112.

<sup>57</sup> El año 1686 fue particularmente prolífico en el tipo de referencias que pueden ser vinculadas a interpretaciones lógicas de los posibles. No hay que olvidar que en ese entonces Leibniz estuvo dedicado a una formalización lógica de las modalidades, que se conocerá como *Generales Inquisitiones de Analysi Notionum et Veritatum*.

<sup>58</sup> A VI 4, 1541.

<sup>59</sup> A VI 4, 1540.

ontológicamente en el entendimiento divino. En suma, la perspectiva lógica de los MP no reemplaza la visión esencialista, sino que es completamente subsidiaria de ésta.

*De libertate creaturae rationalis* (1686 ?) tiene valor por expresar la relación que hay entre la voluntad divina y el tratamiento lógico-ontológico de los posibles. Si los MP pueden concebirse como conjuntos de nociones individuales completas (NIC), es preciso indagar cómo presentó Leibniz la “noción completa posible.” A su juicio, contiene todas las cosas que pueden ser dichas de la persona a crear.<sup>60</sup> Así pues, la noción completa *possible* supone el conocimiento completo de una “persona creable,” que por supuesto sólo es accesible a Dios en su ponderación de aquello que finalmente admitirá a la existencia. La cuestión epistemológica de lo que puede ser predicado (o conocido por Dios) se traduce en clave esencial de lo que podría llegar a ser creado. En otras palabras, a partir del análisis lógico de los conceptos completos, Dios podrá hacer una elección que es de carácter moral. La voluntad divina requiere que el entendimiento haga un análisis de las verdades contenidas en cada MP. Si a la “noción completa posible” corresponde una “persona creable” (con la valoración moral que se sigue de sus acciones libres), a la “noción individual completa” admitida a la existencia corresponde una “persona creada” (con sus gracias y acciones).

Esto nos obliga a hacer algunas aclaraciones acerca de qué entendió Leibniz por concepto individual completo. En la correspondencia con Antoine Arnauld,<sup>61</sup> nuestro filósofo se esforzó por dejar en claro que la NIC es *quoad Deum*, no *quoad nos*. Cabe recordar que Arnauld le había recriminado que no se puede filosofar bien “buscando en la manera como Dios conoce las cosas lo que nosotros debemos pensar, bien de sus nociones específicas, bien de sus nociones individuales.<sup>62</sup>” En su opinión, el entendimiento de Dios es la regla de la verdad de las cosas *quoad se*, pero es temerario creer que pueda ser la regla *quoad nos*. Sin duda, podemos imaginar que Dios antes de crear este mundo ha pensado infinidad de cosas posibles, de las cuales eligió algunas y

---

<sup>60</sup> A VI 4, 1593: “Nam persona creabilis, antequam creatio ejus decernatur, jam in notione sua plena possibili continet omnia quae de ea si crearetur dici possent et inter alia certam gratiarum et actionum liberarum seriem.” / “Ciertamente la persona creable, antes de que su creación sea decidida, ya contiene en su noción completa posible todas las cosas que de ella, si fuera creada, podrían decirse y, entre otras, cierta serie de gracias y acciones libres.”

<sup>61</sup> Principalmente en la carta de Arnauld a Leibniz del 13 de mayo de 1686 y de Leibniz a Arnauld del 14 de julio de 1686, así como en los *Remarques sur la lettre de M. Arnauld, touchant ma proposition: que la notion individuelle de chaque personne enferme une fois pour toutes ce qui luy arrivera à jamais*.

<sup>62</sup> GP II, 31.

rechazó otras, pero estas elucubraciones no pasan de ser quimeras. Todo lo que podemos decir de las nociones individuales está en las ideas que encontramos en nosotros mismos.<sup>63</sup>

Por su parte, Leibniz reconoció a Arnauld que “no concebimos nada posible sino por las ideas que se encuentran efectivamente en las cosas que Dios ha creado,<sup>64</sup>” pero esto no rebaja la noción individual a un concepto *quoad nos*. Como simples mortales, nos basta con saber que algo es posible cuando podemos predicar proposiciones verdaderas acerca de ello. Así, por ejemplo, aunque no hubiera cuadrado perfecto en el mundo, veríamos que esta idea no encierra contradicción. Si bien no podemos recurrir a la ciencia divina para explicarlo, Leibniz destacó que “para llamar a alguna cosa posible es suficiente con que uno pueda formarse una noción de ella, aunque sólo estuviese en el entendimiento de Dios, que es, por así decirlo, el país de las realidades posibles.<sup>65</sup>” Puede verse que como concepto *quoad Deum*, la noción individual completa es casi coextensiva con la esencia, por cuanto sólo Dios puede ver los predicados que le pertenecen desde siempre y penetrar así en la realidad ideal de los individuos posibles. Aunque nosotros con la lógica de que disponemos no podamos dar razón o demostrar todos los predicados de una sustancia individual, debemos aceptar que “siempre hay algo a concebir en el sujeto, que sirve para dar razón de por qué ese predicado o evento le pertenecen, o por qué se ha producido más bien que no.<sup>66</sup>” En otras palabras, todo enfoque desencializador de los posibles revela la reducción del concepto individual completo *quoad Deum* a un concepto individual *quoad nos*, como si fuera posible proveer sólo explicaciones nominales conforme a los predicados que nosotros conocemos, algo que Leibniz no habría aceptado jamás.

Como puede verse en la noción individual completa se mezclan aspectos lógicos y metafísicos, cuyo amalgamado es muy compacto como para poder aislar una interpretación lógica que, siendo fiel a la pluma leibniziana, debilite los componentes metafísicos. Ensayemos, no obstante, mostrar la relación que habría entre la voluntad divina y las ideas de las cosas posibles a partir de la doble lectura que habilita la NIC.

---

<sup>63</sup> Arnauld lo ejemplifica con su propia noción individual, en otras palabras, no es dable pensar un yo distinto de mí sin caer en contradicción. Luego, lo que Dios pueda concebir acerca de las nociones individuales es inaccesible a nuestra mirada.

<sup>64</sup> GP II, 45.

<sup>65</sup> GP II, 55.

<sup>66</sup> GP II, 46.

(1) Desde un *punto de vista metafísico*, la voluntad divina no está necesitada porque por cada individuo creado hay otras nociones individuales posibles. Entonces, la noción individual completa es criterio de la contingencia metafísica sólo para Dios, el único que, en sentido estricto, tiene conceptos completos de las cosas. Dios conoce los seres posibles a partir de sus nociones completas y en base a ello su voluntad elige un mundo, pero no se trata simplemente de una “elección lógica” reductible al conjunto que mejor satisface ciertos criterios lógicos (maximalidad, consistencia, saturación, composibilidad, etc.), sino más bien de una “elección moral” que privilegia, en el sentido más elevado, *un mundo compuesto de sustancias* (variedad, cantidad, legalidad natural, moralidad, felicidad, etc.). Desde la perspectiva humana, la *contingencia metafísica* adquiere el valor epistemológico de saber que la voluntad divina no está necesitada metafísicamente en su elección, pero obviamente no estamos en capacidad de efectuar “elecciones” contemplando el repertorio de las nociones individuales completas. Sólo la voluntad de Dios puede dirimir un criterio existencial para las cosas.

(2) Desde un *punto de vista lógico*, en principio, podría pensarse que la teoría de la NIC se resuelve solamente en términos de la relación sujeto-predicado. A primera vista, el análisis lógico de las verdades contingentes no parecería reclamar una apelación a la voluntad divina. Leibniz insistió en que la distinción entre verdades necesarias y contingentes depende del tipo de prueba involucrado en cada caso (prueba finita de identidad o resoluciones al infinito que muestran la convergencia entre sujeto y predicado), antes que del *principio de analiticidad*. Las verdades lógicamente contingentes lo son tanto para nosotros como para Dios. Como criaturas racionales, sabemos que la NIC se resuelve al infinito, sólo que no podemos realizar ninguna demostración de las verdades contingentes relativas a cierto individuo; nos basta con conocerlas *a posteriori*. Entonces, dadas las limitaciones cognitivas que tenemos, nuestra identificación de las verdades contingentes pasa a coincidir con un criterio existencial o derivado de los decretos de la voluntad divina: reconocemos que una verdad es contingente porque hay un individuo que lleva adelante esa propiedad en nuestro mundo, es decir, porque Dios ha elegido crearlo de esa forma. De ahí que la raíz de la contingencia deba ser reenviada a la voluntad divina. Así pues, pretender que los MP puedan ser reducidos a simples “catálogos de verdades” *quoad nos*, sin ninguna consideración metafísica o teológica, es algo extraño al pensamiento de Leibniz, máxime desde una visión lo suficientemente exhaustiva.

Por último, en *De libertate, fato, gratia Dei* (1686/87 ?) Leibniz acercó la lupa al interior de la noción individual completa (NIC) y añadió algunas precisiones. A su juicio, la NIC es analizable a partir de dos clases de aspectos: 1) *aspectos esenciales o necesarios*, que están incluidos en la NIC y pueden demostrarse por análisis interno de los términos (por ejemplo, términos de especie); y 2) *aspectos existenciales o contingentes*, que están contenidos en la NIC y son los que la completan en virtud del principio de individuación de la sustancia.<sup>67</sup> Es interesante advertir que mientras uno esperaría una definición de los aspectos existenciales a partir del enfoque epistemológico de las resoluciones continuadas, Leibniz apela al principio de individuación enfatizando que los aspectos existenciales dependen de la voluntad de Dios. Recordemos que para 1686 la voluntad de Dios ya cuenta con un modelo interno de su funcionamiento (voluntades particulates vs. voluntad general) y la contingencia no depende sólo de que haya otras esencias posibles, sino ante todo de los decretos de la voluntad divina (prevalencia del decreto de una voluntad superior por sobre los decretos de las voluntades particulares). A saber:

“Y así permanece lo que he dicho en segundo lugar de esta explicación: la contingencia no depende tanto de las esencias, sino de los decretos libres de Dios, y de tal modo que ninguna necesidad hay en ellos, excepto en cierto modo la necesidad hipotética.<sup>68</sup>”

Ahora bien, Leibniz nos dice que los *aspectos esenciales* conforman “naciones incompletas o específicas.” En otras palabras, estos aspectos serían identificables con los términos de especie que, en sentido estricto, son los únicos que podrían resolverse en identidad por sustitución de términos equivalentes. Por eso, tal caracterización básica “podría ser común a dos individuos distintos<sup>69</sup>” (con tal de que compartan la especie) y no sería perfecta o lo suficientemente cumplida como para poder derivar de allí las propiedades que definen a un individuo. En cambio, los *aspectos existenciales*<sup>70</sup> o

---

<sup>67</sup> A VI 4, 1600.

<sup>68</sup> A VI 4, 1601: “*Itaque manet quod dixi secundum hanc explicationem contingentia non tantum ab essentiis sed et liberis Dei decretis pendere, adeoque nullam in illis esse, nisi certo modo hypotheticam necessitatem.*”

<sup>69</sup> A VI 4, 1600: “*... sed duobus individuis diversis communis esse posset.*”

<sup>70</sup> Aquí el término existencial no debe ser entendido literalmente como lo que comporta actualidad, ya que de ser así parecería que *antes* de la creación, los individuos están incompletos. Leibniz se expresa más bien de un modo lato, atribuyendo aspectos existenciales o contingentes a los individuos posibles, en el sentido de que éstos no pueden permanecer indeterminados. A saber: “*Respondendum est in hac completa Petri possibilis notione quam Deo obversari concedo contineri*



*contingentes* proveen una caracterización completa: he aquí en rigor la definición de la NIC. Los predicados que cumplen una función individualizadora forman parte de esta última clase de aspectos y hacen que la noción sea perfecta.<sup>71</sup>

*De libertate, fato, gratia Dei* nos esclarece en un punto importante para una lectura intensional de Leibniz: no todas las verdades encerradas en la NIC son contingentes, hay algunas que son demostrables por prueba finita. Mientras el *principio de inclusión* se aplica a las verdades necesarias y contingentes (analiticidad), el *principio de individuación* se aplicaría sólo a las verdades contingentes. La contingencia, entonces, puede dirimirse de dos maneras: (1) por un lado, porque sería necesario apelar a una resolución continuada para el análisis de una proposición contingente (estrategia lógico-epistemológico); y (2) por otro, porque las verdades contingentes dependen de los decretos de la voluntad de Dios (visión teológico-metafísica). Este segundo aspecto es el que Leibniz ha privilegiado en este texto.

Por otra parte, el *principio de individuación* también es interpretable en términos lógicos y ontológicos. La perspectiva lógica es la que Leibniz nos proveyó al referirse a los aspectos existenciales de la NIC: los predicados que llevan adelante una función individualizadora. La perspectiva ontológica se correspondería con lo que Leibniz llamó "*hacceitas*" en el parágrafo 8 del *Discurso de Metafísica* (1686). *Prima facie*, podría suponerse que ambas perspectivas son deslindables: por un lado, la predicación, por

---

*non tantum essentialia, seu necessaria (...), sed et contineri, existentialia ut ita dicam sive contingentia, quia de natura substantiae individualis est, ut notio ejus sit perfecta atque completa.*" / "Debe responderse que en esta noción completa del Pedro posible, la cual concedo que es observada por Dios, no sólo están contenidos los aspectos esenciales, es decir los necesarios (...), sino también están contenidos los aspectos existenciales, o por así decir los contingentes, porque es propio de la naturaleza de la sustancia individual, así como de la noción de ella, que sea perfecta y además completa." A VI 4, 1600.

<sup>71</sup> Esta caracterización lógica (completa o incompleta) sería considerada hoy en día como una "*interpretación intensional*," dado que el sentido que Leibniz ofreció de las condiciones de verdad cabalgó sobre predicados incluidos en un concepto individual. Como apunta Adams, es una interpretación que "trata la verdad o falsedad de las proposiciones como dependiente de las relaciones entre las intensiones —esto es, los conceptos— de sus términos." [Adams (1994), 58] Frente a una interpretación extensional, en la cual la verdad o falsedad de las proposiciones depende de las relaciones entre las extensiones de los términos, toda vez que "la extensión de un término es la clase de las cosas que lo satisfacen" [*Ibidem*]; Leibniz concibió la inhesión como la comprensión de una idea, en la medida en que "los atributos que ésta última incluye en sí misma, no pueden ser apartados de ella sin destruirla." [*Ibidem*] Producto de sus inquietudes metafísicas, Leibniz no avanzó sobre una lógica de individuos que caen bajo términos generales (la silogística aristotélica), sino que partió de conceptos de individuos que incluyen en su intensión propiedades de género y especie, a saber, términos generales.

otro, la realidad metafísica que subsiste debajo de ella.<sup>72</sup> No obstante, a diferencia de Duns Scoto para quien la *haecceitas* parece ser una propiedad más que individua a alguien, Leibniz parece haber pensado que el mismo concepto individual completo constituye la *haecceitas* de un individuo. Según esto, el enfoque lógico es inseparable o prácticamente se “funde” con la visión esencialista en Dios. La NIC es un modo de acceder epistemológicamente a los individuos, pero además, por así decirlo, la “estidad” de un individuo vendría dada por la suma de todas las infinitas propiedades que lo individualizan como tal y que sólo Dios es capaz de conocer. Traducido a los MP, un conjunto de conceptos completos equivale, pues, a un agregado de sustancias posibles.

En suma, a mediados de los 1680, Leibniz pudo otorgar contenido ontológico a los posibles en sí. En disposición de tales esencias y sólo a fines analíticos, es posible deslindar dos maneras de abordarlas: (1) mediante un *análisis lógico-epistemológico* de las nociones individuales implicadas en la definición de MP y (2) mediante un *análisis esencialista* de los individuos que conforman un MP (que trataremos en el capítulo 2). Sin embargo cabe aclarar que, desde el punto de vista de Dios, la NIC es casi coextensiva con la esencia de un individuo y, en cuanto tal, inescindible de un tratamiento ontológico. Este ha sido el sentido propiamente leibniziano (NIC *quoad Deum*). Ahora bien, dado que Leibniz ensayó pruebas para que nosotros podamos mostrar la convergencia entre sujeto y predicado en el caso de verdades relativas a los individuos creados, la NIC es más bien, desde nuestro punto de vista, un concepto lógico-epistemológico que no podemos concebir distintamente en toda su dimensión ontológica. De no ser así, nos sería tan fácil ser profetas que geómetras.<sup>73</sup> Y ha sido precisamente el proyecto de las resoluciones al infinito (en tanto mera manipulación de signos o proposiciones), lo que ha dado lugar a versiones nominalistas de la teoría del concepto completo que hacen un recorte parcial de la literatura de Leibniz, pasando por alto el fundamento ontológico que la NIC tiene en Dios. En suma, toda reducción de la

---

<sup>72</sup> Tal parece ser la interpretación de la “haecceitas” que proponen Cover & O’Leary Hawthorne en su análisis de la identidad transmunda. A partir de dicho término, reconocen dos corrientes relativas a la identidad transmunda: el *Haecceitismo*, el cual afirma que un “esto común puede estar debajo de una disimilitud extrema o distintos estos pueden estar debajo de una gran semejanza;” el *Anti-Haecceitismo*, que adhiere a una interpretación estrictamente lógica en términos de conceptos comunes o distintivos, según la cual “no hay ninguna realidad metafísica de mismidad o diferencia que esté debajo de los ropajes.” La idea de los autores es que el *haecceitismo*, aunque pareciera dar lugar a la identidad trasmunda del individuo, en realidad, tiene un sello inusualmente rígido de determinismo metafísico que termina rechazándola. Cover & O’Leary Hawthorne (1996), pp. 1-30.

<sup>73</sup> GP II, 45.

NIC a lecturas “anti-haecceitistas” termina siendo foránea a Leibniz, es decir, resultan interpretaciones aisladas de un contexto escritural más amplio.

Además de esto, al cierre de la década, hay algo que Leibniz destacó como un logro importante respecto de su necesitarismo de juventud, a saber, “los posibles en sí.” Al recapitular su pensamiento en *De libertate, contingentia et serie causarum, providentia* (1689 ?), supo advertir que su observación de que nada sucede “por casualidad o accidente” lo conducía al “precipicio” spinoziano, y confesó: “de este precipicio me retiró la consideración de aquellos posibles que no son, ni serán, ni fueron.”<sup>74</sup> Así pues, los puros posibles significaron un aporte sustancial. Por un lado, porque salvaguardan la contingencia de nuestro mundo. Por otro lado, porque la voluntad divina gana para sí “alternativas para actuar,” y de esa forma Leibniz podrá dotarla de un rol funcional en la escena de la Creación.

Dado que la literatura post-Leibniz acostumbró a reducir la definición de los MP a “catálogos de proposiciones” o bien a “conjuntos de conceptos completos «desencializados»,” es preciso describir la reconstrucción que hicieron los lógicos contemporáneos de la teoría de los MP. En el seno de esta reconstrucción, pueden distinguirse fundamentalmente dos enfoques: (1) una semántica de los mundos posibles (visión de la que Leibniz pudo haber sido el inspirador, pero no más que eso) y (2) una teoría nominalista de los MP que, si bien centrada en el concepto completo, le ha retaceado su contenido ontológico en Dios.

### **c. Dos perspectivas lógicas de los mundos posibles.**

#### **c.1. Semántica de los mundos posibles (verdad proposicional).**

La noción de los “mundos posibles” de Leibniz ha ejercido una gran influencia en los trabajos contemporáneos de la lógica modal. Como dice Mates en un artículo posterior al libro *The Philosophy of Leibniz*, “su aplicación más conspicua, por supuesto, ha sido en la semántica de la lógica modal alética, donde necesidad, posibilidad, contingencia e imposibilidad son definidas en términos de verdades relativas a mundos posibles.”<sup>75</sup> La paternidad de Bertrand Russell sobre esta clase de interpretaciones es indiscutible, en particular, la obra con la que inauguró el siglo XX, a

---

<sup>74</sup> A VI 4, 1653: “*Sed ab hoc praecipitio retraxit me consideratio eorum possibilium, quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt.*”

<sup>75</sup> Mates (1989), 173.

saber, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (1900).<sup>76</sup> Siguiendo su criterio de aplicación relativo a los mundos, podemos clasificar las verdades modales como sigue: una *verdad necesaria* sería una proposición verdadera de todos los mundos posibles, una *verdad contingente* sería una proposición verdadera de al menos un mundo posible (mundo actual), una *verdad posible* podría ser tanto una verdad necesaria como contingente (válida “para todos” - $\forall$ - o bien válida “para al menos uno” - $\exists$ -), una *falsedad imposible*<sup>77</sup> sería una proposición falsa de todos los mundos posibles.

No obstante, estas definiciones parecen estar muy lejos de la doble estrategia que Leibniz utilizó para definir las verdades necesarias y contingentes, las cuales fueron caracterizadas 1) *por recurso a su opuesto* (o consistencia) y 2) *en virtud de su demostrabilidad*. La trabazón de este doble criterio puso a disposición de Leibniz las siguientes definiciones: una *verdad necesaria* es una proposición cuyo opuesto implica contradicción y puede ser reducida a una identidad en un número finito de pasos, es decir, es demostrable; mientras que una *verdad contingente* es una proposición cuyo opuesto es posible (no es contradictorio) y cuya resolución exige un número infinito de pasos sin concluir jamás en identidad, es decir, es indemostrable en sentido estricto. Hasta donde se ha podido rastrear, Leibniz nunca se sirvió de los mundos posibles para definir las verdades y, aunque en algunos casos pueda inferirse una relación entre verdad necesaria y verdad en todo mundo posible, lo cierto es que no asumió un lenguaje de los MP en contextos modales, por el contrario, “desarrolló el vehículo de los mundos posibles para discutir primariamente problemas teológicos asociados a su perspectiva de la creación y teodicea.”<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> Allí Russell analizó (Cap. III, IV, V) la parte necesaria de la filosofía de Leibniz, estableciendo una identidad entre *verdades necesarias* y “proposiciones que son verdaderas de *todos* los mundos posibles.” [Russell (1992), § 7, 10]. Las verdades contingentes son, a su criterio, verdades existenciales (dado el escepticismo que comparte con Quine acerca de poder hablar de los posibles no actuales) y, en consecuencia, “todas las verdades acerca del mundo actual son, en tanto robadas de la aserción de la existencia actual, verdades acerca de *uno* entre los mundos posibles.” [Russell (1992), § 26, 72]. He aquí la “excepción russelliana” al principio de analiticidad de las verdades. Como cita Adams: “la aserción de existencia, sola entre los predicados, es sintética y, en consecuencia, el punto de vista de Leibniz es contingente.” La existencia funciona analíticamente sólo para Dios, que la incluye en su concepto, pero las verdades acerca de qué mundo posible es actual y, por ende, de qué individuos posibles existen, son proposiciones sintéticas y contingentes. Adams (1994), 9.

<sup>77</sup> Aquí no puede seguirse con el criterio clasificatorio de *verdad + modo*, dada la obviedad de que una “*verdad imposible*” es una flagrante contradicción de términos y debe ser traducida como una “falsedad imposible.”

<sup>78</sup> Cover & O’Leary Hawthorne (1999), 116.

Aunque la semántica de los MP sea extraña al lenguaje que Leibniz utilizó para referirse a los MP, vale la pena detenernos brevemente en esta interpretación. Aquí un MP es visto como un modelo, es decir, como el curso de valores de una función de interpretación. Entonces, un mundo posible sería básicamente una estructura que consiste en un dominio no vacío de elementos dispuestos en clases y en ciertas relaciones. La asignación de una función de interpretación y la denotación apropiada para las constantes no lógicas nos provee de una semántica que establece el conjunto de proposiciones que satisfacen el modelo en cuestión (proposiciones verdaderas en ese modelo). Asignada la interpretación, las proposiciones “fabrican” estados de cosas y se espera que tales mundos sean maximales (o completos) y consistentes.<sup>79</sup>

*Limitaciones de la semántica de los MP.*- Sin embargo, esta interpretación presenta limitaciones al compararla con el concepto de los MP en Leibniz. Por un lado, las estructuras de un modelo pueden tener dominios finitos y los MP leibnizianos son infinitos. Además, “los MP de Leibniz no se traslapan, mientras que todos los subconjuntos, uniones, intersecciones de los dominios de las estructuras de un modelo son asimismo dominios de las estructuras de un modelo.”<sup>80</sup> Por otro lado, como también ha señalado Mates, habría una diferencia importante que radica en la distinción entre verdades lógicas y verdades necesarias. Lo que es verdadero en todos los modelos (o bajo cualquier interpretación) es una “*verdad lógica*” (cuya forma es dependiente del significado de las constantes lógicas), mientras que lo que podríamos conceder leibnizianamente como “verdadero de todos los MP” es una “*verdad necesaria*,” dependiente del significado de los términos por aplicación del principio de inclusión. Y como sabemos, toda verdad lógica (*todos los hombres son mortales o no lo son*) es una verdad necesaria, pero no toda verdad necesaria (*todos los hombres son animales racionales*) es una verdad lógica.<sup>81</sup>

Como dicha interpretación modélica es algo absolutamente novedoso del siglo XX, antes que ver a Leibniz como pretendiendo desarrollar un lenguaje lógico de esa naturaleza o como un antecesor directo del mismo, seríamos más fieles tomándolo, en

---

<sup>79</sup> Sobre este tema, ver: Plantinga (1974), pp. 45-69.

<sup>80</sup> Mates (1989), 186.

<sup>81</sup> En este sentido, Mates escribió: “una verdad necesaria es una proposición verdadera de todos los MP, una verdad lógica es una proposición verdadera en virtud de su forma lógica. En la mayoría de los tratamientos toda verdad lógica es una verdad necesaria, pero no a la inversa.” Mates (1989), 186.

todo caso, como una fuente de inspiración que abrió el juego para una lógica que excede ampliamente sus posibilidades epocales. Por eso, los autores que sopesaron esta disociación entre Leibniz y las lecturas pretendidamente leibnizianas, prefirieron seguir una vertiente lógica más “amigable” al espíritu de nuestro filósofo, esto es, explotar las implicancias lógicas de una concepción de los MP como “conjuntos de nociones individuales completas.” Si bien también redujeron el espesor esencialista de los mundos, parecen más cercanos a Leibniz en lo que cuenta a la caracterización parcial de los MP en términos de conceptos cuyas relaciones intensionales establecen los escenarios de verdad o falsedad.<sup>82</sup> Intérpretes como Benson Mates o Robert Adams fueron favorables a este abordaje intensional de los mundos posibles, ligado a una concepción de la “verdad conceptual<sup>83</sup>” dependiente de las relaciones entre las intensiones de los términos involucrados en los conceptos completos.

### **c.2. Teoría nominalista de los mundos posibles (verdad conceptual).**

Esta teoría de los mundos posibles parte del principio de que no toda colección de conceptos completos constituye un mundo posible. En rigor, lo que nosotros, como simples criaturas, podemos decir acerca de los MP no puede obviar la verdad incontestable de que nuestro punto de enunciación está inserto en *este* mundo y que los enunciados producidos valen (veritativamente) para este mundo. “El mundo es siempre *este, este* de ahora,” determinado e incanjeable para nosotros.<sup>84</sup> Por eso, varios autores expresaron su escepticismo acerca de poder hablar sobre los puros posibles y como apuntó Mates: “si tal forma de hablar fuera tomada muy literalmente, sería más bien extraña al espíritu de la metafísica nominalista de Leibniz.<sup>85</sup>” El mismo Leibniz lo reconoció ante Arnauld, pero no por ello rebajó tales conceptos al ámbito nominalista de lo que nosotros podemos decir de ellos. A saber:

“En cuanto a la realidad de las sustancias puramente posibles, es decir, que Dios no creará jamás, usted dice, señor, que está fuertemente inclinado a creer que son sólo quimeras; a lo que yo no me opongo, si usted entiende, como creo, que no tienen en absoluto otra realidad que la que tienen en el entendimiento divino y en la potencia activa de Dios. Usted ve por eso que estamos obligados a recurrir a la ciencia y potencia divina para explicarlas convenientemente. Yo encuentro muy

---

<sup>82</sup> Mates (1986), 73.

<sup>83</sup> En términos de Adams (1994), 29.

<sup>84</sup> Ortega y Gasset (1993), 77.

<sup>85</sup> Mates (1989), 175.

sólido lo que usted dice al respecto, que no conocemos jamás ninguna sustancia puramente posible más que bajo la idea de alguna de aquellas que Dios ha creado.<sup>86</sup>

Según esto, tomar consciencia de nuestro punto de enunciación significa una reducción de nuestro discurso de las cosas posibles a las cosas existentes. Lo que nosotros postulamos como una definición de MP es más bien, como pensaba Russell, un aserto que ha sido “robado” a la caracterización de nuestro mundo, el único disponible a nuestras posibilidades cognoscitivas. Así pues, la teoría nominalista de los MP fija dos condiciones que ellos deben satisfacer. Por un lado, la *composibilidad*, según la cual al tomar un par de nociones individuales completas, las proposiciones “A existe” y “B existe” son consistentes entre sí. Si bien alguien podría objetar que se está definiendo la composibilidad como una relación binaria, lo cierto es que no hay problema cuando la relación es interpretada en clave de la tesis de la expresión universal de las sustancias. Por otro lado, está la *maximalidad*, según la cual el mundo actual es completo por contener el máximo de conceptos individuales composibles entre sí, de modo tal que, si se agregara un elemento más, se volvería inconsistente. Dadas ambas condiciones, no habría razón para dudar de que las mismas se apliquen a la definición de cualquier MP.<sup>87</sup> Un MP sería entonces un conjunto maximal de conceptos completos compatibles entre sí.

*Limitaciones de la teoría nominalista de los MP.*- Aunque esta teoría hable un lenguaje muy similar al de Leibniz, presenta limitaciones relativas al énfasis puesto en los conceptos completos para definir un MP. Por un lado, el mundo actual difícilmente pueda ser explicado sólo a partir de la *optimalidad* resultante del doble criterio (*composibilidad + maximalidad*) que los nominalistas aplican a los conceptos completos. La elección de nuestro mundo entronca también con consideraciones teológicas relativas a un “máximo” de perfección metafísica, a la variedad (y no sólo cantidad) de seres admitidos a la existencia, a la felicidad dable a las criaturas inteligentes, etc.<sup>88</sup> Por ende, la teoría nominalista tiende a borrar los aspectos relativos a la elección moral de la voluntad divina.

---

<sup>86</sup> 14 Jul. 1686 en GP II, 54, 55.

<sup>87</sup> Mates (1989), 177.

<sup>88</sup> A estos criterios nos referiremos en el capítulo siguiente.

Por otro lado, esta teoría anuda la definición de MP a una caracterización que el mismo Leibniz fue relegando a partir de los 1690. Es decir, arrastra las dificultades que entrañó el concepto completo: un concepto individual, por ser completo, involucra infinitos predicados. Hasta el día de hoy, el nivel epistemológico con el que Leibniz pretendió superar el problema de la analiticidad<sup>89</sup> (indiferenciación de verdades necesarias y contingentes) no ha demostrado “ninguna plausibilidad intuitiva.”<sup>90</sup> El problema de la “prueba afortunada”<sup>91</sup> nos vuelve escépticos respecto de una definición de MP que dependa solamente de interrelaciones entre conceptos. En primer lugar, porque toda NIC, posible o actual, es tal para Dios y, así como nosotros no podemos operativizar una prueba de las verdades contingentes que atestiguamos en *este* mundo, difícilmente podría verse como tal prueba sería “afortunada” al trabajar con un sujeto considerado solamente como un individuo posible. En segundo lugar, porque, aun en el caso de verdades con aserto existencial, no sabríamos de qué modo encarar un análisis infinito. No tenemos manera de poder aislar ninguna definición de la forma “A es B”<sup>92</sup> a partir de la cual pudiéramos comenzar a efectuar los reemplazos del *definiens* por el *definiendum*. Sobrecogidos por la infinitud, no sabríamos por dónde empezar...

“Al menos una de las propiedades infinitas deberá ser probada en el primer paso de un análisis. ¿Por qué no podría ser “Pedro es negador”? Por qué no podríamos empezar a analizar el concepto de Pedro diciendo “Pedro es un negador de Cristo y...? Presumiblemente tal prueba afortunada debería estar reglada por alguna clase de restricción en lo que cuenta como un paso en un análisis de un concepto individual, pero tan lejos como conozco, Leibniz no explicó cómo esto tendría que ser realizado.”<sup>93</sup>

---

<sup>89</sup> Mates se sorprende de que Leibniz no haya admitido simplemente que la analiticidad coloca a todas las verdades sobre un pie común: “en todos los casos el opuesto es inconcebible.” En cuanto a las verdades necesarias, el opuesto es *inconcebible para Dios* (imposibilidad lógica); en lo que respecta a las contingentes, el opuesto es *inconcebible para nosotros* (imposibilidad epistemológica). A su juicio, Leibniz podría haber admitido que en su doctrina no hay circunstancias concebibles bajo las cuales alguna proposición que de hecho es verdadera pudiera haber sido falsa. [Mates (1989), 182]. Sin embargo, Leibniz insistió en reiteradas ocasiones que Dios puede concebir circunstancias en las que una verdad contingente podría ser negada sin contradicción.

<sup>90</sup> Mates (1986), 108.

<sup>91</sup> La expresión fue popularizada por Robert Adams y alude a los problemas implicados en los análisis infinitos de las verdades contingentes. En su opinión, Leibniz no pudo brindar una prueba que fuera afortunada para demostrar la convergencia en identidad.

<sup>92</sup> Dado que Leibniz consideró que toda proposición puede ser reducida a un enunciado atómico de esta forma.

<sup>93</sup> Adams (1994), 34.



La NIC no es nuestro concepto y no estamos en posición de juzgar qué *propiedades esenciales* la definen para encarar la sustitución de los términos que demandaría su análisis. Leibniz juzgó que la idea de la demostrabilidad de las verdades contingentes sólo podría ser orillada por quienes tuvieran algún barniz matemático<sup>94</sup> y habitualmente apeló al concepto de los números inconmensurables o al modelo geométrico de las asíntotas para ilustrarlo.<sup>95</sup> Pero su horizonte de aplicabilidad no logró franquear los límites de esta analogía y se volvió un recurso más bien inverosímil.

La insuficiencia de los criterios lógicos para recuperar el sentido completo que Leibniz otorgó a los MP es notoria. Con relación a la semántica de los MP, debemos decir que Leibniz no pensó los MP como “modelos de bolsillo” contruidos para proporcionar una semántica satisfactoria para un conjunto de formas proposicionales afectadas por operadores modales aléticos. Los MP no son nuestros modelos, por el contrario, son posibles “para Dios” por cuanto tienen una realidad ideal en su entendimiento que excede nuestras posibilidades cognitivas. Con relación a la teoría nominalista, los MP no son meramente reductibles a colecciones de conceptos completos compatibles entre sí. Los *conceptos completos constituyen esencias de individuos posibles* y no puede haber una definición de MP verdaderamente leibniziana que deje sin contemplar el nivel ontológico de tales esencias en Dios.

Por último, ambas perspectivas lógicas se desvían de la atención que merece la voluntad divina: no hay que olvidar que los MP fueron la respuesta de Leibniz al necesitarismo temprano y que, por lo tanto, sirvieron para proveer alternativas a la elección de Dios. Aunque Leibniz se haya internado en el estudio de las modalidades lógicas en la segunda mitad de los 1680,<sup>96</sup> su interés fue primordialmente teológico. El

---

<sup>94</sup> *De contingentia* en A VI 4, 1650: “*Et hic arcanum detegitur discrimen inter Veritates Necessarias et Contingentes, quod non facile intelliget, nisi qui aliquam tincturam Matheseos habet.*” / “Y este arcano revela la distinción entre verdades necesarias y contingentes, lo cual no es fácil de comprender, si no se tiene algún barniz de Matemáticas.”

<sup>95</sup> *Generales Inquisitiones de Analyti Notionum et Veritatum* (IG) en A VI 4, 777, § 136: “*At ipsam contingentium rationem plenam reddere non magis possumus, quam asymptotas perpetuo persequi et numerorum progressionem infinitas percurrere.*” / “No podemos dar la razón plena misma de las proposiciones contingentes más de lo que podemos proseguir constantemente las asíntotas y recorrer progresiones infinitas de los números” (trad. Esquisabel).

<sup>96</sup> Hasta donde sabemos el único intento de Leibniz por sistematizar las modalidades lógicas fueron las “*Generales Inquisitiones de Analyti Notionum et Veritatum*” (1686). Después de esta obra no se encontrarán pretensiones de sistematicidad semejantes, pese a que su alusión a las verdades necesarias y contingentes será recurrente en varios opúsculos, por lo general, en contextos asociados a inquietudes metafísicas.

nivel epistemológico de la teoría del concepto completo fue indudablemente subsidiario del nivel ontológico de los MP. Aún más, dadas las dificultades que esa teoría le acarreó, a partir de la década de 1690, Leibniz redujo notoriamente sus referencias a la NIC. En su lugar, prefirió caracterizar a la sustancia a partir de una perspectiva dinámica que destacara como su cualidad esencial el “vitalismo monádico.” Como veremos en el siguiente capítulo, la sustancia se dinamiza y ya no será posible pretender verla nada más que como una colección de propiedades.

## Capítulo 2: Perspectiva esencialista de los MP. Teoría de la sustancia.

En el capítulo anterior, mostramos que a mediados de los 1680 se produjo una ontologización de los “posibles en su propia naturaleza,” lo que permitirá que la voluntad divina los tome como verdaderas alternativas para actuar. También sostuvimos que la perspectiva lógica, centrada en la semántica de los mundos posibles o en la interpretación nominalista del concepto completo (*quoad nos*), resulta insuficiente para brindar una definición acabada de los MP. Los aspectos lógicos son necesarios, pero no bastan por sí mismos para caracterizar a un MP. El nivel ontológico de los MP como *agregados de sustancias posibles*<sup>97</sup> es imprescindible para entender la teoría leibniziana de la Creación. La voluntad divina no elige lo mejor siguiendo solamente criterios lógicos (maximalidad y composibilidad), sino que aprecia ante todo “los grados de perfección de cada posible, lo fuerte y lo débil, el bien y el mal.”<sup>98</sup> Por eso, en este capítulo, es preciso desarrollar la caracterización esencialista de los MP y rescatar la teoría del concepto completo de la reducción lógico-nominalista reconstruida hasta aquí.

Considerar a los MP como agregados de esencias posibles permite comprender mejor la posición antinecesitarista defendida por Leibniz a mediados de los 1680.<sup>99</sup> Precisamente no hay identidad entre Dios y el mundo actual, porque Dios es una sustancia individual y nuestro mundo es una pluralidad de sustancias. Esto es lo que permite entender el rol funcional de la voluntad divina en la Creación: el mundo actual no coincide con la existencia de Dios, sino que la decisión de Dios es lo único que puede explicar nuestra existencia. A diferencia de la *naturaleza naturada* de Spinoza que reúne todos los modos de ser de la *Naturaleza naturante*,<sup>100</sup> Leibniz rechazó el unisustancialismo del mundo. Gracias a la distinción ontológica establecida, consideró

---

<sup>97</sup> En términos de Grua, “todo mundo posible es un agregado de muchas sustancias.” Grua (1953), 325.

<sup>98</sup> Teod., II Parte, § 225.

<sup>99</sup> Según Laerke, hay anotaciones en las cartas a Oldenburg (redactadas poco antes de su estadía en La Haya, en oct. 1676), y en *De summa rerum* que permiten pensar que el joven Leibniz adhirió al unisustancialismo spinoziano, sólo que esforzándose por acomodarlo a sus propias aspiraciones metafísicas. Laerke (2008), 545.

<sup>100</sup> Spinoza escribió: “Dios es único, esto es, que en la naturaleza no hay sino una sola sustancia, y que esta es absolutamente infinita” (Cor. I, Prop. 14). “La cosa extensa y la cosa pensante, o bien son atributos de Dios, o bien afecciones de los atributos de Dios” (Cor. II, Prop. 14). *Ética demostrada según el orden geométrico*, I Parte. Leibniz critica esto en su *Réfutation inédite de Spinoza*, Foucher de Careil (1854), 31 y ss.

que Dios es la “causa inteligible”<sup>101</sup> de los MP y no la “causa inmanente” de la existencia. En cierto sentido, “Dios es superior y por así decirlo exterior al mundo.”<sup>102</sup>

Desde esta posición esencialista, hablar de los MP implica hablar de las sustancias puramente posibles que los conforman. En líneas generales, se pueden reconocer dos “teorías de la sustancia” que fueron dominantes en el pensamiento de Leibniz.<sup>103</sup> Por un lado, está la *teoría del concepto completo* (TCC), puesta al servicio de una definición ontológica de la sustancia. Por otro lado, está la *teoría dinámica de la sustancia* que, instalada a partir de la década de 1690, representó una complejización de la TCC y se mantuvo en lo sustancial (aunque con algunas modificaciones) hasta el final de la vida de Leibniz.

---

<sup>101</sup> Teod., I Parte, § 7.

<sup>102</sup> Grua (1953), 328.

<sup>103</sup> Sleigh, en cambio, reconoce cuatro teorías acerca de la sustancia en el corpus leibniziano: (1) *la teoría espiritual*, vigente en la década de 1680, según la cual no hay sustancias en concreto, sino sólo espíritus, y las cosas extensas no son más que el producto fenoménico de la mutua correspondencia de las percepciones de tales espíritus; (2) *la teoría de la sustancia corpórea*, imperante en la década de 1690, según la cual hay sustancias corpóreas que involucran un descenso infinito por su composición a partir de otras sustancias corpóreas, lo cual implica que la extensión y sus modos no son analizables en términos de percepciones de las solas almas; (3) *la teoría de la sustancia corpórea modificada*, que convivió con la teoría espiritual en el período del *Discurso de Metafísica* (DM) y rehabilitó el concepto antiguo de “las formas sustanciales casi desterradas” (DM § 11) para significar que el alma da unidad sustancial e informa al cuerpo, el cual sin ella sería dicho “*de forma cadaveris*” (LA en GP II, 73); y (4) *la teoría monadológica* del pensamiento maduro de Leibniz, que Sleigh vincula estrechamente con la teoría espiritual al decir que “las sustancias corpóreas son sólo sustancias por cortesía,” ya que las mónadas, a su criterio, deben entenderse como “entelequias” o “sustancias en abstracto.” Así, las propiedades claves de los cuerpos (extensión, figura y movimiento) deben resistir análisis fenomenológicos de alguna clase. Sleigh prefiere borrar de su interpretación los aspectos hilemórficos rastreables en *Monadología* (1714) [Sleight (1990), pp. 96-101]. Autores como Adams, en cambio, enfatizan los rasgos hilemórficos de la mónada [Adams (1994), 266]. Por nuestra parte, creemos que es más fiel al pensamiento de Leibniz la acentuación hilemórfica, esto es, entender a la sustancia simple en términos de una mónada dominante que da unidad a su cuerpo orgánico o máquina, ya que, como destacó Leibniz, toda mónada tiene su cuerpo -excepto Dios-, aunque no esté afectada para siempre a él. (Monad., §§ 70, 71, 72 y 73).

**a. Medios de los 1680: la teoría del concepto completo al servicio de una definición ontológica de la sustancia.**

La teoría del concepto completo no es emancipable del nivel ontológico de la sustancia.<sup>104</sup> Por el contrario, esta teoría permite ingresar a los requisitos esenciales que definen a la sustancia individual (1. principio de acción, 2. unidad y persistencia, 3. independencia, 4. individuación, 5. expresión universal). Nuestro desarrollo seguirá entonces dos momentos: (1) una caracterización ontológica de la sustancia a partir de la TCC y (2) una justificación de la tesis de que la TCC no alcanzó a contener la creciente dinamización que experimentó el concepto de sustancia a partir de los 1690.<sup>105</sup>

**a. 1. Propiedades esenciales de la sustancia individual.**

1. *La TCC y la sustancia como principio de acción.*- Entender a la sustancia como un principio de acción significa que ella cambia, es decir, que había una cualidad presente en la sustancia y que ahora ha dejado de estarlo. Esta modificación ha sido posible gracias a una acción. Para Leibniz, sin embargo, ninguna sustancia puede ser alterada por la acción física de otra sustancia.<sup>106</sup> Entonces la propia sustancia debe ser la fuente del cambio.<sup>107</sup> Así, todos los cambios del universo (“denominaciones extrínsecas” o relacionales) pueden ser traducidos en términos de “denominaciones intrínsecas” o modificaciones internas de la sustancia.

---

<sup>104</sup> Para Rutherford, la génesis de esta teoría emerge “junto a un conjunto de creencias bien atrincheradas acerca de lo que ha de ser una sustancia, incluyendo la creencia de que *ser una sustancia es ser una fuente intrínseca de acción.*” Rutherford (1995), 138.

<sup>105</sup> Es una tesis derivada de la de Rutherford, para quien la TCC “no puede responder al hecho de que la sustancia es para Leibniz, en este período y más temprano aún, un *principio de acción.*” Rutherford (1995), 138.

<sup>106</sup> En DM § 14, Leibniz escribió: “una sustancia particular no actúa jamás sobre otra sustancia particular ni tampoco padece por eso, si se considera que lo que sucede a cada una no es más que una consecuencia de su sola idea o noción completa, puesto que esta idea encierra ya todos los predicados o hechos, y expresa todo el universo.” La tesis que rechaza la acción intermonádica persiste hasta el período maduro de Leibniz y es expresada en *Monad.* § 7 como sigue: “No hay modo de explicar cómo una mónada puede ser cambiada o alterada en su interior por otra criatura (...) Las mónadas no tienen ventanas por las cuales algo pueda entrar o salir (...) Desde fuera, pues, no puede entrar en una mónada ni una sustancia ni un accidente.”

<sup>107</sup> Lo que equivale a decir que entre las sustancias simples sólo hay perspectivismo, a causa de la acción divina que acomoda la mutualidad de sus estados. En DM § 14, leemos que “cada sustancia es como un mundo aparte, independiente de toda otra cosa fuera de Dios; así todos nuestros fenómenos, es decir, todo aquello que nos puede suceder, no son más que consecuencias de nuestro ser.”

Ahora bien, de qué modo la teoría del concepto completo contribuye a la definición de la sustancia como un principio de acción. Desde un punto de vista ontológico, la sustancia tiene que ser un *principio de acción suficiente* para producir todos sus estados. La TCC expresa esta propiedad ontológica por cuanto del concepto completo tiene que poder derivarse todos sus predicados. Entonces, todas las acciones de una sustancia individual tienen que poder ser traducidas a predicados en la formulación proposicional. Valga recordar aquí que, como concepto *quoad Deum*, la NIC es prácticamente coextensiva con la esencia de un individuo, por lo tanto, decir que la sustancia es la fuente interna de sus acciones<sup>108</sup> equivale a decir que tiene un concepto completo. A saber:

“La naturaleza de una sustancia individual es tener una noción tan cumplida que sea suficiente para comprender y hacer deducir de ella todos los predicados del sujeto a quien esa noción se atribuye.”<sup>109</sup>

En *Discurso de Metafísica* (DM) §§ 13 y 14 es claro que Dios se vale del concepto individual completo para conocer los individuos que conforman un MP<sup>110</sup> y, gracias a ello, finalmente “hará efectivo su pensamiento” en la Creación.<sup>111</sup> Lejos de reducirse a una mera colección de propiedades lógicas, la noción completa tiene un rol protagónico por posibilitar los cálculos contrafácticos que anteceden a la elección divina (V. gr. “Si José fuera creado, sería cierto que se salvaría”...)

No obstante, es probable que el concepto completo no sea el recurso teórico más apropiado para evidenciar el carácter dinámico de las sustancias individuales que componen nuestro mundo. Rutherford considera que la TCC “cristaliza” a la sustancia y

---

<sup>108</sup> A la luz de esta definición de la sustancia, puede entenderse incluso la enmienda de la copia autógrafa del *Discurso de Metafísica*. El concepto completo de Alejandro Magno expresa mejor a la sustancia como un principio activo que el anillo de Giges, aunque el mito le conceda poderes. Sleight, por su parte, considera que el reemplazo demostraría que “Leibniz estuvo asumiendo que lo que carece de consciencia no es una sustancia, esto es, que las sustancias son solamente espíritus,” lo que abona su interpretación de la teoría espiritual de los 1680. [Sleight (1990), 101].

Originariamente Leibniz había escrito: “yo hablo aquí como si estuviera asegurado que este anillo tuvo una consciencia.” Luego, reemplazó “tuvo consciencia” por “es una sustancia.” *Ibidem*.

<sup>109</sup> DM, § 8.

<sup>110</sup> A diferencia de la correspondencia con Arnauld, en DM no está tan clara la diferenciación entre la NIC como concepto *quoad Deum* y los predicados que nosotros podemos recoger en una proposición sobre nuestro mundo (concepto *quoad nos*).

<sup>111</sup> DM § 14.

no permite verla como una sucesión de estados.<sup>112</sup> Quizá haya algo de esto, pero también es cierto que el determinismo de Leibniz le ha obligado a secuencializar los predicados contenidos en el concepto completo. Sin un orden, no podrían pensarse las condiciones antecedentes que inauguran ciertos cursos de acción -lo que permite, por ejemplo, fundamentar la presciencia divina.-<sup>113</sup>

En definitiva, el concepto completo está pensado para “articular la idea de que la forma de una sustancia es un principio suficiente para producir todas las modificaciones (acciones o pasiones)<sup>114</sup> predicables de esa sustancia.<sup>115</sup>” La TCC “está diseñada para complementar la concepción tradicional de la sustancia como un principio de acción” y “no aspira a reemplazarla.<sup>116</sup>”

---

<sup>112</sup> Rutherford rechaza que el concepto completo ofrezca una sugerencia de orden o sucesión de los estados de la sustancia. Si bien retomaremos esta discusión, su lectura parece ser inconsistente con su propia tesis de la sustancia como principio de acción o entelequia. Es cierto que en la década siguiente Leibniz preferirá autonomizar el “recorrido interno” de la sustancia (contenido al interior del concepto completo) hablando más bien de una “ley de la serie,” que sin duda expresaría mejor la naturaleza dinámica de la sustancia. No obstante, no puede inferirse de ello la ausencia de un orden de sucesión al interior de la NIC. El uso de la triple dimensión temporal en DM § 9 daría cuenta de ello: “toda sustancia expresa, aunque confusamente, todo lo que acontece en el universo, pasado, presente o futuro.”

<sup>113</sup> Este es un punto importante en el pensamiento de Leibniz, ya que para él debe haber condiciones antecedentes que, siguiendo el principio de razón suficiente (PRS), hagan que las acciones humanas sean predecibles para Dios. Precisamente rechazó la libertad molinista (indiferencia de equilibrio) por violar el PRS que, a su criterio, ofrece apoyo racional a la Ciencia Media. La tesis de Greenberg, por ejemplo, es que Leibniz no pudo tolerar el poder autodeterminante con el que los molinistas dotaron a la voluntad humana (*voluntariedad intrínseca*), es decir que, aún estando dados todos los requisitos para la acción, la voluntad pudiera resolverse por sí misma absteniéndose del acto “esperable” en determinadas circunstancias. [Greenberg (2005), 217-233] El *compatibilismo* de Leibniz lo llevó a aferrarse a la determinación, lo que, bajo una interpretación intelectualista, supondría que Dios puede recuperar las “razones” que operan en el seno de una mente finita, esto es, la deliberación previa a la acción, y así ver qué cursos de acción va a seguir cierto individuo. Es interesante la interpretación que ofrece Murray sobre las *disposiciones* del intelecto humano. [Murray (1995), 89].

<sup>114</sup> En *Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis* (1688 ?): “*Ex notione Substantiae individualis, sequitur etiam in Metaphysico rigore, omnes substantiarum operationes, actiones passionesque esse spontaneas, exceptaque creaturarum a Deo dependentia, nullum intelligi posse influxum earum realem in se invicem, cum quicquid cuique evenit ex ejus natura ac notione profluat, etiamsi caetera alia abesse fingerentur, unaquaque enim universum integre exprimit.*”/“De la noción de una sustancia individual se sigue en rigor metafísico que todas las operaciones de la sustancia, acciones y pasiones, son espontáneas y que, con excepción de la dependencia de las criaturas de Dios, ningún influjo real de una sobre otra es inteligible. Lo que sea que suceda a cada una de ellas debe fluir de su naturaleza o noción, incluso si todo lo demás estuviera supuesto como ausente.” AVI 4, 1620.

<sup>115</sup> Rutherford (1995), 139.

<sup>116</sup> *Ibidem*.

2. *La TCC y la invariancia y unidad de la sustancia.*- Tradicionalmente se ha dicho que la sustancia es “una” y “la misma.” Por un lado, se la ha definido como aquello que permanece a través de los cambios (*permanencia*).<sup>117</sup> Por otro lado, se ha considerado que “ser” y “uno” son términos equivalentes: “lo que es un *ens per se* o sustancia debe ser también *unum per se*, e inversamente<sup>118</sup>” (*unidad*). La sustancia es una, porque tiene identidad numérica, y es indivisible, porque carece de partes (sustancia simple). Puesto que “no puede estar formada por composición,<sup>119</sup>” tampoco puede comenzar naturalmente a la manera de un compuesto que lo hace por partes. Leibniz insistió hasta el final de su vida en que la sustancia empieza por creación y termina por aniquilación. Todas y cada una de las sustancias son creadas por Dios y a partir de ellas las demás cosas vienen al ser. Así, por ejemplo, cuando una pluralidad de sustancias compone una entidad colectiva (verbigracia, un ejército o un rebaño), se trata de un ser por accidente.

Ahora bien, cómo contribuye la TCC a analizar la persistencia y unidad de la sustancia. Mientras los predicados son la expresión lógica de los cambios de la sustancia, el sujeto gramatical (V. gr, César, Pedro o Judas) expresaría el lugar lógico de la sustancia que subyace bajo los estados predicables. Pese a los cambios, Pedro sigue siendo Pedro, uno y el mismo (unidad e identidad sustancial). Esto supone que la sustancia individual no se define solamente por sus predicados, sino que hay una realidad metafísica (forma sustancial) que permanece invariante más allá de las modificaciones de sus estados. En la tradición aristotélica, la sustancia no se predica de nada más, sino que es sujeto último de predicación. La NIC expresaría entonces esa naturaleza singular no cambiante cuando en la expresión proposicional nos ubicamos del lado del sujeto pasible de predicación. Habría algo esencial que queda por fuera de la predicación: justamente ese “punto metafísico,” no sometido a los ciclos naturales y que comienza con un acto de creación y termina con uno de aniquilación.

3. *La TCC y la independencia de la sustancia.*- La sustancia es independiente, porque no depende de otra cosa para ser, excepto de Dios. Leibniz nos dice que “cada sustancia es como un mundo aparte, independiente de otra cosa fuera de Dios.<sup>120</sup>” La sustancia se distingue así de modos y relaciones, o mejor dicho, los modos y relaciones dependen de la existencia de la sustancia. Cabe aclarar aquí que Leibniz no simpatiza

---

<sup>117</sup> Teod. III Parte, § 396.

<sup>118</sup> Rutherford (1995), 136.

<sup>119</sup> Así la caracteriza en *Monad.* § 5.

<sup>120</sup> DM § 14.



demasiado con el concepto de “modo” cartesiano, entendido como una modificación del atributo principal. Para Leibniz, el “modo” se refiere más bien a la forma de concebir algo, no a la propiedad de la cosa en tanto tal. Por ejemplo, trilátero y trivértice son “modos” de concebir una y la misma cosa, el triángulo.

Ahora bien, sostener que la sustancia es metafísicamente independiente, o bien que “todo lo que alguna vez puede ocurrirnos no son más que consecuencias de nuestro ser,<sup>121</sup>” puede traducirse lógicamente diciendo que la NIC es independiente de otras nociones por cuanto todo lo que alguna vez puede predicarse de ella no son más que derivaciones de sí misma. Así como las sustancias simples “no tienen ventanas,<sup>122</sup>” del mismo modo el concepto completo no admite “fugas de información.” En suma, el concepto completo refleja la independencia de la sustancia: ninguna información recibe de “afuera” que no esté ya contenida en el propio concepto.

4. *La TCC y la individuación de la sustancia.*- El problema de la individuación implica poder determinar qué hace que una sustancia sea “ésta que es” y no otra cosa, es decir, ofrecer un criterio para individualizarla. A diferencia de la concepción aristotélica, para Leibniz la sustancia no se define a partir de una forma abstracta o universal ni es lo que pertenece a la definición.<sup>123</sup> Su lógica intensional lo condujo a formular el *principio de individuación* en términos de tener una NIC. Alguien es individualizado como tal por todas sus propiedades, por “el personaje que Dios le ha impuesto.<sup>124</sup>”

Cover y O’Leary-Hawthorne han discutido ampliamente el problema de la individuación. En opinión de los autores, Leibniz estuvo mucho más cerca del pensamiento escolástico que de cualquier interpretación contemporánea sobre la individuación.<sup>125</sup> En este sentido, la caracterización del *principio de individuación* se

---

<sup>121</sup> DM § 14.

<sup>122</sup> Fórmula célebre de Monad. § 7.

<sup>123</sup> Leibniz también rechazó el punto de vista de la física aristotélica, a saber, las sustancias no son individuadas a partir de la consecución de una forma que la plenifica en el orden natural ni la materia es el postulado indiferenciado que sirve para ello. Ver críticas en: Teod. I Parte, §§ 20, 88, 89; III Parte, § 322.

<sup>124</sup> DM § 13.

<sup>125</sup> En concordancia con lo que hemos visto en el capítulo 1, tomemos el ejemplo que trabajan Cover y O’Leary sobre la *semántica esencialista*, para la cual el problema de la individuación se reduce a un problema de “propiedades.” La cuestión puede ser ilustrada con una proposición sujeto-predicado de la forma “*b* es *F*,” donde “*F*” expresa una función desde los mundos posibles (MP) a los conjuntos de individuos. Por lo tanto, si la función predicativa correspondiente a “*F*”

apoya sobre cuatro temas, los cuales recogen el enorme desarrollo histórico que el problema de la individuación había tenido en los 500 años que precedieron a Leibniz. En primer lugar, ciertos ítems que emergen como aspectos intensionales de la individualidad (a saber: división, impredicabilidad, identidad, diferencia, distinción, etc.) pueden recibir mayor o menor énfasis, según el modo en que se conciba la perspectiva de la individuación. En segundo lugar, los enfoques sobre la individuación pueden aplicar el término “individuo” a todo individuo, o sólo a las sustancias, o bien a las sustancias creadas, o simplemente a las sustancias materiales. En tercer lugar, una perspectiva de la individuación puede buscar un “principio de conocimiento” o un “principio del ser.” Por último, el principio de individuación puede ser un principio interno o un principio externo.<sup>126</sup> Así pues, según qué posición teórica se adopte en relación a estos cuatro temas, se obtendrá una perspectiva diferente sobre el principio de individuación.

Leibniz, por su parte, sentó posición sobre cada respecto. Cover y O’Leary-Hawthorne ofrecen un análisis leibniziano de estos cuatro temas siguiendo la *Disputatio Metaphysica de Principio Individui* (1663), ya que, en opinión de ellos, las tesis que Leibniz asumió allí “fueron enteramente íntegradas a su metafísica madura<sup>127</sup>” (mediados de la década de 1680). Así pues, Leibniz habría privilegiado en primer lugar el aspecto de la indivisibilidad y la diferencia numérica antes que el sentido aristotélico de lo que permanece a través de los cambios o de la impredicabilidad de la sustancia. En segundo lugar, en lo que atañe al principio de individuación, la “sustancia individual” habría sido su objetivo principal. En tercer lugar, Leibniz habría focalizado en el orden del ser, no del conocimiento, dado que buscó dar con aquello que individualiza al “ser”

---

ofrece un conjunto que contiene a  $b$  cuando el mundo actual es dado como argumento, entonces la proposición “ $b$  es  $F$ ” es verdadera. Si, para cada mundo en el cual  $b$  existe, la función predicativa correspondiente correspondiente a “ $F$ ” ofrece un conjunto que contiene a  $b$  cuando ese mundo es dado como argumento, entonces “ $b$  es esencialmente  $F$ ” es un enunciado verdadero. Es decir, la función predicativa es esencial a  $b$ . Si  $b$  es  $F$  pero no es el caso que  $b$  sea esencialmente  $F$ , entonces “ $b$  es accidentalmente  $F$ ” es verdadero. Si  $b$  es no- $F$  pero no es el caso que  $b$  sea esencialmente no- $F$ , entonces “ $b$  es accidentalmente no- $F$ ” es verdadero. Según esto, la *esencia de una cosa particular* viene dada por el conjunto de funciones predicativas que le son esenciales. Por su parte, la *esencia de una clase* es dada por el conjunto de funciones predicativas esenciales a todo miembro posible de esa clase. Por último, la *esencia de la sustancia* en cuanto sustancia es dada por el conjunto de funciones predicativas esenciales a toda sustancia posible. [Cover y O’Leary-Hawthorne (1999), 23] En suma, a juicio de los intérpretes, esta clase de interpretaciones contemporáneas distan mucho de los verdaderos problemas que ocuparon al pensamiento escolástico y en cuya herencia se inscribió Leibniz.

<sup>126</sup> Cover y O’Leary-Hawthorne (1999), pp. 26, 27.

<sup>127</sup> Cover y O’Leary-Hawthorne (1999), 50.

por cuanto las distinciones que nosotros ensayamos a nivel intelectual no pueden figurar como un principio de individuación interno a la sustancia.<sup>128</sup> Valga decir que nuestro filósofo “está haciendo metafísica, no epistemología o análisis lingüístico.<sup>129</sup>” Finalmente, “es absolutamente fundamental para el pensamiento de Leibniz sobre la individuación que lo que sea que individualice a una sustancia deba ser algo enteramente interno<sup>130</sup> a esa misma sustancia.<sup>131</sup>”

A juicio de ambos intérpretes, la importancia que Leibniz concedió desde tan temprano a la unidad numérica de la sustancia habría estado inspirada en el nominalismo suareziano,<sup>132</sup> para el cual no hay nada común ni universal, excepto aquello que es abstraído por el intelecto (por ejemplo, la unidad reconocible en una misma especie) a partir de las sustancias individuales singulares. A decir verdad, no hay universales *in re*, esto es, antes de la operación de la mente que clasifica lo que se ofrece en términos de género y especie. En otras palabras, para Leibniz el principio de individuación no se aplica a un universal o “naturaleza común” a partir de la cual se

---

<sup>128</sup> Lo que no significa que Leibniz no haya adherido a una “tesis psíquica” para explicar la sucesión de estados internos que individualiza a cada mónada. Es decir, en ausencia de un cuerpo dotado de “autonomía ontológica” (el cuerpo es fenoménico), “la mónada poseerá características psíquicas y sus estados consistirán en percepciones o pensamientos, ya sea inconscientes o conscientes.” Esquisabel (1992-1993), 78.

<sup>129</sup> Cover y O’Leary-Hawthorne (1999), 28.

<sup>130</sup> He aquí el problema de las “relaciones” en Leibniz, dado el hecho de que no podrían buscarse individualizadores de una sustancia que involucraran relaciones. Una sustancia parece ser verdaderamente individual, incluso si estuviera sola en el mundo. Por lo tanto, como señalan ambos autores, “lo que hace que la sustancia *a* sea diferente de la sustancia *b* no debería concernir a la relación entre *a* y *b*, en tanto *a* sería lo que es, incluso si no existiera *b*, y *b* sería lo que es, incluso si no existiera *a*. Al considerar la historia correcta acerca de lo que hace que *a* sea *a* y la historia correcta acerca de lo que hace que *b* sea *b*, cada miembro del par procede sin referencia al otro: la relación de diferencia sobrevendrá luego sobre los elementos que hacen cada historia verdadera.” Cover y O’Leary-Hawthorne ven aquí la influencia de Suárez, por cuanto el “ser de una cosa” sería anterior al “ser distinto de otros.” Cover y O’Leary-Hawthorne (1999), 29.

<sup>131</sup> Cover y O’Leary-Hawthorne (1999), 28.

<sup>132</sup> He aquí el problema de los universales, es decir, cuando hablamos de los universales nos referimos a “algo real” que existe en las cosas, independientemente del intelecto, o nos referimos simplemente a las abstracciones o generalizaciones que no tienen realidad más allá de la mente que se sirve de ellas. Es decir, el punto del debate es el siguiente: ¿hay una entidad metafísica *in re ipsa* que pueda ser denotada por una expresión universal? Si hubiera una naturaleza común verdaderamente existente en las cosas que la comparten, el principio de individuación operaría entonces sobre esa naturaleza común. En opinión de Cover y O’Leary-Hawthorne, el nominalismo temprano de Leibniz rechazó la idea scotista de una *naturaleza común quidditativa*, compartida por todos los miembros de una especie, y por cuya determinación en “esto” o “aquello” obtenemos las particularidades de cada individuo. Cover y O’Leary-Hawthorne (1999), 32.

obtiene cierto individuo,<sup>133</sup> sino que individualiza a la entidad entera, es decir, a la sustancia individual en sí misma. Entonces, retomando el dilema que Leibniz se planteó, esto es, “o bien el principio de individuación es aplicado a la entidad toda, o no se aplica a toda ella,<sup>134</sup>” es claro que se inclinó por la primera opción. Por lo tanto, sobreviene una identidad entre la unidad y la entidad en las cosas, lo que anuncia, a juicio de Cover y O’Leary, el pensamiento maduro de Leibniz (1686), tanto del DM como de la correspondencia con Arnauld,<sup>135</sup> sólo que habría que señalar la adición teórica del concepto completo como factor individualizante.<sup>136</sup>

Ahora bien, el concepto completo le ha permitido a Leibniz decir que si hay dos sustancias que comparten el mismo concepto completo, entonces deben ser numéricamente idénticas. Pero del concepto completo no parece seguirse la identidad numérica, a no ser echando mano de un supuesto adicional. El problema es advertido por Rutherford:

“No se ve por ningún medio obvio cómo Leibniz procede de la premisa de que en toda sustancia individual hay un concepto completo que contiene todas aquellas cosas predicables de ella a la conclusión de que no pueden existir dos sustancias que sean cualitativamente indistinguibles y que difieran sólo en número<sup>137 138</sup>”.

---

<sup>133</sup> *Disputatio* § 23, en GP IV, 25: “*Si non sunt universalia ante mentis operationem, non datur compositio ante mentis operationem ex universalis et individuante. Non est enim realis compositio, cujus non omnia membra sint realia.*» / “Si no existen universales antes de la operación de la mente, no puede darse ninguna composición antes de la operación de la mente a partir del universal y de lo que individualiza. No hay pues ninguna composición real, de la cual todos los miembros no sean reales.”

<sup>134</sup> *Disputatio* § 3, en GP IV, 20: “*Aut enim Principium individuationis ponitur entitas tota, aut non tota.*»

<sup>135</sup> Cover y O’Leary-Hawthorne destacan la semejanza entre las siguientes frases: “unidad y entidad son lo mismo en las cosas” (1663), “no es verdad que dos sustancias se parezcan enteramente y sean diferentes *solo numero*” (DM, § 9) y “no es posible que haya dos individuos enteramente semejantes o diferentes *solo numero*.” LA (14 Jul. 1686) en GP II, 42.

<sup>136</sup> Es cierto que es posible marcar una continuidad entre la *Disputatio* (1663) y escritos de mediados de la década de 1680 en lo que hace a la unidad numérica de la sustancia, pero lo cierto es que Leibniz no contaba en la década de 1660 con el concepto completo que individualiza no sólo a las sustancias creadas, sino también a los individuos posibles.

<sup>137</sup> Rutherford (1995), 141.

<sup>138</sup> En general, se puede decir que el *principio de indiscernibilidad de los idénticos* es el recíproco del *principio de la identidad de los indiscernibles*: si dos cosas tienen exactamente las mismas propiedades, son idénticas; si no son idénticas, deben diferir en al menos una propiedad. El problema es qué concepto de identidad está detrás, así como qué concepto de individuación está supuesto. El argumento que suele alegarse contra la insuficiencia de la identidad de los indiscernibles es que puede haber dos cosas con exactamente las mismas propiedades. La respuesta usual que podemos dar en favor de Leibniz es que al menos tendrán que estar

En este sentido, Leibniz se habría visto obligado a asumir un compromiso independiente con *el principio de identidad de los indiscernibles*.<sup>139</sup> Tal principio establece que dos cosas que difieran en número (“ $x$  está en alguna localización espacial donde no está  $y$ ”<sup>140</sup>), deben diferir también en alguna denominación intrínseca, dado que cualquier diferencia en la localización espacial puede traducirse también en una diferenciación de propiedades. En otras palabras, tiene que haber una diferencia discernible que sea predicable, ya que dos cosas que compartieran todos sus atributos no son más que la misma sustancia bajo dos nombres distintos. Al añadirse el supuesto de la identidad de los indiscernibles, el *principio de individuación* calza cómodamente en la forma del concepto completo: la unidad sustancial es garantizada por la unicidad de la noción completa que le pertenece. La correspondencia asegura que (1) no haya dos sustancias que puedan tener el mismo concepto completo (2) ni que una sustancia pueda tener más de un concepto completo.

Asumiendo que la función individualizadora descansa en el concepto completo, cierta dificultad aparece al considerar algunos pasajes de la correspondencia con Arnauld, en especial la carta del 14 de julio de 1686. Allí Leibniz parece sugerir que existe un concepto completo capaz de individualizar a una cosa singular (por la infinidad de propiedades que la instancia de cierta manera) y a la par un concepto que la representa sólo en términos generales [*sub rationis generalitatis*], es decir, en términos de esencia o como un concepto incompleto<sup>141</sup> (número finito de propiedades). Entonces tendríamos que inferir que el grado de complejidad -(in)finitud de propiedades- es lo que permite individualizar a una sustancia. Pero como señala Rutherford, “una infinidad de propiedades por sí sola no es más susceptible de determinar a un individuo único que

---

localizados espacialmente en lugares distintos. Las localizaciones espaciales son relaciones, que a su vez expresan propiedades no relacionales, luego, tendrán propiedades distintas y, entonces, se cumple la indiscernibilidad de los idénticos.

<sup>139</sup> Cover y O’Leary Hawthorne lo formalizan así: “( $x$ ) ( $y$ ) (Si  $x$  e  $y$  son intrínsecamente indiscernibles, entonces  $x$  es idéntico a  $y$ ).” Cover & O’Leary Hawthorne (1999), 186.

<sup>140</sup> Cover y O’Leary Hawthorne (1999), 22.

<sup>141</sup> GP II, 54: “Al hablar de muchos Adanes, no tomo a Adán por un individuo determinado, sino por una persona concebida *sub ratione generalitatis* bajo circunstancias que nos parecen determinar a Adán como un individuo, pero que verdaderamente no lo determinan lo suficiente, como cuando se entiende por Adán el primer hombre que Dios coloca en un jardín de placer del cual sale por el pecado, y de la costilla de quien Dios extrae una mujer. Pero todo esto no lo determina suficientemente, y habría así muchos Adanes disyuntivamente posibles o muchos individuos a quienes todo esto les convendría. Esto es verdad, cualquier número finito de predicados incapaces de determinar todo el resto que se considera, pero lo que determina a un cierto Adán debe encerrar absolutamente todos sus predicados, y es esta noción completa la que determina *rationem generalitatis ad individuum*.”

un número finito de propiedades.<sup>142</sup>” A su juicio, no se trata pues de la complejidad que encierra un concepto completo, sino de su *exhaustividad*: contiene todo lo que permite individualizar a una sustancia. La exhaustividad de la noción individual importa fundamentalmente para Dios. Si bien Él no puede alterar los predicados contenidos en el concepto completo ni decidir de qué modo agregarlos en cierto entero (ya encuentra “fabricados” los posibles), el análisis de los conceptos completos permite que su voluntad pueda hacer una elección moral. La NIC se liga directamente con los decretos divinos. Así lo expresa Leibniz en la carta del 14 de julio de 1686:

“Es que las nociones específicas más abstractas no contienen sino verdades necesarias o eternas, que no dependen en absoluto de los decretos de Dios (...); pero las nociones de las sustancias individuales, que son completas y capaces de distinguir enteramente a su sujeto, y que involucran, por consiguiente, verdades contingentes o de hecho, y las circunstancias individuales de tiempo, lugar y otras, deben envolver también en su noción, tomada como posible, los decretos libres de Dios, también tomados como posibles, porque esos decretos libres son las fuentes principales de las existencias o hechos, a diferencia de las esencias que están en el entendimiento divino antes de la consideración de la voluntad.<sup>143</sup>”

5. *La TCC y la expresión universal de la sustancia.*- La tesis de la expresión universal es original de Leibniz y afirma que cada sustancia refleja el universo entero (DM § 14). Teniendo en cuenta la independencia intersustancial, es preciso explicar de qué modo la sustancia es “sensible” a todo lo que pasa en el universo. Aquí podemos reconocer un doble nivel de análisis: (1) el perspectivismo asociado a la visión divina y (2) las percepciones que afectan a una sustancia individual.

Con respecto al perspectivismo, cada sustancia ofrece una visión particular del universo. Pero la sustancia no es autorreflexiva con su propia visión, es decir, la expresión es universal para Dios. Sólo Él puede ver la ciudad entera desde los distintos ángulos ofrecidos por cada sustancia, “puesto que no hay relación que escape a su omnisciencia.<sup>144</sup>” Lo cierto es que diferentes puntos expresando los mismos fenómenos constituyen un complejísimo entramado de relaciones, sólo descifrable para el autor de

---

<sup>142</sup> Rutherford (1995), 143.

<sup>143</sup> GP II, 49.

<sup>144</sup> DM § 14.

la correspondencia entre tales fenómenos. *Nosotros no podemos ver el mundo que hay en nosotros, pero Dios sí.*

Con respecto a las percepciones, éstas tienen lugar en las sustancias. Cada sustancia está limitada por el modo más o menos perfecto con que expresa el universo<sup>145</sup> (grado de perfección de la sustancia = grado de expresión del universo). Por ende, la tesis de la expresión universal aporta un fundamento para clasificar las percepciones en dos clases: *acciones* y *pasiones*. Una sustancia *actúa* cuando es más perfecta, por cuanto sus percepciones expresan mejor el universo entero. En cambio, una sustancia *padece* cuando es menos perfecta, por cuanto sus percepciones expresan de manera confusa el universo entero. Dada la independencia de las sustancias, el criterio para dirimir entre acciones y pasiones es el grado de distinción de los contenidos perceptivos.<sup>146</sup>

No obstante, dijimos que la sustancia (racional o no) no es consciente de la manera en que expresa todo el universo. Sólo los espíritus tienen cierto poder reflexivo sobre una parte de sus percepciones (percepciones distintas). Entonces, ser “agente” depende fundamentalmente del ejercicio deliberativo que toma por objeto cierta región de las percepciones para esclarecerlas o darles mayor grado de distinción. En suma, nosotros, mortales que somos, sin poder ver jamás el universo entero, podemos procurar obrar reflexivamente con nuestras percepciones. No obstante, la tesis de la expresión universal supone aceptar que hay una infinidad de percepciones cuyos contenidos nos seguirán siendo confusos: siempre seremos pacientes con respecto a una pluralidad de hechos del mundo.

Ahora bien, ¿cómo contribuye la TCC a abordar la tesis de la expresión universal? La cuestión entronca con la clase de predicados contenidos en la noción individual completa. Si como parece seguirse de muchas afirmaciones de Leibniz las “relaciones” no individualizan a la sustancia (por cuanto *a* seguirá siendo *a* con independencia de *b*), entonces pareciera que toda “denominación extrínseca” debe ser reducida de algún modo a una “denominación intrínseca” que pueda estar contenida en el concepto completo. Se entiende por *denominación extrínseca* a aquella que designa a un individuo en términos relacionales, es decir, por referencia a las propiedades de

---

<sup>145</sup> DM, § 15.

<sup>146</sup> Tradicionalmente, acción y pasión se han definido en términos de la relación causa- efecto. Una sustancia *actúa* cuando es causa de efectos físicos sobre otra, o bien *padece*, por sufrir los efectos causados por otra sustancia.

alguna otra cosa. La proposición está compuesta de términos relativos, como distancia, simultaneidad, proporción, cercanía, etc. Por ejemplo, “estoy leyendo mientras ocurre un tsunami en Japón.” Una *denominación intrínseca*, en cambio, designa algo conforme a los propios estados o modificaciones internas de la sustancia. Por ejemplo, “he amanecido saludable.”

A decir verdad, si Leibniz fue o no un reduccionista en lo que atañe a las “relaciones intermonádicas<sup>147</sup>” es un punto controvertido. En nuestro caso, siguiendo la interpretación de Cover y O’Leary-Hawthorne, creemos que Leibniz, al menos en su fase madura,<sup>148</sup> se posicionó como un reduccionista, es decir, que las denominaciones extrínsecas pueden ser reducidas en cierto sentido a denominaciones intrínsecas, o en sus propias palabras, que no hay denominaciones puramente extrínsecas:

“Toda sustancia singular involucra en su noción perfecta a todo el universo (...) Pues no hay ninguna cosa, a la que no pueda imponerse desde alguna otra una denominación verdadera, al menos a título de comparación y de relación. Pero no hay ninguna denominación puramente extrínseca.<sup>149</sup>”

Ahora bien, el problema del estatus que corresponde a las relaciones puede ser abordado, al menos, desde dos puntos de vista. A partir de una *perspectiva lógica*, cabe preguntarse si Leibniz buscó desarrollar un lenguaje a partir del cual los predicados poliádicos (o enunciados de relación) fueran reductibles a predicados monádicos

---

<sup>147</sup> Por llamarlas de algún modo, ya que en rigor sólo hay independencia entre mónadas.

<sup>148</sup> Cover y O’Leary-Hawthorne consideran que Leibniz no fue un reduccionista en el período de la *Disputatio* (1663), dado que adscribió a la idea de que las relaciones pueden individualizar a la sustancia, es decir, que las relaciones no son reductibles a las cualidades intrínsecas de las cosas. En el pensamiento maduro, sin embargo, Leibniz se apartó de esta herencia escolástica e hizo que las relaciones abandonaran su rol metafísico, reteniendo solamente un rol epistemológico por medio del cual nosotros podemos conocer una cosa. [Cover y O’Leary-Hawthorne (1999), 62] Los autores se sirven de NE para sintetizar la posición madura de Leibniz, a saber: “además de la diferencia de tiempo y lugar, siempre resulta necesario que haya un principio interno de distinción, y aunque haya múltiples cosas de la misma especie, sin embargo, siempre es verdad que nunca son absolutamente semejantes: así, aún cuando el tiempo y el lugar (es decir, las relaciones con lo que descansa afuera) nos sirven para distinguir las cosas que por sí solas no distinguimos bien, sin embargo, las cosas siempre son distinguibles por sí mismas.” [NE, XXVII, 1]

<sup>149</sup> *Principia Logico-Metaphysica* (1689 ?) en A VI 4, 1646: “*Omnis substantia singularis in perfecta notionis sua involvit totum universum (...) Nulla enim res est, cui non est alia imponi possit aliqua vera denomination, comparationis saltem et relationis. Nulla autem datur denominatio pure extrinseca.*”



mediante una relación de equivalencia lógica.<sup>150</sup> Si bien la cuestión no deja de ser interesante, no la abordaremos aquí, por cuanto creemos que Leibniz estuvo comprometido más bien con un tratamiento metafísico de las “relaciones.”

Desde una *perspectiva metafísica*, el problema del estatus de las denominaciones extrínsecas entronca con el concepto de percepción. Leibniz sostuvo que cuando alguien al crecer deviene tan alto como yo, entonces algún cambio ocurre en mí, dado que una denominación mía ha cambiado. De este modo, nos dice, todas las cosas están en cierto modo contenidas en todas las demás (expresión universal). Cover y O’Leary-Hawthorne se preguntan entonces si el accidente de relación que, supongamos, iguala la altura de Sócrates con la de Teeteto ¿no hace que Sócrates esté intrínseca e irreductiblemente relacionado con Teeteto, de modo tal que Sócrates contenga en él un accidente de relación que incluye a Teeteto como constituyente?<sup>151</sup> O dicho de otra manera, ¿un concepto completo debe incluir enunciados relacionales que involucren a otros individuos como constituyentes? La respuesta dada es negativa. El argumento leibniziano de que “todo está *en cierto modo* contenido en todo” debe ser interpretado a la luz de la teoría de la percepción, dado que cualquier cambio en el universo tiene su correlato a nivel perceptivo en las sustancias. En otras palabras, las denominaciones extrínsecas resultan reductibles a cambios en los estados perceptivos de las mónadas gracias a la armonía preestablecida, es decir, a la mutualidad de las percepciones de todas las sustancias garantizada por Dios. Por lo tanto, como no hay cambio en el universo que no pueda ser formulado como un cambio en la percepción de la sustancia individual, una buena imagen para ilustrarlo es la del recipiente lleno de líquido:

---

<sup>150</sup> Cover y O’Leary formulan los problemas vinculados a esta perspectiva. Por ejemplo, en cuanto a si las reducciones basadas en la equivalencia lógica pueden preservar el significado de las expresiones, los autores afirman que Leibniz no creyó que deban hacerlo. El problema de la “equivalencia-significado” se complejiza porque Leibniz estimó que los enunciados de relación “son en cierto sentido una abstracción en la mente de Dios en un modo en que los hacedores de verdad (*truthmakers*) monádicos no lo son –esto lo distancia aún más de la noción de que los enunciados de relación sean equivalentes a su base reductiva.-” [Cover y O’Leary-Hawthorne (1999), 80] He aquí lo que leemos en NE: “las relaciones y los órdenes tienen algo de *seres de razón*, aunque tengan su fundamento en las cosas; pues se puede decir que su realidad, como las de las verdades eternas y necesarias, proviene de la suprema razón.” [NE, XXV, 1] En este sentido, el retaceo al momento de considerar los fundamentos metafísicos pareciera hacer renquear al enfoque lógico. Por su parte, ambos autores ofrecen para el tratamiento reductivo de las relaciones intermonádicas un *modelo de superveniencia*, basado en una relación determinativa entre propiedades o familias de propiedades, que no comporta ninguna equivalencia conceptual o prueba teórica. Ver Cover y O’Leary-Hawthorne (1999), 83 y ss.

<sup>151</sup> Cover y O’Leary-Hawthorne (1999), 73.

cualquier movimiento producido en el centro del recipiente se propaga hasta los bordes, aunque, conforme nos alejamos del centro, nos resulte cada vez más imperceptible.<sup>152</sup>

Así pues, en la reflexión leibniziana las denominaciones extrínsecas no constituyen simplemente la mera unión de dos estados de cosas en la formulación proposicional accesible a una mente finita, sino que ponen sobre el tapete una discusión que toca al “ser,” por así decirlo, dado que la expresión universal demuestra que tales denominaciones son reductibles a modificaciones que ocurren internamente en la sustancia, aunque no seamos conscientes de ello. Como explican Cover y O’Leary, cuando alguien deviene tan alto como yo, el cambio que ocurre en mí no significa que (a) se siga con *absoluta necesidad* que una denominación mía es cambiada (porque algo previamente no decible de mí es ahora decible de mí); sino más bien significa que (b) se sigue con *inevitabilidad teológica/moral* que hay un cambio, no en lo que es verdaderamente decible de mí, sino en mi estado intrínseco.<sup>153</sup> En suma, la reducción de las denominaciones extrínsecas a denominaciones intrínsecas es asertada por el mismo Leibniz:

“Desde el punto de vista del rigor metafísico, no existe denominación que sea absolutamente exterior (*denominatio pure extrinseca*), a causa de la conexión real entre todas las cosas.<sup>154</sup>”

Ahora bien, si un MP es un agregado de individuos posibles, la conexión de todo con todo no puede aplicarse a la totalidad y declarar su cesantía en el mundo interno de las sustancias. Por otra parte, dado que el concepto completo no es nuestro concepto, el estatus del tipo de predicados allí contenidos puede ser discutible (a favor o en contra del reduccionismo).<sup>155</sup> No obstante, la teoría de la percepción ofrece una respuesta metafísica para el problema de las relaciones intermonádicas. Hay que tener en cuenta

---

<sup>152</sup> A VI 4, 1647.

<sup>153</sup> Cover y O’Leary-Hawthorne (1999), 74, 75.

<sup>154</sup> NE, XXV, 5.

<sup>155</sup> Cover y O’Leary- Hawthorne ofrecen una síntesis de este problema en el capítulo 2 de su libro sobre la individuación. En su opinión, los predicados de relación que involucran a otra sustancia no pueden figurar en el concepto completo. Contra los escépticos del reduccionismo, afirman lo siguiente: “si las propiedades monádicas más finamente delineadas (*sliced*) determinan las propiedades relacionales (vía las leyes de la expresión) como Leibniz parece claramente sostener, entonces ningún trabajo adicional hacia la especificación exacta de un individuo posible puede darse poniendo esas propiedades derivadas dentro del concepto completo.” [Cover y O’Leary-Hawthorne (1999), 83, 84] En el marco de su modelo de la superveniencia, los autores ofrecen un análisis estilo-*quatenus* cuya ventaja es disolver la necesidad de que un individuo (por ejemplo, Titius) figure en el predicado adscripto a otro individuo (por ejemplo, Caius).

que Leibniz ha conectado frecuentemente la tesis de que debe haber un fundamento intrínseco para toda denominación extrínseca con la armonía preestablecida, garante de la correspondencia de todos los estados perceptivos. El argumento de Leibniz es en definitiva teológico: “Dios concibe cada constituyente de un MP como intrínsecamente relacionado con todo otro constituyente de ese mundo.<sup>156</sup>” El modo en que se relacionan los individuos sirve también como un criterio para la elección divina, ya que sólo Dios puede ver el mundo entero en un concepto completo y retornar del concepto completo al mundo entero. Elegir cierta noción individual (verbigracia Jesucristo) implica pues la elección de todo un mundo. Para nosotros, en cambio, el modo en que el universo se cifra en una noción individual permanecerá como un misterio.

La descripción de estas cinco propiedades esenciales de la sustancia muestra que en la década de 1680 el nivel ontológico fue inseparable de la TCC. De aquí que resulte insuficiente toda reconstrucción lógica de la TCC que pase por alto que el concepto completo captura una realidad metafísica, esto es, una sustancia que actúa, que subyace a los cambios, que es independiente y expresa el universo entero. La teoría no puede ser emancipada de las inquietudes metafísicas que movieron a Leibniz a desarrollarla. Ahora bien, a partir de la década de 1690 Leibniz redujo notoriamente la apelación a la TCC y se inclinó más bien hacia una teoría dinámica de la sustancia donde la *ley de sucesión* ganó relevancia frente al concepto completo.<sup>157</sup> Antes de ingresar en la teoría dinámica, vamos a presentar tres razones tentativas de este cambio teórico.

## **a.2. Razones de la reparación de la teoría del concepto completo.**

(1) *Razón epistemológica.*- Es posible conjeturar que el problema de la “prueba afortunada” pudo haber contribuido a la transformación de la TCC. A decir verdad, la pretensión de que la sustancia individual fuera abordable lógicamente por la convergencia creciente entre sujeto y predicado ha demostrado ser impracticable para nosotros. No obstante, también es cierto que, hasta donde conocemos, Leibniz no lo reconoció como un problema y que en textos posteriores a 1690, dedicados a cuestiones generales de lógica, aparecen referencias claras al análisis infinito como un intento de

---

<sup>156</sup> Rutherford (1995), 145.

<sup>157</sup> En la correspondencia con De Volder, sin embargo, la TCC aparece como un camino posible a la noción de sustancia (*a priori*), mientras que la teoría dinámica aparece como otra vía posible (*a posteriori*). Esquisabel ofrece una fundamentación de la vía *a posteriori* de la noción de sustancia en: Esquisabel (1992-1993), pp. 71-81.

prueba operativizable. Pese a esto y al cúmulo de esfuerzos al respecto, es raro que Leibniz no hubiera advertido en su fuero íntimo que el modelo extraído de las matemáticas sólo podía valer a título nominal como una distinción epistemológica de las verdades, pero no para ser trasladado a nuestro análisis de las sustancias existentes. Entonces, la dificultad de darle una forma conceptual rigurosa a la TCC (por ejemplo, porque la complejidad de los estados de la sustancia excede la posibilidad de los reemplazos en una traducción proposicional) pudo haber desviado sus inquietudes hacia la teoría dinámica.

(2) *Razón lógica.*- Siguiendo en el plano de la especulación, es posible pensar que la creciente relevancia del principio de razón suficiente (PRS) ha ayudado por su parte a transformar la TCC. No sólo permitió a Leibniz dar cuenta de la demostrabilidad *ad infinitum*, sino también empujar a que la sustancia se independizase de los lindes del concepto completo. Predicados “*encerrados en*” una noción obligan a que el principio de razón se piense *dentro de* un concepto autoconsistente. Mientras el principio de razón permaneciera incluido en la NIC, entonces seguiría analíticamente subordinado al principio de contradicción (excepto en el nivel epistemológico de las resoluciones continuadas que no concluyen en identidad). Pero si el empleo del principio de razón lograba salir del concepto completo, podría dar razón de los estados de la sustancia de una manera autónoma. Es posible sugerir, entonces, que la *ley de la serie* fue producto en buena parte del crecimiento en autonomía del principio de razón. Así pues, el PRS habría tomado la forma de una ley inherente a la sustancia que permite ver cómo se van desplegando las razones determinantes de cada uno de sus estados.<sup>158</sup>

(3) *Razón ontológica.*- Esta quizá sea la razón principal: la perspectiva dinámica de la sustancia no pudo ser convenientemente contenida por la TCC. El concepto completo impone a la sustancia un “personaje” cerrado sobre sus propiedades que dificulta verla ontológicamente como un principio de acción. Que la sustancia pueda desplegar sus propios estados supone un dinamismo que va más allá del principio de inclusión. En la sustancia hay un empuje vital (luego llamado apetición monádica) que la mueve a cambiar continuamente de estado, lo que reclamaría la elaboración de un

---

<sup>158</sup> Esta reformulación daría espesor, por ejemplo, a la tesis de Rutherford de que ley de la serie “juega el mismo rol teórico que jugó el concepto completo en la década de 1680.” Rutherford (1995), 152.

concepto capaz de capturar mejor la actividad inherente a la sustancia conforme a la sucesión de sus cambios (ley de sucesión).

Estas tres razones constituyen una tentativa de explicación de la transformación de la TCC. A la par, ofrecen claves de interpretación para comprender la evolución del pensamiento de Leibniz con respecto a la sustancia y también en un sentido más general. La dinamización de la sustancia marchó pareja a la dinamización de la voluntad divina que finalmente desembocaría en un modelo extraído de la mecánica (como lo veremos en el capítulo 5).

**b. A partir de los 1690: la perspectiva dinámica de la sustancia. Ley de la serie.**

La insuficiencia de la TCC y su consecuente reducción textual en escritos posteriores a 1690, nos enfrenta a la pregunta de si ello significó un cambio radical del concepto de sustancia o fue más bien un cambio de énfasis. Para Rutherford, la sustancia siguió siendo en lo fundamental lo mismo, pero se enfatizó su carácter dinámico.<sup>159</sup> Según su interpretación, el giro se habría producido a partir de la estadía de Leibniz en la República de Venecia (mayo de 1689), cuando nuestro filósofo profundizó sus intereses por la nueva ciencia de la dinámica. No hay que olvidar que Galileo había impartido clases en la Universidad de Padua y que la Serenísima fue un Estado que se caracterizó por dar “asilo político” a librepensadores perseguidos por Roma. En Italia, y a la par en toda Europa, la dinámica<sup>160</sup> nacía como una ciencia consagrada a explicar las leyes del movimiento de las cosas materiales.

Como digno hijo de su tiempo, Leibniz vio en los desarrollos de la dinámica una conexión con la comprensión de la sustancia. La influencia de la dinámica fue reconocida en varios escritos de la década de 1690. Por ejemplo, en *De primae philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae* (1694) escribió:

---

<sup>159</sup> La teoría dinámica “no representa una reparación radical de su punto de vista, sino un refinamiento de él a través de una perspectiva más sofisticada de la naturaleza de las fuerzas corpóreas.” Rutherford (1995), 149.

<sup>160</sup> En *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove Scienze*, obra que Galileo logró que sacaran de Arcetri para ser publicada en Leyden (1638), se presentan dos ciencias nuevas: una que se ocupa de la estructura de la materia desde un punto de vista matemático y otra llamada “ciencia de los movimientos” naturales, donde incluía la ley de caída de los graves y el teorema de la trayectoria parabólica de los proyectiles. Drake (1983), 124 y ss.

“Diré por ahora que la noción de fuerza – a cuya explicación he destinado la ciencia especial de la Dinámica – arroja muchísima luz para entender la verdadera noción de sustancia (...) La fuerza activa comprende cierto acto o entelequia que se sitúa entre la facultad de actuar y la acción misma, e implica un esfuerzo. De este modo se ve llevada por sí misma a actuar, y para esto no requiere ayuda sino sólo la supresión de los obstáculos. Esto puede ilustrarse con los ejemplos de un peso colgado, que mantiene tensa la cuerda que lo sostiene, o de un arco tendido. Pero aunque la gravedad o la fuerza elástica pueden y deben explicarse mecánicamente por el movimiento del éter, sin embargo la razón última del movimiento en la materia es la fuerza que le ha sido impresa en la creación, la cual es inherente a todo cuerpo, pero por el choque mismo de los cuerpos se ve diversamente limitada y refrenada en la naturaleza.<sup>161</sup>”

De modo semejante a las fuerzas que operan en los cuerpos y explican sus cambios de movimiento, la sustancia está dotada de una fuerza activa que la mueve hacia el estado siguiente, de modo tal que, en ausencia de obstáculos, la acción se seguirá.<sup>162</sup> En la correspondencia con De Volder (1699 – 1706) Leibniz discutió los conceptos centrales de su dinámica, la cual ya había adquirido una formulación más o

---

<sup>161</sup> GP IV, 469, 470: “...dicam interim, notionem virium seu virtutis - cui ego explicandae peculiarem Dynamices scientiam destinavi- plurimum lucis afferre ad veram notionem substantiae intelligendam (...) Sed vis activa actum quendam sive ἐγτελέχειαγ continet, atque inter facultatem agendi actionemque ipsam media est, et conatum involvit; atque ita per se ipsam in operationem fertur; nec auxiliis indiget, sed sola sublacione impedimenti. Quod exemplis gravis suspensi funem sustententem intendentis, aut arcus tensi illustrari potest. Etsi enim gravitas aut vis elastica mechanice explicari possint debeantque ex aetheris motu, ultima tamen ratio motus in materia est vis in creatione impressa, quae in unoquoque corpore inest, sed ipso conflictu corporum varie in natura limitatur et coercetur.”

<sup>162</sup> En este sentido, Carvin señala por ejemplo las diferencias entre Descartes y Leibniz en cuanto al movimiento. En su opinión: “la diferencia puede ser vista en la respuesta que cada uno daría a la pregunta « ¿por qué una cosa se mueve? » Para Descartes, la respuesta se encuentra en alguna porción de materia, en sí misma en movimiento, y de esta porción de materia a otra, y así sucesivamente al infinito. A partir de tal explicación no hay camino hacia Dios, salvo en el sentido de quien provee a la primera porción de materia su movimiento. Para Leibniz, la respuesta está dada en términos de lo que llama « fuerza », la cual está en sí misma dada en términos de la « ley de la serie. » Es una explicación metafísica que tiene lo físico como uno de sus aspectos. A la pregunta « ¿por qué las cosas se mueven como lo hacen? », Descartes responderá « porque Dios las hace moverse de ese modo », esto es, por leyes que son en sí mismas arbitrarias. A la misma pregunta Leibniz responderá, « porque son parte del mejor de los MP, un mundo enmarcado, no por decretos arbitrarios, sino de acuerdo a las verdades eternas que son parte de la verdadera naturaleza de Dios. » En el movimiento como es explicado por la ley de la serie, Leibniz encuentra la racionalidad que cree que es parte de la estructura del mundo entero.” Carvin (1972), 427.

menos definitiva hacia mediados de la década de 1690.<sup>163</sup> En dicha correspondencia la sustancia es designada como un “átomo vital.” Este concepto permite explicar las cinco propiedades esenciales de la sustancia heredadas del período anterior. 1. La sustancia como un *principio de acción*, por cuanto es un átomo que se autorrealiza (vitalismo). 2. La *unidad y permanencia* de la sustancia, ya que el átomo carece de partes, “es idéntico a lo verdaderamente uno<sup>164</sup>” y garantiza la persistencia de lo que no está sujeto a generación ni corrupción. 3. La *independencia* de la sustancia, por cuanto este átomo no interactúa con nada más, sino que está activamente completándose a sí mismo. 4. La *individuación* de la sustancia, puesto que cada “átomo vital” tiene su propia ley de sucesión. 5. La *expresión universal* de la sustancia, dado que cada ley desplegada por estos átomos expresa la legalidad general del universo.

Para explicar la diferencia de énfasis con la década de 1680, es preciso detenerse en los últimos tres rasgos de la sustancia en este período. Aunque el término “átomo” pueda tener una fuerte impronta materialista, no hay que confundir el uso que hace Leibniz con la idea de un corpúsculo material.<sup>165</sup> El “átomo vital” es más bien un “punto metafísico,” no una partícula de materia. De hecho, no tiene extensión, aunque varias sustancias puedan agregarse para formar un cuerpo extenso. Si la sustancia fuera definida cartesianamente por la extensión,<sup>166</sup> no sería independiente (3), ya que no

---

<sup>163</sup> Por ejemplo, en *Phoronomus seu De potentia et legibus naturae* (1689) en GM 6 281-488; *Essay de dynamique sur les loix du mouvement* (1695) en GM 6 215-231; *Specimen Dynamicum* (1695) en GM 6 234-266, por nombrar los más representativos.

<sup>164</sup> Nota hecha por Leibniz al margen del borrador de la carta a De Volder (6 Jul. 1701) en GP II, 224: “*Atomon idem est quod vere unum.*”

<sup>165</sup> Leibniz criticó las teorías atomistas que explican los fenómenos de los cuerpos macroscópicos por remisión a unidades materiales últimas, físicamente indivisibles y dotadas de movimiento en un espacio vacío. Esquisabel explica las limitaciones que esta clase de hipótesis atomistas entrañan para Leibniz. En primer lugar, atentan contra la variedad que hay en el mundo, ya que cada átomo sería exactamente igual a cualquier otro (por carencia de un principio de distinción intrínseco). En segundo lugar, la indivisibilidad del átomo material violaría la tesis leibniziana de que la materia se halla dividida en acto *in infinitum*. Por último, la aporía del atomismo descansa en el hecho de que busca la unidad sustancial en el cuerpo mismo. En este sentido, no hay que olvidar que para Leibniz el cuerpo no es una sustancia y que posee únicamente una realidad derivada y fenoménica. Esquisabel (1992-1993), 76.

<sup>166</sup> Leibniz militó en contra de definir la naturaleza propia de la sustancia corporal en términos de la extensión matemática como lo hizo Descartes. Esquisabel recapitula las razones leibnizianas. En primer lugar, la extensión matemática no considera la actividad del cuerpo necesaria para explicar el movimiento ni tampoco la masa o pasividad. A saber: “la fuente del error de Descartes se encuentra en su justificación epistemológica del carácter esencial de la extensión matemática para el cuerpo. Fundándose en la claridad y distinción de la noción de extensión matemática, Descartes concluyó que ésta poseía un carácter absoluto y, por ello, la concibió como el principio de la sustancialidad de la *res extensa*.” [Esquisabel (1992-93), 75] Por otra parte, la extensión

podría negarse la acción de un cuerpo sobre otro. En la carta a De Volder del 23 de junio de 1699 Leibniz atacó la identidad cartesiana entre sustancia y extensión defendida por De Volder: “la extensión es un atributo, lo extenso, o la materia no es una sustancia, sino que está compuesto por sustancias.”<sup>167</sup>

El hecho de que una sustancia no pueda influir sobre otra, sirve para derivar su definición como un principio activo:<sup>168</sup> la sustancia es un “*átomon autopleroûn*,<sup>169</sup>” es decir, un “átomo que se autorrealiza.” Por un lado, es “un átomo completo por sí mismo;<sup>170</sup>” por otro lado, es “un átomo que se completa a sí mismo.<sup>171</sup>” *Completo y autocompletándose* debe ser entendido en términos de una sustancia que adviene al mundo con un repertorio vital que ella misma irá realizando conforme al determinismo del mundo.

Así pues, los atributos son obra de la misma sustancia: las determinaciones no le vienen de afuera ni de otras sustancias. Por decirlo así, la sustancia se “autoindividualiza.” Sólo que el *principio de individuación*, antes que venir dado por el concepto completo, pasa preferentemente a *identificarse con la ley de la serie de cada sustancia* (4). La ley de la serie corresponde, pues, a una *legalidad individual* que cifra el despliegue de cada uno de los estados de la sustancia.<sup>172</sup> Por cada sustancia, hay una

---

matemática, entendida como un concepto abstracto, compete al ámbito de las posibilidades y “sólo representa un orden de coexistencias posibles simultáneas.” Por lo tanto, su carácter relacional no podría determinar la naturaleza del cuerpo. Finalmente, Leibniz apuntó contra la idea cartesiana del carácter ilimitado de la extensión geométrica, de donde se sigue que la materia llena por completo el universo. Aunque el plenismo no desagradara en absoluto a Leibniz, la perspectiva cartesiana le resultó insuficiente. Suponiendo que la unidad constituye la condición fundamental de la sustancialidad, el cuerpo físico carecería de realidad o sustancialidad debido a la ausencia de unidades reales en el concepto de extensión matemática. Esquisabel (1992-93), 75.

<sup>167</sup> GP II, 183: “*Extensio attributum est, extensum seu materia non substantia est, sed substantiae.*”

<sup>168</sup> LDV (20 Ene. 1700) en GP II, 206: “*Si admittamus unam substantiam in aliam influere non posse, quod multi concedunt, iam hinc sequitur substantiam quamvis esse per se activam.*”/ “Si admitimos que una sustancia no puede influir sobre otra, lo que muchos conceden, se sigue entonces de ello que cualquier sustancia es activa por sí misma.”

<sup>169</sup> Así se expresó Leibniz al margen del borrador de la carta a De Volder del 6 de julio de 1701. GP II, 224.

<sup>170</sup> GP II, 224: “*Atomon per se completum.*”

<sup>171</sup> *Ibidem*: “*Atomon se ipsum complens.*”

<sup>172</sup> En este sentido, Esquisabel explica: “más que en la carencia de partes, la unidad de la mónada consiste en la persistencia o permanencia de una fuente constante de acción. Esta unidad de acción desarrolla por sí misma una serie continua de estados perceptivos en concordancia con una ley secuencial particular que individua formalmente a la sustancia monádica. De esta manera, la unidad de acción de la mónada se halla garantizada por la permanencia y la identidad de su propia ley de sucesión perceptiva.” Esquisabel (1992-93), 79.



ley que le corresponde y que la *hace ser cierta* sustancia.<sup>173</sup> En la carta del 24 marzo/3 de abril de 1699, Leibniz escribió a De Volder:

“Reconozco en la entelequia primitiva,<sup>174</sup> para decirlo en una palabra, algo análogo al alma, cuya naturaleza consiste en una cierta ley constante de la misma serie de sus cambios, que ella recorre si no hay algo que lo impida.<sup>175</sup>”

Como en toda ley, debe haber un orden representado. El orden corresponde a la sucesión de estados que recorre una sustancia, si nada la obstaculiza. La sustancia es inherentemente activa, porque tiende siempre a un nuevo estado (“apetición<sup>176</sup>”), está constantemente impelida hacia adelante. Nada puede hacerla abandonar el cambio que le es inherente. Cuanto mucho, la sustancia puede registrar una deflación de sus niveles de actividad. De hecho, en algún momento, diremos que “ha muerto.” Pero esta muerte es más bien un aturdimiento de su actividad vital, ya que sólo la aniquilación divina detiene los cambios de una sustancia. Por lo tanto, la individuación que realiza la ley de la serie facilita concebir a la sustancia como un principio activo.<sup>177</sup> La autonomización

---

<sup>173</sup> Rutherford (1995), 151.

<sup>174</sup> Tanto la *entelequia* (fuerza activa primitiva) como la *fuerza pasiva primitiva*, en cuanto se trata de facultades de actuar y de padecer, tienen que inherir en un mismo sujeto: “la pasividad primitiva y la entelequia, cuyas modificaciones dan por resultado las propiedades dinámicas de lo físico, inhieren en la mónada.” Esquisabel (1992-93), 78.

<sup>175</sup> GP II, 171: “...entelechiam primitivam et ut verbo dicam aliquid Animae analogum agnosco, cujus natura in perpetua quadam ejusdem seriei mutationum lege consistit quam inoffenso pede decurrit.”

<sup>176</sup> “Apetición” designa, en el lenguaje monadológico de 1714, el esfuerzo o empuje de un estado monádico hacia el siguiente (el paso de una percepción a otra), es análogo al “conatus” que experimentan los cuerpos en los movimientos físicos.

<sup>177</sup> Rutherford extrema esta interpretación. A su criterio, el concepto completo fue enteramente sustituido por la ley de la serie debido a una debilidad significativa de la TCC. Entiende que esta teoría es “esencialmente estática,” puesto que “no ofrece ninguna sugerencia de orden ni dependencia causal de los estados sucesivos de una sustancia.” Nos dice que “Leibniz fue el primero en reconocer que los conceptos tienen una estructura combinatoria” y que “son definidos como productos simples de sus componentes sin considerar el orden entre estos componentes.” [Rutherford (1995), 152].

No obstante, la justificación dada por Rutherford no puede tomarse a la ligera. Afirmar que el concepto completo carece de orden trae aparejado un par de problemas. Por un lado, algún orden debe reconocerse al concepto completo, puesto la sustancia se inserta en un mundo determinista y la tesis de la expresión universal obliga, por lo menos, a reconocer que el orden del mundo debe ser expresado por las sustancias que lo componen. Por otro lado, aunque el concepto sea visto como una estructura combinatoria, tampoco, en sentido estricto, el arte combinatorio carece de orden. El “pensamiento ciego” sigue reglas de transformación y, por lo tanto, comporta un orden que se pretende deductivo o geométrico.

En la *Dissertatio de Arte combinatoria* (1666), Leibniz presentó la idea de un “alfabeto del pensamiento” e hizo una de las primeras menciones a la “*cogitatio caeca*” (pensamiento ciego). El término “ciego” fue utilizado para significar *sin contenido semántico*. Leibniz estuvo buscando una

del principio de razón suficiente parece haber pujado por salir de la entraña del concepto completo con el fin de adaptarse a una legalidad individual.

Por último, la *expresión universal de la sustancia* (5) se desvincula cada vez más de la TCC y pasa a apoyarse en la ley de la serie.<sup>178</sup> La relación entre la *legalidad individual* de cada sustancia y la *legalidad general* del universo no es simple. La legalidad general incluye tanto la legalidad física como la legalidad moral. Puede pensarse que la ley de la serie *expresa* las leyes de carácter universal, dado que las sustancias están incluidas en el orden del universo. Lo que no podría esperarse, en cambio, es que la ley de sucesión de cada sustancia estuviera implicada lógicamente por la legalidad natural, pues en ese caso las sustancias no serían libres<sup>179</sup> y se verían reducidas a cuerpos extensos. Como no es posible asignar ninguna ley universal a la sustancia individual, la relación de expresión designaría el acomodamiento divino entre la legalidad de orden general y la legalidad individual, de modo tal que mediante reglas de correspondencia Dios pueda ver el orden entero en la ley de la serie de cada sustancia.

Así pues, la reparación de la TCC fue correlativa a la dinamización creciente de la sustancia. Si bien las cinco notas esenciales de la sustancia individual permanecen en la teoría dinámica, ésta aporta una enfatización de la actividad sustancial que excede el planteo del concepto completo. Ello demuestra que en la década de 1680 el nivel ontológico de la sustancia no fue una consecuencia teórica de la NIC, ya que, aún desplazadas de su centralidad las premisas fundamentales de la TCC, la sustancia conservó sus propiedades esenciales. Por su parte, la *teoría monadológica* que sigue en cronología a la teoría dinámica fue fundamentalmente consistente con ésta última. Lejos

---

grafía artificial que permitiera aligerar el pensamiento borrando sus marcas referenciales. En dicho escrito, el número aparece como el mejor subrogante. [A VI 1, 171] Si bien allí el nuevo método de la combinatoria cabalgó fundamentalmente sobre la relación entre las partes y el todo, a partir de la década de 1670, el arte combinatorio se asimiló a la idea de una “máquina de calcular.” El pensamiento ciego se asoció con la forma de un “cálculo operacional” y en ese sentido se ligó directamente al orden mediante reglas de transformación.

<sup>178</sup> Sin abandonar la expresión universal, tal como ha sido explicada, a partir de los estados perceptivos de la sustancia individual.

<sup>179</sup> La libertad excluye la necesidad física. Davidson distingue tres niveles de leyes (1. leyes de orden general, 2. leyes de naturaleza subordinadas y 3. leyes de la ciencia física) en vista de ofrecer una interpretación de la libertad humana. Si un acto libre se siguiera de cualquiera de estas leyes, no sería contingente. Ninguna ley universal es asignable a una criatura. Entonces por más informados que podamos estar sobre el estado de una sustancia, jamás podremos inferir lo que ella hará (impredicibilidad). Davidson (1998), 388-390.

de haber una reparación de la perspectiva de la sustancia, se advierte una marcada continuidad. Aquí le reservamos un último apartado, en razón del tratamiento sistemático que Leibniz le dio en *Monadologie*<sup>180</sup> (1714).

### c. 1714: La teoría monadológica.

El pensamiento de Leibniz sobre la sustancia individual evolucionó hacia el concepto de “mónada,”<sup>181</sup> término que será recogido con fuerza por la tradición filosófica posterior. La mayoría de las veces el punto de vista de Leibniz sobre la sustancia será identificado con este neologismo. La elección del término “mónada” fue explicada en *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en Raison* (1714): “*monas*” proviene del griego y “significa unidad, o lo que es uno.”<sup>182</sup> Si bien el nombre alude a la unidad de la sustancia simple (*unum per se*), los demás rasgos esenciales también se mantuvieron (1. principio de acción, 2. unidad y persistencia, 3. independencia, 4. individuación, 5. expresión universal). Es preciso, pues, presentar la teoría monadológica siguiendo las cinco propiedades de la mónada. El texto fuente será principalmente la *Monadologie*, aunque habrá alusiones complementarias provenientes de *Principes de la Nature et de la Grace* (PNG).<sup>183</sup>

1. *La mónada como un principio de acción.*- Lo primero que Leibniz escribió en PNG es que “la sustancia es un ser capaz de acción.”<sup>184</sup> En realidad esta definición subyace a la descripción de los otros rasgos de la mónada, ya que aporta la verdadera tónica al tratamiento monadológico. Por esta razón, conforme avancemos con la caracterización de la mónada, podrá verse la relevancia de este principio.

2. *La unidad y persistencia de la mónada.*- La *unidad de la mónada* es presentada en Monad. § 1.<sup>185</sup> La mónada es la unidad básica que integra los compuestos,<sup>186</sup> o lo que es lo mismo, los compuestos son un agregado de mónadas (Monad. § 2). La mónada

---

<sup>180</sup> El título no pertenece a Leibniz, sino al editor.

<sup>181</sup> Hay apariciones anteriores del término. De hecho, fue utilizado en la correspondencia con De Volder, pero de manera ocasional. El uso sistemático del término “mónada” para referirse a la sustancia simple es propio de obras como *Monadologie* o *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en Raison* (1714).

<sup>182</sup> Principios de la Naturaleza y de la Gracia, § 1. GP VI, 598.

<sup>183</sup> De aquí en adelante PNG.

<sup>184</sup> *Ibidem*.

<sup>185</sup> También en PNG § 3. GP VI, pp. 598-599.

<sup>186</sup> En PNG, los compuestos son asimilados a los cuerpos. La sustancia simple es el centro de una sustancia compuesta, el *principio de su unicidad*. Esta mónada central puede estar dotada de una masa compuesta de infinidad de otras mónadas, que constituyen su “cuerpo orgánico.” *Ibidem*.

pasa a identificarse con los “átomos de la naturaleza<sup>187</sup>” o con los elementos simplicísimos que conforman las cosas perceptibles (Monad. § 3). Ya dijimos que el sentido de átomo en Leibniz se aparta del materialismo antiguo. La mónada no es un corpúsculo ni una porción mínima de materia. En algún sentido, se asemeja a un “átomo metafísico;” ya que la forma corpórea aparece como un supuesto añadido a la sustancia simple por agregación.<sup>188</sup> La extensión, la figura y el tamaño no pueden estar presentes donde no hay divisibilidad posible (§ 3). Como la mónada carece de figura y de partes, no sabría ser distinguida de otra mónada a no ser por sus “acciones internas<sup>189</sup>” (teoría leibniziana de la percepción).

De la unidad de la mónada, Leibniz deduce su *persistencia*. Las mónadas no pueden nacer ni perecer naturalmente (Monad. §§ 5, 6); “duran, por consiguiente, tanto como el universo.<sup>190</sup>” Sólo lo compuesto puede comenzar naturalmente por agregación o desagregarse finalmente en la Naturaleza “llena de vida.<sup>191</sup>” Las mónadas, en cambio, “sólo pueden comenzar por creación y concluir por aniquilación” (§ 6).

3. *La independencia de la mónada.*- Las mónadas son *independientes*, porque no hay manera en que una mónada pueda ser modificada en su interior por otra criatura (Monad. § 7). La mónada lleva a cabo sus acciones internas sin intervención de otra sustancia que no sea Dios. Es famosa la frase de que “las mónadas no tienen ventanas por las que pueda entrar o salir algo” (§ 7). Las afecciones, alteraciones o accidentes que experimentan no pueden provenir de afuera. Aunque toda criatura esté sujeta a cambios naturales y por consiguiente también las mónadas, el cambio se produce a causa de un principio interno (§ 11). Las mónadas se vuelven así depositarias de su propio principio del cambio.

4. *El principio de individuación de la mónada.*- De la misma manera que el concepto completo y luego la ley de la serie sirvieron para individualizar a una sustancia, en *Monadología* el *principio del cambio* cumple un rol análogo. De modo tal que quien conociera el principio del cambio que cada mónada desarrolla, accedería también al “detalle de lo que cambia” (Monad. § 12). Este *detalle* cumple una doble

---

<sup>187</sup> Así los llama Leibniz en GP VI, 607: “*Et ces monades sont les veritables Atomes de la Nature, et en un mot les Elements des choses.*»

<sup>188</sup> PNG, § 2. GP VI, 598.

<sup>189</sup> *Ibidem.*

<sup>190</sup> *Ibidem.*

<sup>191</sup> PNG, § 1. GP VI, 598.

función. Por un lado, realiza la especificación de cierta mónada; por otro, establece la variedad de sustancias simples (§ 12). Como toda mónada cuenta con su propio principio del cambio, al tiempo que la individualiza, la diferencia de las demás. Por su parte, el *principio de identidad de los indiscernibles* garantiza que no pueda haber dos mónadas que lleven adelante el mismo repertorio de modificaciones.

Además, el detalle de lo que cambia “debe envolver una multitud en la unidad o en lo simple” (§ 13). Así como la TCC o la ley de la serie daban lugar a una progresión de cambios que atestiguaron la complejidad de la sustancia (bien de predicados, bien de estados particulares), este detalle involucra también una pluralidad de afecciones y relaciones. Simplicidad y pluralidad no son términos excluyentes. La simplicidad está en la mónada y la pluralidad en sus cambios: “algo cambia y algo queda” (§ 13). La relación es consistente, porque la pluralidad viene dada por las percepciones. La mónada se asemeja a “un centro o punto donde, simple como es, se encuentra una infinidad de ángulos formados por las líneas que concurren en él.”<sup>192</sup>

5. *La expresión universal de la mónada.*- Sabemos que para Leibniz todo está ligado en el universo. La mónada entonces es como “un espejo viviente,” representativo del universo entero.<sup>193</sup> Es decir, que “cada mónada, cada centro sustancial, debe tener sus percepciones y sus apetitos lo mejor reglados, de modo que sean compatibles con todo el resto.”<sup>194</sup> Ahora bien, la tesis de la expresión universal demanda una explicación del nivel representacional que opera en la teoría de la percepción monádica.

### **c.1. Teoría de la percepción monádica.**

La importancia de esta teoría es capital, porque en definitiva los rasgos principales de la sustancia se explican por remisión a ella. No sólo puede decirse que la mónada *actúa* en función de sus percepciones, sino también que es *independiente* y que puede *ser distinguida* de las demás por las percepciones que posee. El *punto de vista* que tiene del universo no es otra cosa que el contenido de sus percepciones. Por lo tanto, hay que preguntarse qué es la percepción en la teoría monadológica.

Leibniz identifica la *percepción* con un estado pasajero que representa una multitud en la unidad (Monad. § 14). Veamos los términos sustanciales involucrados en

---

<sup>192</sup> PNG, § 2. GP VI, 598.

<sup>193</sup> PNG, § 3. GP VI, 599.

<sup>194</sup> PNG, § 12. GP VI, 603.

esta definición: “multitud” refiere a los cambios; “unidad,” a la sustancia simple; y “estado pasajero,” al *principio de continuidad* aplicado al cambio. El último término introduce dos aclaraciones. Por un lado, dado que el cambio monádico es continuo (§10), todo estado se resuelve en un pasaje al estado siguiente. Los estados de la mónada se asemejan más a puentes que a afincamientos. Por otro lado, el principio de continuidad inhibe aislar tales estados perceptivos. A nivel epistemológico, sin embargo, nos vemos obligados a hacer un corte sincrónico para analizar la percepción, aunque será siempre un análisis artificial.<sup>195</sup>

Ahora bien, toda percepción supone una modificación interna de la mónada, pero no parece que la relación sea biunívoca: habría modificaciones que no son percepciones. Así parece seguirse del concepto de “apetición” introducido por Leibniz (Monad. § 14) Habría, pues, *dos clases de modificaciones*: (1) la *percepción*, que es “el estado interior de la mónada que representa las cosas externas;<sup>196</sup>” (2) la *apetición*, que es “el paso de una percepción a otra.” (§ 15) Las percepciones serían propiamente estados, pero las apeticiones designarían la relación entre dos estados. No obstante, el estatus de la apetición no está tan claro. A veces Leibniz parece indicar que las mónadas poseen solamente un tipo de modificación, sus percepciones. Entonces, la apetición no sería una modificación *per se*, sino que sería simplemente una propiedad de la percepción,<sup>197</sup> es decir, una fuerza intrínseca al estado de una mónada. La cuestión es, pues, ambigua.

Es importante destacar el *nivel representacional* de la teoría de la percepción. Desde este punto de vista, las percepciones son “representaciones de lo compuesto o de lo que está afuera, en lo simple.<sup>198</sup>” Como consecuencia de la independencia intermonádica, acción y pasión no se definen a partir de una relación causa-efecto en cuyos términos estén referidas dos mónadas diferentes. Las categorías de *acción* y

---

<sup>195</sup> En sentido estricto, los estados de la mónada sólo son accesibles a Dios, quien no necesitaría aislar en el tiempo un corte sincrónico para analizar los cambios. Como Leibniz señaló en PNG, además de la infinidad de “centros sustanciales” (mónadas) diseminados en el mundo, la mónada necesaria (Dios) es como un “centro que está en todas partes” (en todas las mónadas creadas), pero “cuya circunferencia no está en ninguna,” pues Dios es la fuente de todas las percepciones y “todo le es inmediatamente presente sin ningún alejamiento de ese Centro.” PNG, § 13. GP VI, 604.

<sup>196</sup> PNG, § 4. GP VI, 600.

<sup>197</sup> Rutherford (1995), 161.

<sup>198</sup> PNG, § 2. GP VI, 598.

*pasión* deber ser traducidas a un lenguaje representacional<sup>199</sup> y la diferenciación entre una y otra se producirá por aplicación de cierto criterio a los contenidos representados (grado de distinción). Decimos que una mónada *actúa* cuando tiene percepciones distintas y que *padece* cuando tiene percepciones confusas (Monad. § 49).

El grado de distinción de las percepciones es un criterio importante en relación a la tesis de la expresión universal. Si una mónada expresa el universo entero, tendrá un sinnúmero de percepciones confusas. La extensión del término “percepción” es infinita. En sentido estricto, las percepciones distintas no son separables de las percepciones confusas (por el principio de continuidad). Toda percepción distinta “comprende una infinidad de percepciones confusas que envuelven todo el universo.<sup>200</sup>” Como el universo produce impresiones en cada mónada,<sup>201</sup> ésta será *paciente* con relación a muchas de sus percepciones. Cabría preguntarse, entonces, si este hecho afecta la naturaleza inherentemente activa de la mónada.

Lo cierto es que no. Leibniz creyó que hay una mutualidad<sup>202</sup> entre las acciones y las pasiones de las diferentes mónadas: “lo que es activo en ciertos respectos es pasivo según otro modo de considerarlo” (Monad. §52). Dado que la mónada no es autorreflexiva acerca de sus percepciones confusas, sólo Dios puede comprender enteramente el sentido de la dupla acción-pasión en las mónadas. En virtud de la ausencia de causalidad física, el *principio de razón suficiente* viene a suplir la relación tradicional de causa-efecto.<sup>203</sup> Alguien *actúa* cuando Dios puede ver en él las razones suficientes de su obrar o *padece* cuando las razones suficientes no son reconocibles al interior de sus estados. Por consiguiente, lo activo y lo pasivo pasan a identificarse con los lugares (o centros sustanciales) donde Dios ve alojarse las razones suficientes de cierto estado monádico. No obstante, la mónada sigue siendo inherentemente activa, es decir, representativa de todo el universo, dado que lo activo y lo pasivo supone ante todo una mutualidad accesible a Dios.

---

<sup>199</sup> En *Du principe de raison* (1708), Leibniz habló de “representaciones próximas” y de “representaciones remotas” en un sentido bastante próximo al de acciones y pasiones. C 14, § 9.

<sup>200</sup> PNG, § 13. GP VI, 604.

<sup>201</sup> *Ibidem*.

<sup>202</sup> En Monad. § 52, Leibniz afirmó: “al comparar dos sustancias simples, Dios encuentra en cada una razones que lo obligan a acomodarla a la otra.”

<sup>203</sup> En rigor, la relación de causalidad ha sido resignificada mediante el recurso al principio de razón suficiente: si las razones suficientes están en uno mismo, hay acción (causa); si las razones propias son insuficientes para explicar con distinción el contenido de una percepción, sobreviene la pasión (efecto).





## c.2. Tres niveles de las mónadas: la apercepción.

Sabemos que hay percepciones sustraídas al conocimiento reflexivo de las mónadas y otras de las que éstas tienen consciencia. En este período, cuando una percepción está acompañada de consciencia, será llamada “*apercepción*.” A saber:

“Así es bueno distinguir entre la *percepción*, que es el estado interior de la mónada que representa las cosas externas y la *apercepción*, que es la consciencia o conocimiento reflexivo de ese estado interior, que no está dada en todas las almas ni siempre en la misma alma.”<sup>204</sup>»

El concepto es importante, porque establece una jerarquía de las mónadas, según la apercepción sea posible o no.<sup>205</sup> Leibniz reconocerá así la existencia de mónadas racionales, mónadas animadas y mónadas desnudas.

1. *Mónadas racionales o espíritus*.- Leibniz sostuvo que la apercepción “no está dada en todas las almas ni siempre en la misma.”<sup>206</sup> Lo primero significa que sólo las almas que se conocen con el nombre de espíritus cuentan con la apercepción. Lo segundo significa que no siempre un alma racional tiene conocimiento reflexivo de sus percepciones. El conocimiento reflexivo es identificado con el conocimiento de las causas. A juicio de Leibniz, sólo tenemos consciencia de un cuarto de nuestras percepciones, es decir, somos empíricos en las tres cuartas partes de nuestras acciones:<sup>207</sup> esperamos que salga el sol, que llegue la noche o que deje de llover.

El dualismo es marcado. Como pertenecientes al *reino de la naturaleza*, funcionamos empíricamente sin hacer a toda hora actos reflexivos que denuncien las causas de lo que percibimos. En cambio, como pertenecientes al *reino de la gracia* (o como espíritus de la ciudad de Dios), nos sobreponemos al lado animal y realizamos actos reflexivos. Somos capaces de “considerar lo que se llama el yo, la sustancia, el

---

<sup>204</sup> PNG, § 4. GP VI, 600.

<sup>205</sup> Leibniz también juzgó que en la carencia de esta distinción radicó la principal debilidad de la teoría de la sustancia cartesiana [Monad. § 14, PNG § 4. GP VI, 600]. Los cartesianos negaron la percepción allí donde debían negar la apercepción, llegando a conclusiones inadmisibles como considerar que los animales son insensibles por no ser sustancias pensantes. Las críticas de Leibniz a la sustancia cartesiana pueden leerse en: Antognazza (2007),38-39

<sup>206</sup> PNG, § 4. GP VI, 600.

<sup>207</sup> PNG, § 5. GP VI, 600.

alma, el espíritu, en una palabra las cosas y verdades inmateriales.<sup>208</sup> Así pues, el conocimiento de las verdades necesarias y de las ciencias nos diferencia de los animales.

2. *Mónadas animadas.*- Los animales tienen percepciones, pero carecen de apercepción. Son llamados “bestias” justamente porque no pueden conocer las verdades necesarias (fundamento de todo conocimiento).<sup>209</sup> Sin embargo, en sus percepciones hay un parecido con la razón: los animales disponen de un conocimiento meramente empírico, fundado, si se quiere, en cierta memoria-hábito que extraen de un repertorio mínimo de experiencias acumuladas. Por ejemplo, “el perro huye del bastón con el que fue golpeado, porque la memoria le representa el dolor que el bastón le ha causado.”<sup>210</sup> En ausencia de la rememoración voluntaria (*anamnesis*), el animal empieza cada día de nuevo, habiendo olvidado casi todo lo del día anterior.<sup>211</sup> Pero aún así, es capaz de incorporar lecciones de la experiencia, puesto que no es, como creía Descartes, una simple máquina indolente.

3. *Mónadas desnudas.*- Dado que las mónadas duran tanto como el universo, habrá mónadas reducidas a un estado de percepciones mínimas. El aturdimiento que sobreviene tras la “muerte,” hace que el alma no difiera sensiblemente de una simple mónada (Monad. § 20). Las mónadas quedan “desnudas,” porque han perdido su cuerpo fenoménico. Aún así, están atravesadas de multitud de pequeñas percepciones, en las que nada es distinto (§ 21). Su estado es similar al desvanecimiento o al sueño profundo en nosotros.<sup>212</sup> Gracias a ello, “toda la naturaleza está llena de vida.”<sup>213</sup>

La jerarquía de las mónadas tiene su valor, porque de esta variedad en grados de perfección dependerá en buena parte el criterio de la existencia. En el nivel representacional, cuanto más variedad haya de puntos de vista sobre el universo y mejor acomodados estén, el mundo será mejor. En el nivel ontológico, cuanto mayor sea la variedad de mónadas y sus acciones estén mejor concertadas, el mundo en cuestión se estimará más perfecto.

---

<sup>208</sup> PNG, § 5. GP VI, 601.

<sup>209</sup> *Ibidem.*

<sup>210</sup> PNG, § 5. GP VI, 600.

<sup>211</sup> Nietzsche dirá que el hombre es “el animal de más larga memoria.” En la misma línea, Charles Dupont-White afirmará que “la continuité est un droit de l’homme; elle est un hommage à tout ce qui la distingue de la bête.” Prólogo a *La Liberté* de Stuart Mill.

<sup>212</sup> PNG § 4. GP VI, 600.

<sup>213</sup> PNG § 1. GP VI, 598.

A modo de conclusión, vamos a detenernos brevemente en la relación entre las puras esencias que conforman los MP y las sustancias que componen nuestro mundo. Los mundos posibles son *agregados de individuos posibles* ya constituidos ontológicamente en Dios, y cuya conformación ideal “desciende” con las sustancias creadas<sup>214</sup> en el caso del mejor mundo. Nuestro mundo exhibe pues una pluralidad de sustancias cuya caracterización no puede pasar por alto el contenido ontológico<sup>215</sup> que ya tenían como nociones posibles en Dios. En otras palabras, ningún enfoque desesencializador de los constituyentes de este mundo puede responder lícitamente a las inquietudes de Leibniz para mediados de la década de 1680. Como hemos visto, el pensamiento de nuestro filósofo sobre la sustancia ha estado marcado por dos teorías dominantes, dirigidas sobre todo a capturar ese rasgo esencial que la define como un “principio de acción.” Así pues, el *concepto completo*, la *ley de la serie* y el *principio del cambio* mostraron la evolución de la teorización leibniziana al respecto. El giro teórico producido en los 1690 respondió ante todo a una dinamización de la sustancia que la TCC no pudo contener suficientemente, pero a decir verdad no significó una reparación absoluta o radical del punto de vista de Leibniz.

La jerarquización de los MP es, pues, un correlato directo de los individuos que cada uno encierra. Los grados de perfección de sus constituyentes así como las relaciones que Dios puede ver entre ellos definen la pirámide de los MP. Por eso, dada la infinidad de mundos posibles, tiene que haber una razón suficiente para la existencia de este mundo (Monad. § 53). La razón es que la voluntad divina quiere lo mejor y este mundo contiene el mayor grado de perfección posible: toda la variedad monádica que se pueda, pero con el mayor orden posible<sup>216</sup> (§ 58). En suma, el recorrido descrito de la sustancia contribuye a ver que la voluntad divina elige a partir de individuos ya

---

<sup>214</sup> En los remarcados a la carta de Arnauld sobre la noción individual (GP II, 42), Leibniz había escrito: “Cuando se trata de determinar si todos los eventos humanos se siguen de la suposición de Adán (...) no hay lugar para dudar que Dios no encuentre la noción de Adán enteramente formada en el país de los posibles, es decir en su entendimiento.”

<sup>215</sup> Por ejemplo, la “libertad ideal” que se traduce en ciertos cursos de acción “aquí abajo,” o la imperfección original que revela, entre otras cosas, la opacidad de muchas de nuestras percepciones.

<sup>216</sup> Con respecto a la variedad de sustancias y al orden general del universo, Leibniz afirmó en *Teodicea*: “Es seguro que Dios hace más caso de un hombre que de un león; sin embargo, yo no sé si se puede asegurar que Dios prefiera un hombre solo a toda la especie de leones en todos los aspectos: pero aun cuando así fuera, no se seguiría en absoluto que el interés de cierto número de hombres prevalecería sobre la consideración de un desorden general que se extendiera a un número infinito de criaturas.” Teod. II Parte, § 118.

constituidos ontológicamente. Por lo tanto, cualquier forma de desencialización de los MP atentaría contra los criterios contemplados en la Creación.

### Capítulo 3: El mundo que elige la voluntad de Dios.

En el capítulo anterior brindamos una perspectiva esencialista de los mundos posibles a partir de la idea de que los individuos posibles tienen un contenido ontológico en el entendimiento divino, de modo tal que las nociones individuales que son actualizadas demandan por su parte una caracterización ontológica de la sustancia que franquea cualquier reduccionismo lógico. Considerar a los MP como *esencias* permite al mismo tiempo derivar los criterios que la voluntad de Dios ha seguido para elegir nuestro mundo. Dios contempla nociones individuales ya formadas y agregadas de cierta manera en el reino de los posibles, por lo que su elección no puede ser ajena al peso ontológico que comporta cada MP. Por ende, puede pensarse que la ontologización de los MP ha contribuido sustancialmente a la especificación del doble criterio (orden y variedad) que define el *principio de lo mejor*<sup>217</sup> en el período maduro.

Dado que el principio de lo mejor es complejo y tiene una larga evolución en el pensamiento de Leibniz, no vamos a detenernos en un análisis pormenorizado del mismo, sino que procuraremos destacar dos cuestiones. Por un lado, que la definición de lo mejor es inseparable de las naturalezas posibles contenidas en el seno de un MP. Por otro lado, que los dos criterios del principio de lo mejor permanecieron como una dupla definitoria del mismo desde el período maduro hasta el pensamiento tardío de Leibniz. Sin embargo, como Leibniz no siempre entendió *orden y variedad* de la misma manera ni tampoco la *relación* que hay entre ellos, intentaremos evidenciar ciertos deslizamientos de sentido, ciñiéndonos a tres textos que marcan hitos en la evolución del problema: *Discurso de Metafísica* (1686), *Sobre la originación radical de las cosas* (1697) y *Teodicea* (1710). Así pues, veremos que el texto de 1697 ofrece una perspectiva de lo mejor que diluye la preponderancia previa de su carácter fenoménico y que la relación entre orden y variedad se resignificaría en adelante en términos de una mayor relevancia de la variedad sobre el orden. Por último, dedicaremos un apartado para ver si el criterio de maximización de la perfección imposibilita o no la idea de progreso en el interior de nuestro mundo.

---

<sup>217</sup> Es posible rastrear textos de comienzos de los 1680 donde Leibniz se refirió al *orden* como una de las marcas de la perfección. Pero el orden no solía aparecer de la mano de la variedad de sustancias, sino más bien como una simple formulación del *principio de economía*. Por ejemplo, en *De veritatibus primis* (mediados - fines de 1680 ?) está presente la idea de un orden combinatorio. En *Conversation du Marquis du Pianese et du Père Emery Emerite* (1679 / 1681 ?), Leibniz afirmó que “Dios sabe encontrar las construcciones más simples a la manera de los grandes geómetras, es decir, los medios que hacen mayor efecto con el mínimo de confusión.” A VI 4, 2270

**a. El principio de lo mejor. Su doble criterio: orden y variedad.**

En la génesis del pensamiento de Leibniz, encontramos que primero se ocupó de la existencia, y sólo cuando sintió el peligro del necessitarismo, no dudó en abrazar la tesis de infinitas series posibles (1677). Una vez que lo hizo, fue necesario que diera con un *principio de la existencia* que le permitiera explicar por qué este mundo más bien que otro. Como la voluntad divina elige lo mejor, el principio de la existencia se resolvió en un *principio de lo mejor*. En *Discurso de Metafísica* (1686), es claro que la remisión al orden y a la variedad permite determinar este principio: mientras el orden tomó la forma de una legalidad mínima, la variedad se ligó a un máximo de fenómenos.

**a.1. Orden y variedad en *Discurso de metafísica*.**

En DM § 6, Leibniz formuló el *principio de lo mejor* como sigue:

“Dios ha elegido el mundo que es más perfecto, es decir, el que es al mismo tiempo el más simple en hipótesis y el más rico en fenómenos.”

Como puede verse, el orden se identifica con la “simplicidad de hipótesis” y la variedad con la “riqueza de fenómenos.” Si bien ambos criterios son inescindibles, es preciso tratarlos de modo separado y luego analizar qué tipo de relación habría entre ellos.

*La simplicidad de hipótesis.*- Se dice que una hipótesis -o ley- es más simple cuando encierra mayor efecto (factor cualitativo). Al mismo tiempo, se dice que un conjunto de hipótesis es más simple cuando evita la multiplicidad innecesaria (factor cuantitativo). Es decir, la simplicidad es la aplicación del *principio de economía* a los decretos de Dios que consagran este orden del mundo.<sup>218</sup> A saber:

“Es verdad que nada es costoso para Dios, mucho menos que para un filósofo que hace hipótesis para fabricar su mundo imaginario, puesto que Dios sólo necesita decretos para hacer nacer un mundo real; pero, en materia de sabiduría, los decretos o hipótesis ocupan el lugar de los gastos a medida que son más independientes los unos de los otros.”<sup>219</sup>

---

<sup>218</sup> En este sentido, en DM § 6 escribió Leibniz: “Dios no hace nada fuera de orden (...) incluso puede decirse que, de cualquier manera que Dios hubiese creado el mundo, siempre hubiera sido regular y en cierto orden general.”

<sup>219</sup> DM, § 5.

Factor cualitativo. La simplicidad puede aplicarse tanto a la forma de la ley como al contenido de la ley. Con respecto a lo primero, se espera que una ley sea simple en su formulación (matematización de la ley). “Cuando una regla es muy compleja, lo que es conforme a ella pasa por irregular” (DM § 6). Las comparaciones de Dios con un geómetra nos permite pensar en una “matemática divina” (*Mathesis divina*<sup>220</sup>) que se aplica a los decretos de la voluntad de Dios, también llamados “primeras leyes esenciales.”<sup>221</sup> Por analogía, nosotros podemos formular las leyes de la ciencia física sirviéndonos de las verdades matemáticas. Con respecto al contenido, una ley es más simple cuando de ella se sigue una mayor cantidad de efectos. Los decretos divinos han implicado nada menos que toda la extensión de nuestro mundo. Por analogía, las leyes de nuestra ciencia son más simples cuando tienen mayor contenido empírico<sup>222</sup> (verbigracia, la ley de gravedad).

Factor cuantitativo. El número de hipótesis debe ser el mínimo. En DM § 5 leemos: “la razón quiere que se evite la multiplicidad en las hipótesis o principios.” Leibniz rechaza el dispendio en los decretos de Dios. Aún cuando un MP encerrara los mismos efectos que el nuestro, pero con mayor gasto de hipótesis, la voluntad divina no lo elegiría. El grado de perfección se mide en función de una economización del orden, al igual que en las explicaciones rivales de nuestra ciencia preferimos aquella que, conservando el mismo contenido empírico, ahorra en hipótesis.

---

<sup>220</sup> Así se expresará en *De rerum originatione radicali* (1697), GP VII, 304.

<sup>221</sup> Ver análisis de las leyes de orden general en Davidson (1998), 389.

<sup>222</sup> En términos de las teorías refutacionistas de la epistemología contemporánea, una ley es más simple cuanto más prohíbe de la realidad. Al mismo tiempo que una ley científica describe la regularidad de ciertos fenómenos excluye que cualquier caso del mismo tipo se comporte de otra manera. Las *teorías confirmacionistas*, por ejemplo, han enfatizado la parte afirmada de la realidad y sus “testimonios” favorables (dimensión positiva), mientras que las *teorías refutacionistas*, como la popperiana, se han centrado en la región prohibida de la realidad y sus posibles falsadores (dimensión negativa). En ambos casos, lo que está en juego es el contenido empírico de una teoría - o de sus leyes-, no obstante, el giro popperiano fue importante por cuanto significó que el criterio de demarcación de la ciencia pasara de satisfacer una condición de verificabilidad (problema de la inducción) a una condición de refutabilidad. La ley de gravedad, por ejemplo, tiene un enorme contenido empírico, ya que permite explicar la ley galileana de la caída de los graves, la ley kepleriana de los movimientos planetarios -que implica, por supuesto, la de los satélites o “lunas” orbitando alrededor de los planetas-, los eclipses y hasta el fenómeno de las mareas o el achatamiento de los planetas en los polos. Del mismo modo, lo que prohíbe acerca del mundo físico es enorme, lo que aumenta notablemente su grado de falsabilidad ante la tentativa de que se registrase algún fenómeno que no respondiera a la atracción universal.

*La riqueza de fenómenos.*- Depende estrechamente de las sustancias posibles contenidas en cierto mundo. La variedad de fenómenos será mayor en función de la diversidad de sustancias que cualifiquen los puntos de vista del universo (factor cualitativo). Al mismo tiempo, la pluralidad de fenómenos crecerá conforme al número de sustancias que amplíe la cantidad de puntos de vista del universo (factor cuantitativo).

Factor cualitativo. Los grados de perfección de las sustancias acrecientan la riqueza de los fenómenos. Cada sustancia expresa el universo entero en función de su grado de perfección. Entonces, una inmensa cantidad de sustancias con bajo grado de perfección va en detrimento de la riqueza de fenómenos. En cambio, una inmensa variedad de sustancias con diferentes grados de perfección acrecientan la riqueza de fenómenos. Leibniz rechaza el aplanamiento de las percepciones y otorga un lugar central a los espíritus como jerarquizadores de los fenómenos disponibles.<sup>223</sup> En DM, la cualidad moral de las sustancias racionales es un índice que acrecienta notoriamente la riqueza de fenómenos. Los espíritus expresan a Dios más bien que al mundo y las demás criaturas pasan por instrumentos de ellos (DM § 35). Por lo tanto, la voluntad divina preferirá un mundo cuya variedad encierre a los espíritus, a fin de que estén dadas las condiciones para una ciudad de Dios.

Factor cuantitativo. La cantidad de sustancias creadas acrecienta la pluralidad de fenómenos. Un mundo con mayor número de criaturas será preferible a otro que contenga menor cantidad de ellas. Por lo tanto, la proliferación de puntos de vista sobre el universo también tiene su peso en la elección divina.

*La relación entre orden y variedad.*- Esta relación puede interpretarse de dos modos: en primer lugar, como una *relación de conflicto*, que se resuelve por la optimización de ambos criterios (Rescher); y en segundo lugar, como una *relación de compatibilidad*, que produce la maximización del orden y la variedad.

El conflicto. Para Rescher, la simplicidad de las leyes y la riqueza de los fenómenos son dos criterios en conflicto: la simplicidad tendería a excluir la variedad y la variedad tendería a excluir la simplicidad. El principio de lo mejor vendría dado

---

<sup>223</sup> En DM § 5, Leibniz escribió: "Ahora bien, los más perfectos de todos los seres, y que ocupan menos volumen, es decir, que se estorban menos, son los espíritus, cuyas perfecciones son las virtudes."



por balancear la mejor proporción de ambos factores.<sup>224</sup> Según esta visión, nuestro mundo no se dirime en términos de la mayor variedad ni la mayor simplicidad, sino por haber cumplido con la óptima combinación de ambas. No parece un desacierto vislumbrar aquí alguna suerte de inspiración dialéctica. El mundo resultante se asemeja bastante a una síntesis que incluye hasta donde es dable (optimizable) los aspectos positivos de ambos criterios, y así la optimización obtenida excluye la contradicción por la que los contendientes pretendían negarse mutuamente. Rescher no puede desconocer que los MP deben ser consistentes.

En su opinión, el orden y la variedad, considerados juntos, indicarían una medida de la cantidad potencial de sustancias que Dios busca maximizar en su acto de creación. Sin embargo, no parece que Leibniz haya argumentado en esa dirección. La lectura del párrafo sexto de DM no da lugar a una idea de conflictividad, sino más bien de compatibilidad entre ambos criterios.

La compatibilidad. Si una ley es más simple cuantos más efectos diversos se siguen de ella, entonces la relación entre la simplicidad y la variedad es absolutamente compatible. El principio de lo mejor viene dado, entonces, por una maximización doble: la máxima simplicidad de hipótesis y la máxima variedad de fenómenos. Esto es, al parecer, lo que se desprende de una lectura literal del párrafo sexto y no habría motivos para suponer otra cosa, dado que la explicación funciona bien. Incluso las leyes de nuestra ciencia se asientan en la compatibilidad entre las hipótesis y sus consecuencias observacionales, de modo tal que la incompatibilidad –o conflicto– sólo cumple una aspiración negativa de refutabilidad.

### **a.2. Orden y variedad en *Sobre la originación radical de las cosas*.**

En *De rerum originatione radicali* (1697), Leibniz se apartó de la perspectiva de DM, enmarcada en términos de legalidad y riqueza de fenómenos, y prefirió un *criterio de maximización de la perfección metafísica*. En este caso, la variedad no es explicada por remisión a la multiplicación de fenómenos, es decir, a la teoría de la percepción, sino que, en su lugar, Leibniz se sirvió de una medida de la perfección original que entraña cada criatura para Dios. La diferencia es más bien de énfasis: la perfección de un mundo no es tanto una función directa de las percepciones que

---

<sup>224</sup> Rescher (1981), pp. 1-15.

diversifican los fenómenos como “una función directa de la cantidad de esencia que contiene.”<sup>225</sup>”

*Cantidad de esencia.*- La cantidad de esencia equivale a la perfección de un mundo.<sup>226</sup> Aunque Leibniz se exprese en términos de “cantidad de esencia” no hay que entenderlo sólo cuantitativamente. La cantidad de esencia refiere tanto al número de sustancias (factor cuantitativo) como a la jerarquía de ellas (factor cualitativo). De hecho, Leibniz utiliza indistintamente los términos “cantidad de esencia” y “grado de esencia.”<sup>227</sup> Así pues, nuestro mundo es el mejor por un criterio de *maximización de esencia*, en grado o cantidad.<sup>228</sup>

Por consiguiente, la *maximización de esencia* entraña un doble significado: es una maximización de la cantidad de sustancias al tiempo que es una maximización de la variedad de sustancias. Esto equivale a la “perfección metafísica.”<sup>229</sup> Mientras en DM las sustancias racionales incrementaban notoriamente el índice de perfección de nuestro mundo, aquí la primacía está puesta en la perfección metafísica. Esto no significa que la perfección moral no sea relevante, sino que Dios no sacrificaría la perfección metafísica para favorecer la perfección moral.<sup>230</sup> A saber:

---

<sup>225</sup> Rutherford (1998), 23.

<sup>226</sup> Según Rutherford, Gale, por ejemplo, ha visto el texto como enfatizando demasiado la variedad de naturalezas, en la forma de “cantidad de esencia,” a expensas del orden. No obstante, cabe decir que Leibniz siempre ha guardado un cuidado especial por el orden, lo que no quita que, conforme fue desarrollando una teoría del sumo bien en términos de bondad metafísica, se redujeran las referencias a leyes simples en su número y forma.

<sup>227</sup> GP VII, 304: “*Et ut possibilitas est principium Essentiae, ita perfectio seu Essentiae gradus (...) principium Existentiae.*” “*Y así como la posibilidad es el principio de la esencia, la perfección o grado de esencia es el principio de la existencia.*”

<sup>228</sup> Puede pensarse que la maximización de la cantidad de sustancias trae aparejada una maximización de sus cualidades, pero no a la inversa. La maximización de la cualidad no fabricaría *per se* las condiciones para la maximización de la cantidad de sustancias. Por ejemplo, un mundo que maximizara la “cualidad moral” y estuviera constituido solamente de voluntades santas, sería menos perfecto que el nuestro. A saber: “*si se encuentra que si no hubiese más que virtud, si sólo hubiese criaturas racionales, resultaría menos bien.*” Teod., II Parte, § 124.

<sup>229</sup> En esta época, Leibniz distingue tres clases de bienes: el bien metafísico, el bien físico y el bien moral. El *bien metafísico*, como dijimos, es la perfección en cantidad y variedad de sustancias. El *bien físico* es el placer que provoca la “percepción de la perfección.” [*Résumé de Methaphysique* (Ca. 1703), § 23, C 535]. Este placer es un estado prolongado en el tiempo, identificado con la felicidad y nacido del ejercicio de la razón cuando está orientada al conocimiento del mundo. [*La félicité* (1694-1698?), G 582] El *bien moral* es la virtud de los espíritus, a saber, la piedad o “caridad del sabio.” [*La félicité* (1694-1698?), G 579] Así el hombre virtuoso o justo expresa un amor desinteresado hacia sus pares que emula las perfecciones de Dios.

<sup>230</sup> Teod. II Parte, § 118.

“Y para que nadie piense que se confunde aquí la perfección moral o bondad con la perfección metafísica o grandeza, y concedida ésta se niegue aquélla, (...) se sigue no sólo que el mundo es el más perfecto físicamente, o si se prefiere metafísicamente, porque contiene la serie de las cosas que presenta la mayor realidad posible en acto, sino además resulta que es moralmente el más perfecto posible porque en rigor la perfección moral es para los espíritus mismos una perfección física. De donde se sigue que el mundo no sólo es una máquina máximamente admirable, sino también, en cuanto está compuesto de espíritus, es la mejor república, en la cual les es conferida la mayor felicidad o alegría posibles. Y en esto consiste la perfección física de aquellos.”<sup>231</sup>”

Aunque las tres clases de perfecciones se cumplen de la mejor manera en nuestro mundo, el principio de lo mejor se liga preferencialmente a la perfección metafísica. Dios decide maximizar la perfección metafísica, no sólo porque se deleita en la cadena infinita que va del más pequeño insecto hasta el espíritu más elevado, sino porque de allí nosotros podemos procurarnos bienes físicos y morales. La variedad que hay en la naturaleza nos ofrece motivos de placer (bien físico) y, al descubrir en su obra la grandeza de Dios, sabremos glorificarlo como se merece (bien moral).

*Orden.*- La preponderancia en la perfección metafísica no significa el abandono de la idea de orden. Leibniz sostiene que Dios produce el máximo efecto con el mínimo gasto.<sup>232</sup> La economización del gasto es representada por la “receptividad o la capacidad del mundo”<sup>233</sup> para servir de lecho a la “variedad de formas.”<sup>234</sup> Leibniz lo compara con

---

<sup>231</sup> GP VII, 306: “*Et ne quis putet perfectionem moralem seu bonitatem cum metaphysica perfectione seu magnitudine hic confundi, et hac concessa illam neget, (...) sequi non tantum quod Mundus sit perfectissimus physice, vel si mavis metaphysice, seu quod ea series rerum prodierit, in qua quam plurimum realitatis actu praestatur, sed etiam quod sit perfectissimus moraliter, quia revera moralis perfectio ipsis mentibus physica est. Unde Mundus non tantum est Machina maxime admirabilis, sed etiam quatenus constat ex Mentibus, est optima Respublica, per quam Mentibus confertur quam plurimum felicitatis seu laetitiae, in qua physica earum perfectio consistit.*”

<sup>232</sup> GP VII, 303: “*Semper scilicet est in rebus principium determinationis quod a Maximo Minimize petendum est, ut nempe maximus praestetur effectus, minimo ut sic dicam sumtu.*” / “Efectivamente siempre existe en las cosas un principio de determinación, que debe ser obtenido de un mínimo o máximo, para que el mayor efecto esté garantizado con el mínimo gasto, por decirlo así.”

<sup>233</sup> GP VII, 303: “*Receptivitas vel capacitas mundi haberi potest pro sumtu sive terreno, in quo quam comodissime est aedificandum, formarum autem varietates respondent commoditati aedificii multitudinique et elengantiae camerarum*” / “La receptividad o capacidad del mundo puede ser considerada como el gasto o terreno, en donde debe edificarse lo más cómodo posible; en cuanto a la variedad de las formas responde a la comodidad del edificio y a la multitud y elegancia de las habitaciones.”

<sup>234</sup> *Ibidem.*

ciertos juegos de mesa cuyo éxito radica en llenar la mayor cantidad de casillas aplicando leyes determinadas. Si las leyes no son bien empleadas, el jugador no podrá continuar por el desperdicio de lugares vacíos. Dios es asimilado a la figura del jugador, por cuanto busca el pleno en la naturaleza<sup>235</sup> sin dejar nada ocioso en la extensión del mundo. Aunque Leibniz no se refiera explícitamente a leyes simples como en DM, el ahorro en la legalidad está implícito en la metáfora del juego.

En suma, Leibniz ha enfatizado la variedad por sobre el orden. Aún así, el orden no puede ser obviado en un mundo donde hay armonía universal.<sup>236</sup> El desplazamiento del foco de atención puede deberse a dos razones. Por un lado, al corrimiento de una visión fenoménica para entender la diversidad, donde el orden y la mutualidad de las percepciones exigían ser destacados. Por otro lado, a la distinción en esta década de las tres clases de bienes y, a diferencia de DM, a una prevalencia de la perfección metafísica antes que de los bienes propios de las sustancias racionales.

### **a.3. Orden y variedad en *Teodicea*.**

El texto anterior adelanta en lo sustancial la visión imperante en *Teodicea* (1710). La ley de lo mejor es definida por la perfección que reportan a nuestro mundo todas las criaturas, inteligentes o no.<sup>237</sup> El criterio sigue siendo el de una *maximización de la perfección metafísica*. Por su parte, el orden sigue asociado a un principio de economía, pero aquí Leibniz invoca explícitamente la “simplicidad,” de modo bastante análogo a como lo había hecho en DM.

*La maximización de perfección metafísica.*- Nuestro mundo es el más perfecto porque la máxima variedad de sustancias posibles pudo realizarse en él. No hay rastros de una importancia infinitamente superior de los espíritus por encima de las demás

---

<sup>235</sup> La disputa entre “plenistas” y “vacuistas” marcó profundamente el siglo XVII. A la fabricación artificial del vacío mediante las bombas de succión (Von Guericke y Boyle), se opusieron los compromisos ontológicos y epistemológicos de los llamados “plenistas,” entre los que también destacó Thomas Hobbes. Sobre esta contienda, ver Shapin y Schaffer (2005), 127 y ss.

<sup>236</sup> Por lo general, se ha identificado a la armonía universal con el orden. Sin embargo, tanto orden como variedad constituyen los dos polos que definen la relación de armonía. Como destaca Grua, la armonía universal ha sido definida a menudo como “unidad, identidad, simplicidad de una multitud, diversidad o variedad.”<sup>236</sup> [Grua (1953), 330] Es decir, la reducción a la unidad sólo es posible a partir de la variedad.

<sup>237</sup> Teod, II Parte, § 209: “Ahora bien, reduciéndose todo a la mayor perfección, se viene a parar a nuestra ley de lo mejor. Porque la perfección comprende no sólo el bien moral y el bien físico de las criaturas inteligentes, sino también el bien metafísico, el cual afecta también a las criaturas destituidas de razón.”

criaturas, como fue el caso en DM. La idea de un mundo “creado para” la felicidad de las sustancias racionales ha sido convenientemente matizada. El fin de la Creación no es exclusivamente la felicidad de los espíritus, sino que esta felicidad se inserta en el fin más plenario de maximizar la bondad metafísica. A saber:

"Concedo que la felicidad de las criaturas inteligentes es la parte principal de los designios de Dios, porque son las que más se le parecen; pero no veo, sin embargo, cómo pueda probarse que sea este su fin único. (...) No hay motivo para juzgar que Dios, por algún mal moral de menos, habría de trastornar todo el orden de la naturaleza. Todas las perfecciones o imperfecciones de la criatura tienen su valor, pero no hay ninguna que tenga un valor infinito. Y así el bien y el mal moral o físico de las criaturas racionales no supera infinitamente al bien y al mal que es metafísico, es decir, aquel que consiste en la perfección de las otras criaturas.<sup>238</sup>"

Dios no sacrificaría la perfección metafísica por acrecer los bienes morales o prevenir los males. La cuestión remite a la tesis de la parte y el todo. La bondad metafísica representa el óptimo cósmico y el mal físico o moral las imperfecciones locales que no pudieron ser evitadas.<sup>239</sup> *Teodicea* representa un proyecto de justificación de los males admitidos por Dios. Por lo tanto, una buena manera de explicar el principio de lo mejor resulta de apelar a la perfección metafísica, cuya maximización no elimina los pecados ni sufrimientos de los hombres.

Más bien la perfección metafísica descansa en un paralelo entre la naturaleza y la gracia.<sup>240</sup> La tensión entre el máximo de perfección metafísica y un universo “creado para” la felicidad de los espíritus se resuelve por la mutua correspondencia entre el reino de la gracia y el reino de la naturaleza: las causas finales (verbigracia nuestra felicidad) y las causas eficientes (orden natural) corren de un modo parejo.<sup>241</sup> La maximización de

---

<sup>238</sup> Teod., II Parte, § 118.

<sup>239</sup> Algunos autores, como Elster, siguiendo la metáfora económica del mejor mundo, han visto en la realización del óptimo una **economía moral** que apunta a maximizar el bien en el mundo, relegando el mal al estatus de “costo de producción necesario.” Si bien, como dirá Rateau, la interpretación parece discutible por la “reducción cuantitativa” con la que opera, tiene el mérito de expresar que el mal ocupa el lugar de lo que no ha podido ser reducido ni impedido en la producción de este mundo (condición *sine qua non*, en términos de Leibniz). Rateau (2008), 634.

<sup>240</sup> Teod, III Parte, § 247.

<sup>241</sup> En *Teodicea* la relación entre ambos reinos aparece vinculada además a una *dimensión gnoseológica*. El Dios arquitecto diseña un mundo tan perfecto que ningún ser dotado de razón puede dejar de arrojarse por ello. La perfección metafísica (variedad de sustancias en un orden

perfección metafísica no atenta contra los bienes morales o físicos, sino que éstos también serán maximizados hasta donde la optimalidad del todo lo permita. La felicidad de las criaturas inteligentes permanece como una de las inclinaciones principales de la voluntad de Dios, aunque no la única, porque “hay una infinidad de otras buenas cualidades que atraen la inclinación de Dios: de todas estas inclinaciones resulta el mayor bien posible.”<sup>242</sup> Por ende, es posible afirmar que *la maximización de la perfección metafísica redundará finalmente en la maximización de la perfección moral y física.*<sup>243</sup>

*La simplicidad de las vías.*- En el párrafo 208, el orden es identificado con la “simplicidad de las vías.” Las vías son las reglas de las que Dios puede dar razón. Una vía es más simple cuanto mayor es la fecundidad de lo que produce. Por lo tanto, las vías son los *medios* empleados por Dios y la fecundidad de los efectos son los *finés* que Él persigue. Las primeras representan los gastos y las segundas, la mayor producción. El principio de economía aplicado a las vías divinas supone dos cuestiones. En primer lugar, que al menos desde DM ha permanecido la idea de un orden ligado a una economización del gasto divino: “las vías muy compuestas ocupan demasiado terreno, demasiado espacio, demasiado lugar, demasiado tiempo, que se podría haber empleado mejor.”<sup>244</sup> En segundo lugar, la novedad de que los medios son de alguna manera fines, deseables en sí mismos por Dios. Pesa sobre los medios un finalismo que escapa a una visión meramente instrumental. A saber:

“Pues si se supusiera el mayor efecto, pero las vías menos simples, creo que se podría decir que, siendo todo pesado y tenido en cuenta, el efecto mismo sería menor, al estimar no solamente el efecto final, sino también el efecto medio.”<sup>245</sup>

En síntesis, la “simplicidad de las vías” en *Teodicea* parece evocar la “simplicidad de las leyes” de DM: tanto una como otra refieren a reglas mínimas que

---

admirable) es puesta allí “para alguien” que pueda apreciarla. Como parte del reino de la naturaleza, el hombre contempla el mundo y, en cuanto lo va conociendo, su razón le eleva espiritualmente hacia una promesa de ciudadanía universal con el Dios monarca (reino de la gracia). Avanzar en los niveles del conocimiento tendría un correlato creciente en los grados de la fe: quien más ha contemplado la perfección de aquí abajo, más dispuesto estará a glorificar al artífice de cosa tan cumplida. La razón es, pues, una puerta de acceso a la fe.

<sup>242</sup> Teod, II Parte, § 124.

<sup>243</sup> Rutherford, por ejemplo, dirá que la “maximización de perfección (metafísica) es condición necesaria y suficiente para la maximización de felicidad.” Rutherford (1995), 53.

<sup>244</sup> Teod, II Parte, § 208.

<sup>245</sup> *Ibidem.*

maximizan la fecundidad de sus efectos. La relación entre simplicidad y fecundidad es totalmente compatible y, como dice Leibniz, “estas dos condiciones pueden reducirse a una sola ventaja: producir la mayor perfección posible.”<sup>246</sup>

Tanto el orden como la variedad han permanecido como los dos criterios del principio de lo mejor. En *Sobre la originación radical de las cosas* (1697) puede advertirse un desplazamiento del énfasis que en 1686 tenía la visión fenoménica<sup>247</sup> y en adelante la variedad fue ante todo interpretada en términos de perfección metafísica. Por lo mismo, la prevalencia de los espíritus fue matizada a favor de una maximización de esta bondad metafísica. La *ley de lo mejor* pasó a ligarse preferencialmente a la variedad de sustancias, pero el orden siguió siendo un criterio impostergable. La suma variedad sin orden no es digna de la sabiduría de Dios. Por otra parte, la preponderancia de la variedad parece haber sido una consecuencia de la ontologización de los posibles, ya que la “cantidad de esencia” o la perfección metafísica pueden ser consideradas como una medida ontológica que pesa en la elección divina.

#### **b. La maximización de perfección y el progreso.**

Si nuestro mundo representa la maximización de la perfección metafísica, cabe preguntarse si es posible hablar de progreso y en qué sentido. El progreso se identifica con grados crecientes de perfección, pero si la existencia es ya un máximo de perfección, pareciera que no habría lugar para la idea de progreso. No obstante, Leibniz confió en el progreso y defendió la tesis de una acumulación creciente de perfección.

El *principio de conservación* de las sustancias contribuye a entender la perspectiva de Leibniz al respecto. En DM § 36 encontramos que todas las sustancias se conservan en el mundo, ya que su duración coincide con la del universo. Este principio se mantuvo también en la teoría monadológica: no hay generación ni muerte perfectas (Monad. § 73). La naturaleza está llena de sustancias y, por decirlo así, tiene memoria. Del mismo modo, “la ciudad de Dios no pierde ninguna persona, como el mundo no pierde ninguna sustancia.” (DM § 36)

---

<sup>246</sup> *Ibidem*.

<sup>247</sup> Por supuesto, que la variedad de sustancias que comporta la perfección metafísica implica la riqueza de perspectivas, es decir, que la mutualidad fenoménica no puede ser sustraída de la perfección metafísica, sólo que Leibniz ha preferido enfatizar, antes que la “perfección fenoménica,” la “perfección metafísica” que la implica.

Ahora bien, al considerar la perspectiva de la naturaleza, la acumulación de sustancias plenifica la perfección natural. Desde el punto de vista de la gracia, los espíritus representan un progreso de consciencia, por cuanto las almas racionales nunca olvidan absolutamente. Leibniz le escribió a la princesa Sophie (7/17 de marzo de 1696) lo siguiente:

“Nuestras almas tienden a una perfección mayor, porque el mundo es como un cuerpo que va sin obstáculo a su fin, puesto que nada puede impedirse a sí mismo, y que no hay nada fuera del mundo que se lo pueda impedir.<sup>248</sup>”

Todas las almas racionales se conservan en algún “teatro<sup>249</sup>” no del todo separado,<sup>250</sup> de modo tal que parece haber una memoria de “pretérito racional” acumulada en nuestro mundo. El mundo avanza hacia mayores niveles de consciencia, porque nuestras representaciones lo perfeccionan, al tiempo que nosotros nos perfeccionamos con ellas. En términos de Leibniz, “las almas avanzan y mejoran continuamente como el mundo mismo del cual ellas son las imágenes; pues (...) es necesario que el universo avance continuamente y se desarrolle.<sup>251</sup>” Si bien toda mónada lleva adelante una tarea de cumplimiento parcial con el mundo entero, los espíritus emprenden el trabajo más importante de contribuir al progreso de una consciencia universal. En síntesis, la maximización de perfección no obstaculiza que haya progreso en el mejor mundo posible. Por el contrario, las sustancias son perfectibles (buscan siempre perfecciones nuevas) y, en el camino hacia la perfección, se benefician del recorrido ya transitado.

Como cierre de esta primera parte, cabe decir que la voluntad de Dios elige el mundo posible que mejor realiza la combinación de orden y variedad. Si bien la voluntad de Dios no puede alterar el orden ni potenciar la variedad en el seno de un MP, se sirve del principio de lo mejor para realizar su elección. Dado que todos los MP se presentan como alternativas a la voluntad divina, Leibniz debió buscar un principio que justificara por qué se ha inclinado por este mundo y no otro. Hasta aquí hemos tratado a los MP en su condición de “objetos” susceptibles de ser elegidos por Dios, y por decirlo así, de un modo exterior a la voluntad de Dios. Ahora es preciso moverse hacia el

---

<sup>248</sup> GP VII, 541.

<sup>249</sup> GP VII, 543.

<sup>250</sup> La idea antidualista de que no hay almas “completamente separadas” ni muerte en el sentido de separación absoluta del cuerpo aparece en *Monad.* §§ 72 y 73.

<sup>251</sup> GP VII, 543.



“sujeto” que elije, es decir, mostrar el funcionamiento interno de la voluntad de Dios, el cual marchó parejo a la ontologización de los MP.

## Segunda Parte: el modelo interno de la voluntad de Dios.

### Capítulo 4: La voluntad divina. Del antinecesitarismo al modelo imperante en los 1680.

En la primera parte, mostramos que la tesis de las series puramente posibles (1677) fue un paso relevante para rechazar el necesitarismo de carácter spinoziano, pero que sin la ontologización de esos MP no podía verse de qué modo podían ser considerados verdaderas alternativas para la acción de Dios. Una elección moral debe servirse de consideraciones ontológicas (no meramente lógicas) para ponderar qué mundo amerita venir a la existencia (ley de lo mejor). Así pues, del lado de los “objetos,” los mundos posibles constituyeron un importante recurso antinecesitarista. Del mismo modo, del lado del “Sujeto” que elige, la voluntad divina sufrió transformaciones teóricas hasta llegar a adquirir un modelo interno resolutivo en pleno derecho.<sup>252</sup>

En este capítulo, trataremos dos cuestiones. En primer lugar, que el rol asignado a la voluntad divina sirvió como un bastión antinecesitarista, por cuanto no sólo la elección divina es contingente, sino que además inaugura el ámbito de lo contingente (de lo posible a nuestro mundo). En segundo lugar, desarrollaremos la tesis de que la voluntad divina experimentó un proceso creciente de autonomización respecto del entendimiento. Por esta razón, recién a mediados de los 1680, Leibniz pudo esbozar un primer modelo del funcionamiento interno de la voluntad divina (voluntades particulares vs. voluntad general). Este primer modelo coincide con la ontologización de los MP, ya que los decretos particulares de Dios miran a los individuos contenidos en un mundo y, aunque no pueda realizarse todo lo que los beneficiaría particularmente, el decreto final consagrará lo mejor posible para el agregado entero de sustancias que conforman nuestro mundo.

---

<sup>252</sup> Este modelo voluntarista corresponde al período de *Teodicea* y será tratado en el capítulo siguiente.

### a. La voluntad divina como bastión antinecesitarista: la elección contingente.

Leibniz pudo apartarse del spinozismo gracias en buena parte a un Dios provisto de voluntad que elige atendiendo a causas finales. Mientras el entendimiento divino es el dominio de lo *posible* y lo *necesario* (entes no voluntarios<sup>253</sup>), la voluntad inaugura el ámbito de lo *contingente*.<sup>254</sup> De hecho, una de las maneras de formular la

---

<sup>253</sup> Dios no es autor de los posibles, porque no es voluntariamente la razón de su propio ser que los incluye.

<sup>254</sup> En cuanto a las modalidades en Spinoza, siguiendo su *Ética* [I Parte, Prop. 33, escolio 1], pueden ser caracterizadas así:

*Contingencia*: es identificada con una deficiencia de nuestro conocimiento. Una cosa es llamada contingente cuando ignoramos si su esencia implica contradicción, o bien, aunque sepamos que no es contradictoria, no podemos afirmar nada acerca de su existencia porque se nos oculta el orden de las causas. En la primera parte de su *Ética*, contingencia y posibilidad aparecen homologadas, reenviándolas al dominio de la ignorancia humana. Tanto una como otra carecen de sentido ontológico. *Desde un punto de vista ontológico*, son una “nada”: el entendimiento de Dios no puede concebir tales ficciones, porque conoce todas las cosas como necesarias. La necesidad es la única modalidad del ser. *Desde un punto de vista epistemológico*, revisten significado como expresión de las limitaciones de nuestro entendimiento, el cual imagina tales quimeras porque no puede conocer la causalidad que atraviesa la sucesión de estados del mundo. Si bien en la cuarta parte Spinoza presentó una diferenciación entre lo posible y lo contingente, en general ambos términos tienden a fundirse denunciando indistintamente nuestra ignorancia de las causas determinantes de las cosas.

*Posibilidad*: Spinoza sostiene que no hay cosas posibles, porque sólo hay una forma según la cual las cosas pueden ser. Las cosas son necesarias por constituir modos que se siguen de la productividad inmanente de la sustancia. Por ende, “la ontología de la sustancia única corresponde exactamente a la filosofía modal necesitarista.” [Laerke (2008), 786] El *unisustancialismo* indica que hay un solo sujeto para el ser: el ser solamente puede predicarse de Dios. El *necesitarismo* designa que el único sentido del ser es el “Ser necesario.” El unisustancialismo unido al necesitarismo expresan la identidad entre la sustancia única y el ser necesario en Dios. Por lo tanto, el ser no se predica de muchos individuos, sino solamente de la sustancia infinita que sirve de lecho a los modos finitos.

*Necesidad*: una cosa es necesaria “ya en razón de su esencia, ya en razón de su causa.” Lo necesario en razón de su esencia es la sustancia infinita: sólo Dios existe necesariamente porque es causa de sí. Las cosas necesarias en razón de su causa son los modos finitos, ya que existen necesariamente a raíz de otra causa (Dios), pero no son causa de sí mismos.

*Imposibilidad*: Para definir lo imposible, Spinoza sigue el doble criterio de lo necesario. Una cosa es imposible, “porque su esencia – o sea, su definición- implica contradicción, o porque no hay ninguna causa exterior determinada a producir tal cosa.” Es decir, lo imposible es todo aquello que no es necesario.

Vemos que en el fondo Spinoza sólo admite dos categorías modales (es decir en un sentido “ontológico,” dado que la posibilidad y la contingencia constituyen categorías modales “epistémicas”): cosas imposibles y cosas necesarias. Como señala Laerke, “la modalidad de las cosas está determinada por la sola consideración de la causa, inmanente o transitiva.” [Laerke (2008), 817] Toda conjetura relativa a las cosas posibles o contingentes forma parte del horizonte de la imaginación humana. Cuando nosotros no podemos dar con las causas, nos sustraemos a la necesidad ideando posibles no realizados o cosas que podrían ser de otra manera. La diferencia con Leibniz es muy marcada, entre otras cosas, porque los posibles no son para él un defecto de nuestro entendimiento, sino mundos posibles para Dios, absolutamente independientes de lo que nosotros podamos imaginar.

contingencia<sup>255</sup> es afirmar que la elección de Dios es contingente. Leibniz se ha cansado de decir que la voluntad de Dios no está necesitada de un modo absoluto a elegir lo mejor. No obstante, como el determinismo<sup>256</sup> opera en la voluntad divina, es necesario aclarar qué sentido de la contingencia es el que está supuesto.

Leibniz cuenta para el período tardío (como lo veremos en el capítulo siguiente) con una complejización de sus categorías modales, analizables según tres puntos de vista: metafísico, físico y moral. Sabemos que contingencia y necesidad constituyen términos opuestos. A saber: (1) la *necesidad metafísica* se opone a la contingencia; (2) la *necesidad física* excluye la contingencia moral,<sup>257</sup> pero es compatible con la contingencia metafísica; y (3) la *necesidad moral*<sup>258</sup> es compatible con la contingencia metafísica y la contingencia física.<sup>259</sup>

Según esta triple distinción, la contingencia adscripta a la elección de Dios debe ser interpretada en términos de una *contingencia metafísica*, la cual es compatible con la *necesidad física* del mundo creado y con la *necesidad moral* de la voluntad divina. Es decir, la única necesidad excluida del ámbito de lo voluntario es la necesidad metafísica.

---

<sup>255</sup> Otra forma de expresar la contingencia es afirmar que el objeto de la elección, a saber, nuestro mundo es contingente. La justificación de esta tesis está más bien del lado de la demostrabilidad lógica por cuanto la realidad que el mundo nos ofrece como la mejor no puede ser juzgada en términos de necesidad lógica, ya que el análisis de “*esto es lo mejor*” se prosigue al infinito. Este abordaje de la contingencia fue una respuesta surgida a mediados de la década de 1680, a partir de obras como las *Generales Inquisitiones de Analysi Notionum et Veritatum* (1686). En nuestra opinión, la justificación de la contingencia en términos de demostrabilidad nace ligada a la preponderancia que tomó el principio de razón suficiente (dar razones para razones) por sobre el principio de contradicción en la estrategia epistemológica de demostración de las verdades. Este tratamiento conservó una marca indeleble, ya que, aún cuando Leibniz se hubiera apartado de sus inquietudes lógicas al ingresar en la década de 1690, se conservan textos datados tardíamente, como las notas sobre Bayle (enero-febrero de 1706?), donde siguió echando mano de esta solución como justificación de la contingencia de nuestro mundo. A saber: “*Esto es lo mejor* es una proposición verdadera, pero no es demostrable por una demostración que muestre que lo contrario implica contradicción. Es una verdad contingente.” Grua (1948), 493.

<sup>256</sup> La necesidad moral propia del principio de razón suficiente.

<sup>257</sup> El fenómeno natural no tiene en sí el principio de acción para oponerse a los efectos naturales que se suceden regularmente de la misma manera.

<sup>258</sup> Según Murray, Leibniz se sirvió de la *necesidad moral* para describir la modalidad que gobierna en la libre elección. Esta necesidad fue diferenciada de la necesidad metafísica y de la necesidad física. Leibniz habría tomado la distinción de un jesuita español, llamado Leonardo de Peñafiel. Murray (1995), 107, 108.

<sup>259</sup> La triple distinción de la necesidad es presentada por Leibniz en Teod., *Discurso preliminar de la conformidad de la fe con la razón*, § 2, y retomada en Teod, III Parte, §§ 348, 349. Las restantes oposiciones a lo largo de la obra trabajan fundamentalmente sobre la diferenciación entre necesidad metafísica y moral. Teod, II Parte, §§ 132, 168, 174, 175, 180, 230, 234, III Parte, §§ 310, 351, 367.

Entonces, es posible afirmar que “*la elección divina es moralmente necesaria (o contingente metafísicamente)*.” La única necesidad que opera en ella es la que se desprende del principio de razón suficiente con el que obra el sabio. En otras palabras, Dios no está obstaculizado por la necesidad propia del principio de contradicción, puesto que no hay ningún impedimento lógico para que eligiera otra cosa. Como destaca Laerke: “nada en la naturaleza de los posibles en sí mismos hacen necesaria o imposible la elección de tal o cual de ellos.”<sup>260</sup>

He aquí uno de los puntos importantes de la diferencia con el necesitarismo spinoziano. Paradójicamente Spinoza llama libre a Dios por actuar según su necesidad. Leibniz, por el contrario, llama libre a Dios por actuar según su voluntad. Para nuestro filósofo, el mundo no es disparado a la existencia como la bala de un fusil, sino que Dios ejerce una reflexión de carácter moral en su elección. El mundo “nace” de un ejercicio deliberativo que ha contemplado causas finales al examinar el horizonte eterno de las posibilidades. Esto es justamente lo que repugna a Spinoza. Creer que Dios “actúa en todo con la mira puesta en el bien” es someterlo a la servidumbre de un “modelo.”<sup>261</sup> El finalismo en el obrar divino es sinónimo de un “absurdo:” *Dios siervo de su “destino.”*<sup>262</sup>

De este modo, Spinoza rechaza lo más propio de la libertad divina para Leibniz: la necesidad moral de elegir lo mejor. Confunde la fuerza apremiante de la obligación moral con la fuerza del “*fatum*.” Leibniz se encargó de responder a “ese pretendido *fato*”<sup>263</sup> en *Teodicea*. Sin embargo no deja de asombrar que Spinoza apelara a la fatalidad del destino para referirse al acatamiento de la ley moral. En la tradición filosófica, la servidumbre está asociada a todo lo contrario. La esclavitud moral supone la sumisión a la ley de otro (*sui alienus*) y la cancelación de toda autonomía.<sup>264</sup> Justamente Dios representa la autonomía moral por excelencia, fabrica la ley y se la da a

---

<sup>260</sup> Laerke (2008), 824.

<sup>261</sup> Eth, I Parte, Prop. 33, Escolio 2.

<sup>262</sup> *Ibidem*.

<sup>263</sup> Teod, II Parte, § 191: “También es fácil contestar a esto: ese pretendido *fatum*, que obliga hasta a la divinidad, no es otra cosa que la propia naturaleza de Dios, su propio entendimiento, que suministra las reglas a su sabiduría y a su bondad (...) Hace falta estar muy disgustado para desear la libertad de perderse, y para lamentar que la divinidad no la tenga en absoluto.”

<sup>264</sup> Leibniz aborda el tema de la *esclavitud moral* acudiendo a las fuentes aristotélicas. Contra quienes creen que Dios (o el sabio) por perseguir el bien se encuentra en un estado de servidumbre, deben saber que “la esclavitud viene de afuera, mueve a lo que desagrada, y sobre todo a lo que desagrada con razón: la fuerza de otros y nuestras propias pasiones nos hacen esclavos.” Teod, II Parte, § 228.

sí mismo: he aquí el sentido expreso de la voluntad acatando lo que manda la inteligencia. Y así debe entenderse la frase que dice que “la inteligencia es como el alma de la libertad.”<sup>265</sup>

Como destaca Laerke, Leibniz podría haber consentido en que las cosas no han podido ser producidas de otra manera ni en otro orden (Eth, I Parte, prop. 33), con tal de que fuera interpretado en clave de la necesidad moral, o por decirlo así, preservando el rol de la inteligencia y la voluntad en la agencia divina. Es decir, lo que resultaría más chocante a Leibniz “no es tanto la necesidad en la producción de las cosas como la ceguera de esta necesidad.”<sup>266</sup>

### **a.1. La voluntad y la potencia de Dios: fundamento de la elección contingente.**

Hasta aquí hemos visto a Dios como *causa libre* de nuestro mundo, es decir, en tanto que agente que efectúa voluntariamente una elección libre, a saber, un acto contingente, inteligente y espontáneo.<sup>267</sup> Ahora bien, Dios es también la *causa inteligible* de todos los posibles que son en su entendimiento. Dado que a diferencia de Spinoza la potencia divina sin actualizar es infinita, es preciso adentrarnos en la relación que hay entre la potencia y la voluntad de Dios. En rigor, los puros posibles salvaguardan la contingencia de nuestro mundo, pero no la contingencia de la elección divina.<sup>268</sup> Es decir, la *potencia* divina sin actualizar nos autoriza a decir que hubo

---

<sup>265</sup> Teod, III Parte, § 288.

<sup>266</sup> Laerke (2008), 841.

<sup>267</sup> En Teod, III Parte, § 288, Leibniz ha dicho que siguió a las “escuelas de teología” en su definición de libertad. Es decir, la libertad consiste en *inteligencia, espontaneidad y contingencia*. En cuanto a la *inteligencia*, cabe decir que un acto libre es aquel que se sigue de un *conocimiento distinto* del objeto de deliberación, es decir, de una examinación racional que mueve al agente a elegir lo mejor. Este *conocimiento distinto* recoge el sentido clásico del “autogobierno” y se opone al *pensamiento confuso* que pesa sobre los motivos heterónomos que, en el caso de las criaturas, reducen la libertad del agente (*esclavage des passions*). En segundo lugar, la *espontaneidad* supone que el agente es enteramente dueño de sus actos, es decir, que puede responder por ellos, porque no ha sido obligado ni forzado a actuar de cierta manera por un tercero. A decir verdad, en Dios no puede hablarse de ninguna clase de sujeción externa. Con respecto a la *contingencia*, como hemos visto, satisface la condición negativa de la ausencia de necesidad lógica, pero Leibniz deja escaso margen para un sentido más pleno de la misma -lo que tendría cierto “tufillo” a libertarianismo-.

<sup>268</sup> Adams ha tratado suficientemente la distinción escolástica entre “necesidad de re” y “necesidad de dicto.” [Adams (1994), pp. 24, 25]. Aquí vale aclarar que es un paralogismo ir del rechazo de la “necesidad de re” (el mundo elegido no es necesario) al rechazo de la necesidad de dicto (no es necesario que Dios elija nuestro mundo). A juicio de Rateau, se podría concebir una elección necesitada, aún rechazando la necesidad de re por apelación a los puros posibles. Rateau (2008), 528.

elección, pero no prueba que la elección divina haya sido contingente. Por consiguiente, sólo la *voluntad* en el modo en que hemos tratado el carácter moral de la acción libre puede probar que la elección no está necesitada.

Cabe destacar que en el spinozismo no hay distinción entre potencia y voluntad: *todo lo que Dios puede es todo lo que Dios hace*. Leibniz, en cambio, distinguió entre potencia y voluntad: *todo lo que Dios puede* se extiende a la infinidad de MP y *todo lo que Dios hace* se identifica con el mejor MP,<sup>269</sup> puesto que la voluntad divina tiene por objeto la acción y no otra voluntad.<sup>270</sup> Entonces, *todo lo que Dios hace es lo que quiere hacer*, pero no debe entenderse que *todo lo que Dios puede hacer es lo que quiere hacer*. En *Teodicea*, Leibniz censuró la última afirmación, por arrastrar una confusión grave entre potencia y voluntad. Así pues, creer que “Dios no puede hacer más que lo que hace<sup>271</sup>” procede de una mala inferencia que homologa tres proposiciones negativas: (1) “todo lo que Él no hace *no es conveniente*,” (2) todo lo que Él no hace *no puede querer hacerlo*” y por consiguiente que (3) “todo lo que Él no hace *no puede hacerlo*.”<sup>272</sup> Se trata una “falacia de la cuesta resbaladiza,” por cuanto expresa un salto deductivo que va del rechazo por parte de Dios de lo que no es conveniente al rechazo de la potencia de Dios para efectuarlo.

Es cierto que, según Leibniz, Dios no hace lo menos conveniente ni tampoco puede querer hacerlo a causa de la necesidad moral (imposibilidad moral por el principio de razón suficiente). Pero de esta imposibilidad moral no se infiere que Él no pueda hacerlo: Dios no está limitado metafísicamente para inclinarse por cualquiera de los posibles. Su potencia no es subsidiaria de su voluntad, sino que la excede ampliamente. En efecto, la potencia divina hace efectiva la voluntad de crear, pero su acto de voluntad no suprime la potencia de hacer otra cosa. Leibniz insistió en que

---

<sup>269</sup> Teod, II Parte, § 171: “La potencia y la voluntad son facultades diferentes, y cuyos objetos también son diferentes. Es confundirlas decir que Dios no puede hacer otra cosa que lo que quiere. Todo lo contrario, entre pluralidad de posibles, Él no quiere más que aquel que encuentra como el mejor. Pues se consideran todos los posibles como los objetos de la potencia, pero se consideran las cosas actuales y existentes como los objetos de su voluntad decretoria.”

<sup>270</sup> En términos de Grua, “la voluntad divina no quiere directamente querer, sino hacer.” [Grua (1953), 133] Leibniz rechazó la regresión al infinito de la voluntad. La justificación de un acto voluntario en otro acto voluntario tiene un límite en los mandatos del entendimiento (o en una “razón intrínseca a la voluntad”). El entendimiento muestra lo mejor y la voluntad no quiere querer lo mejor, sino hacerlo. *De libertate a necessitate in eligendo* (1680-1684?), A VI 4, 1453.

<sup>271</sup> Teod, II Parte, § 171.

<sup>272</sup> *Ibidem*.

aquello que Dios no elige no se vuelve por eso imposible<sup>273</sup> ni queda sustraído a su omnipotencia. Como explica Rateau: “Dios puede hacer, por su potencia, lo que Él no decide hacer por su voluntad.”<sup>274</sup>»

No obstante, hay una dificultad en todo esto. Por un lado, hay un sentido de la potencia que se identifica con poder hacer cualquiera de los MP. Por otro lado, hay un sentido de la potencia que se identifica con poder hacer eficaz lo mejor. Es decir, parece haber un hiato entre una potencia de carácter metafísico y una potencia de carácter moral. A saber:

“El lazo entre posible y potencia es considerado, haciendo abstracción del sujeto de la omnipotencia, como si ésta pudiera ser separada del Ser absolutamente perfecto del cual ella es atributo.”<sup>275</sup>»

Atribuirle a Dios el poder de no crear nada o de crear un mundo menos perfecto es, a juicio de Leibniz, imputarle el poder de hacer algo –moralmente- imposible, una acción indigna de su divinidad o autorrefutatoria de su absoluta perfección.<sup>276</sup> Por ende, deben entenderse dos sentidos de la potencia en el corpus leibniziano. La *potencia metafísica* que añade al posible la potencia propia del entendimiento divino, esto es, la capacidad de pensarlo, sopesarlo y desmenuzarlo analíticamente. La *potencia práctica* que añade al posible la potencia aneja a la voluntad, esto es, la capacidad de elegirlo, hacerlo eficaz o moralmente realizable. En ambos casos, se agrega al posible la potencia del Sujeto que lo toma por objeto, pero, en un caso, la potencia está ligada al principio de contradicción en cuanto a *poder pensarlo*, y en el otro, la potencia responde al principio de razón suficiente en cuanto a la facultad activa de *querer lo mejor*. En sentido estricto, la “realizabilidad,” por su connotación moral, corresponde al último ámbito y denuncia la distancia que hay entre la imposibilidad moral (propia del principio de razón) y la imposibilidad lógica (propia del principio de contradicción).

---

<sup>273</sup> Teod, II Parte, § 230: “...su elección no hace imposible lo que es distinto de lo mejor; no hace que eso que Dios omite implique contradicción.” Teod, II Parte, § 231: “... el decreto de Dios no hace necesario lo que era contingente en sí, ni imposible lo que era posible.”

<sup>274</sup> Rateau (2008), 530.

<sup>275</sup> Rateau (2008), 531.

<sup>276</sup> Leibniz insiste en varios párrafos sobre la impecabilidad de Dios y la ausencia de pasiones. Nada puede llevarlo a obrar de modo menos conveniente que lo mejor. Teod, II Parte, § 191; III Parte, § 319.



Por consiguiente, todo lo que no es moralmente realizable lleva la marca de la *potencia metafísica*, mientras que lo realizable moralmente lleva la marca de la *potencia moral* de Dios. De este modo, cuando la potencia es considerada al margen de una valoración moral, el poder de Dios se identifica con la potencia de producir algo distinto de lo que hace. Pero cuando la potencia es considerada a la luz de la perfección moral, el verdadero poder de Dios no es la capacidad de hacer cualquier cosa posible, sino la capacidad de hacer las cosas lo mejor posible. En este sentido, Leibniz escribió:

“Dios ha elegido entre partidos diferentes, todos ellos posibles: así, metafísicamente hablando, podía elegir o hacer lo que no fuese lo mejor; pero no podía hacerlo moralmente hablando.”<sup>277</sup>

En suma, la discriminación entre la potencia y la voluntad de Dios constituye una tesis central contra el necesitarismo. Nuestro mundo es contingente, porque podría haber sido de otra manera, es decir, Dios no está compelido metafísicamente en ninguna dirección (*potencia metafísica*).<sup>278</sup> Por su parte, la elección de Dios es contingente, porque su voluntad sólo está necesitada moralmente. La *potencia práctica*, por hacer eficaz un acto voluntario, demuestra que ha sido elegido lo mejor sólo porque Dios así lo quiso.

**a. La voluntad y el entendimiento de Dios: el camino hacia la autonomización de la voluntad.**

Luego de explicar el rol de la voluntad como garante de la elección contingente de Dios, así como la infinita potencia que excede lo actual como garante la contingencia de nuestro mundo, es preciso realizar un análisis de la voluntad divina y de sus modelos explicativos, sobre todo, teniendo en cuenta que Leibniz no siempre la entendió de la misma manera. Nuestra historización cabalga sobre la idea de que, antes de que Leibniz le asignara un modelo interno de su funcionamiento, se pueden reconocer dos momentos en el tratamiento de la voluntad: (1) una etapa de indiferenciación respecto del entendimiento durante los 1660 y (2) una primera diferenciación respecto del

---

<sup>277</sup> Teod, II Parte, § 234.

<sup>278</sup> Si bien nos hemos referido a las facultades de Dios, cabe reconocer que además de la “potencia activa” de crear que Él tiene, hay una “potencia pasiva” de ser creados del lado de los posibles.

entendimiento, surgida de las críticas contra la indiferencia de equilibrio, a partir fundamentalmente de mediados de la década de 1670.<sup>279</sup>

Según Grua, en la década de 1660, el intelecto aparece considerado como “práctica o voluntad,” y es quien “elige el objeto juzgado útil al bien supremo.<sup>280</sup>” La voluntad fue entendida como una “razón determinante<sup>281</sup>” de la existencia, sin ninguna consideración de ella como una facultad apetitiva del bien. En este período, no hay series posibles a partir de las cuales pueda justificarse la idea de una elección divina ni tampoco una descripción del modo en que quiere propiamente la voluntad de Dios (voluntariedad).<sup>282</sup> Es decir, la voluntad se reduce al “pensamiento mismo del bien<sup>283</sup>” sobre la forma simplista de una confusión entre entendimiento y voluntad.

En la segunda mitad de la década de 1670,<sup>284</sup> este exceso de intelectualismo se irá diluyendo a favor de una voluntad “actuante,” en el sentido particular de que no puede ser indiferente en su elección porque sigue razones. En esta época, en general, la voluntad aparece como término colindante de las críticas de Leibniz contra la

---

<sup>279</sup> Es destacable un texto datado unos años antes donde Leibniz ya había atacado la indiferencia de equilibrio. En *Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen* (1670-71 ?), fustigó que el libre arbitrio fuera la capacidad de querer esto o aquello independientemente de causa alguna. A VI 1, § 19, pp. 545-546.

<sup>280</sup> Grua (1953), 141.

<sup>281</sup> *Ibidem*.

<sup>282</sup> Cabe aquí hacer dos aclaraciones en función de la carta a Magnus Wedderkopf de 1671. En primer lugar, si bien Leibniz allí se refirió a un número infinito de posibles a partir de los cuales Dios elige lo que percibe como lo mejor, nada parece indicar que se trate de posibles “organizados” en series disyuntas, sino más bien de la idealidad de las cosas en tanto posibilidades infinitas que coincidan con Dios mismo. En otras palabras, no encontramos en dicha carta ningún indicio que nos permita pensar en series jerarquizadas (o mutuamente excluyentes), gracias a un ordenamiento interno de las “cosas” que entrarían en su composición. A saber: “*Deus enim vult quae optima item harmonicota intelligit eaque velut seligit ex numero omnium possibilium infinito.*” / “En efecto, Dios quiere las cosas que entiende como las mejores e igualmente las más armoniosas, y las elige, por así decirlo, del número infinito de todos los posibles.” [A II 1, 186] En segundo lugar, tampoco puede hablarse de una voluntad dotada de algún grado de voluntariedad, sino más bien de una “elección” (lo que denuncia los límites que esta palabra entrañaba en el pensamiento temprano de Leibniz) a través de la cual Dios mismo se adecua a la idealidad de las cosas. O dicho de otra manera, la voluntad se asimila más bien al pensamiento mismo de lo mejor. A saber: “*Nullam esse in omniscio voluntatem permissivam, nisi quatenus Deus ipsi se rerum idealitati seu optimitati conformat.*” / “No hay ninguna voluntad permisiva en un ser omnisciente, excepto en la medida en que Dios se conforma a sí mismo a la idealidad de las cosas, o más bien a lo mejor.” A II 1, 187.

<sup>283</sup> Grua (1953), 141.

<sup>284</sup> Particularmente a partir de 1677 cuando Leibniz incorporó la tesis de los puros posibles: como no todas las series son igualmente perfectas, tiene que haber “razones” para la elección de Dios. *Conversación con el obispo Stenon acerca de la libertad*, en A VI 4, 1376.

indiferencia molinista.<sup>285</sup> Si bien tiene un lugar propio al margen del entendimiento, no muestra aún el desarrollo de un modelo interno de su funcionamiento. Es preciso abordar los textos centrales de este período y mostrar los mojones que permitirán dotar a la voluntad divina de un rol verdaderamente funcional en la década siguiente.

### **b.1. Mediados de los 1670: la voluntad y la indiferencia de equilibrio.**

La indiferencia de equilibrio refiere al concepto del jesuita Luis de Molina según el cual la voluntad no está determinada por razones, sino que es indiferente en su elección.<sup>286</sup> Esta perspectiva se centra en la diferencia entre *causa natural* y *causa libre*. Mientras las causas naturales están enteramente determinadas cuando están dados todos los requisitos para la acción; las causas libres son naturalmente indiferentes en sus acciones, es decir, que aún cuando estén supuestos todos los requisitos para actuar, la acción puede producirse o no.<sup>287</sup> Así pues, la voluntad es indiferente a determinaciones externas, o más bien tiene un poder autodeterminante para actuar o suspender la acción (voluntariedad intrínseca). Leibniz rechazó este sentido de la voluntad, ya que a su juicio la voluntad no puede ser indiferente a las razones que le ofrece el entendimiento.

---

<sup>285</sup> Según Lagerlund & Myrdal, el rechazo de la *indiferencia de equilibrio* ha sido “uno de los mayores hilos del pensamiento temprano y tardío de Leibniz acerca de la libertad.” Ambos creen que este aspecto no ha recibido la atención debida de parte de la literatura que trata sobre la contingencia y la necesidad. Sostienen: “muchos intérpretes advierten que Leibniz está bajo la presión de su tesis de la inhesión conceptual – algo que el mismo Leibniz admite-, pero fallan en mencionar que su concepción de la libertad está también determinada por una perspectiva resultante de la libre acción, donde la crítica a la libertad de indiferencia juega un rol importante. Como resultado, algunos comentaristas concluyen que Leibniz tuvo problemas para proveer una perspectiva adecuada de la libertad, sin anoticiarse de que Leibniz explícitamente rechazó los mismos estándares que ellos consideran necesarios para una perspectiva adecuada, esto es, alguna clase de libertad de indiferencia.” Lagerlund & Myrdal (2006/2007), 171.

<sup>286</sup> La cuestión surge de la forma en que los jesuitas pretendieron socavar el dilema teológico de la presciencia. El dilema, cuya validez formal es evidente, ha sido presentado como sigue: hay presciencia divina o no la hay (premisa disyuntiva 1); si hay presciencia, entonces no hay libertad (premisa condicional 2); si no hay presciencia, entonces Dios no es omnisciente (premisa condicional 3), de lo que se concluye que “la libertad es abandonada o Dios ha de serlo” (conclusión disyuntiva). [Angelelli (2008), 44] Molina creyó que podían atacar el cuerno izquierdo del dilema, a saber, que “si hay presciencia, entonces no hay libertad,” demostrando su falsedad. El cuerno izquierdo supone que la presciencia divina demandaría el principio de bivalencia para que Dios pueda ver la verdad determinada de los estados futuros, pero esta visión (es decir, la determinación de cuál de los disyuntivos de ese principio lógico es verdadero) acarrearía la necesidad de las acciones humanas. Entonces Molina consideró que definiendo a la libertad como plena indeterminación se terminaba el problema de la necesidad en la agencia moral. A decir verdad, como destaca Murray, dejó a Dios sin ninguna razón para saber qué cursos de acción privilegiaría una criatura y la llamada *Ciencia Media* quedó privada de una justificación racional. Murray (1995), 79.

<sup>287</sup> Greenberg (2005), 219.

A mediados de los 1670 asoman al menos tres textos-clave en los que Leibniz presentó su refutación a la *indifferentia pura*: *De indifferentia aequilibrui* (1677 ?), *Conversatio cum Domino Episcopo Stenonio de Libertate* (1677) y *Du franc arbitre* (1678-80/81 ?). Todos ellos comparten un intelectualismo fuerte donde la voluntad parece ser el paso conclusivo que pone broche a la actividad del entendimiento.

*De indifferentia aequilibrui* (1677 ?).- En este escrito, Leibniz compara la voluntad divina con una balanza en equilibrio. Si Dios quisiera que la balanza se inclinara hacia un lado, sin ninguna razón para ello, decretaría algo inconsistente. A saber:

“Y tal es la ficción de aquellos que introducen la indiferencia de equilibrio en la voluntad, como si Dios quisiera al mismo tiempo dos cosas: una voluntad perfectamente indiferente hacia uno de los dos lados y no obstante también determinante de ello.”<sup>288</sup>

En Dios la voluntad estaría determinada siempre por el entendimiento, el cual le provee las razones para inclinarse en cierta dirección. En ausencia de un rol intrínsecamente funcional, la voluntad carece de poder para determinarse a sí misma y espera que el entendimiento cubra esa vacancia. Es decir, la determinación de la voluntad proviene de otra facultad y la indiferencia de equilibrio falla por desconocer lo que hace el entendimiento.

*Conversatio cum Domino Episcopo Stenonio de Libertate* (1677).- En este escrito, Leibniz enfatiza que la voluntad quiere a causa del conocimiento.<sup>289</sup> Aquí ha introducido el concepto de los puros posibles como series disyuntas entre sí (la antesala de lo que serían más tarde los MP), por lo que gracias a que el entendimiento de Dios los conoce, la voluntad puede elegir la serie más perfecta. A saber:

“En sentido propio, elegir es escoger o tomar de entre una pluralidad de cosas aquella que se muestra como la óptima. Supóngase el caso de dos opuestos, A y B, a saber, tales que no puedan existir al mismo tiempo. Supóngase, además, que sea necesario que se elija uno u otro y, en tercer lugar, que no haya razón alguna

---

<sup>288</sup> A VI 4, 1355: “*Et talis est fictio eorum, qui introducunt indifferentiam aequilibrui in voluntate, quasi Deus simul duo voluerit voluntatem perfecte ad utrumque indifferentem, et tamen etiam se determinantem.*”

<sup>289</sup> A VI 4, 1376.

para elegir ninguno de los dos. Afirmando que este caso, que se compone de las tres hipótesis, implica una contradicción. *Sin embargo, respondes, la misma razón que hace que haya de elegirse uno u otro hace que se elija uno de los dos.* A ello respondo diciendo que esa razón común no es plena, es decir, no es suficiente, pues si bien hace que se elija A o B, no por ello hace que se elija A y no B, así como tampoco hace que se elija B y no A.<sup>290</sup>

El intelectualismo es singularmente destacado en esta cita. Por un lado, la segunda hipótesis (es necesario que se elija A o B) cuestiona que la voluntad pueda suspender la acción porque sí, como pretenden los partidarios de la indiferencia de equilibrio. Por otro lado, la tercera hipótesis (no hay razón para elegir A o B) rechaza el poder autodeterminante de la voluntad, es decir, que ella pueda elegir por una voluntariedad intrínseca al margen de las razones del entendimiento. Leibniz es claro en que la voluntad sigue las razones del entendimiento, pero no por ello está necesitada. Tales razones no son plenas, sino que la inclinan en cierta dirección: hacia A o hacia B, pero no hacen que se elija necesariamente A y no B, ni B y no A. Los molinistas, con el pretexto de escapar a una supuesta necesidad implicada en la determinación, habrían vulnerado la sabiduría de Dios.

*Du franc arbitre* (1678-80/81 ?).- En este texto se advierte una evolución en el concepto de voluntad. Por un lado, aparece una definición de la voluntad, independiente de las críticas a la indiferencia pura, y por otro lado, dos caracterizaciones negativas de ella. Así pues, Leibniz definió: “la voluntad es un esfuerzo que se hace para actuar, porque se lo ha encontrado bueno. De donde se sigue que jamás se deja de actuar cuando se quiere y se puede a la vez.”<sup>291</sup> El término “esfuerzo” introduce un rasgo propio de la voluntad, es decir, un “conatus” o empuje hacia la acción. Además indica que la voluntad se siente atraída por el bien. Por su parte, la dupla poder-querer agrega que la acción se seguirá si nada la obstaculiza.

---

<sup>290</sup> A VI 4 1383, N. 262 - Grua (1948), 276: “*Eligere est proprie ex pluribus legere sive capere quod optimum videtur. Proponitur casus duorum oppositorum A et B, quae scilicet non possunt stare simul. Ponitur porro necesse esse ut alterutrum eligatur, ac tertio nullam esse rationem alterutrum eligendi. Aio hunc casum ex his tribus hypothesis compositum implicare. At, inquis, ipsa ratio quae facit ut alterutrum eligendum sit, facit etiam ut alterutrum eligatur. Respondeo: communis illa ratio non est plena seu sufficiens, nam facit quidem ut eligatur vel A vel B, sed non facit eligi A non B, nec etiam facit eligi B non A.*”

<sup>291</sup> A VI 4, 1407.

De tal definición se siguen dos caracterizaciones en términos de imposibilidad. En primer lugar, *es imposible que la voluntad quiera querer*,<sup>292</sup> ya que se produciría una regresión al infinito,<sup>293</sup> o bien “se daría al fin con una razón del querer, que no esté puesta en la voluntad, sino en el entendimiento.”<sup>294</sup> Lo propio de la voluntad es que quiere actuar. En segundo lugar, *es imposible que la voluntad quiera sin razones*. A saber:

“No hay en absoluto libertad de indiferencia, como se la llama en las escuelas. Pues la libertad de querer, que muchos pretenden, y que dicen que consiste en la indiferencia, de modo que uno puede suspender la acción y la voluntad sin ninguna razón que nos mueva a ello, es una cosa no solamente imposible, pues todo ser creado tiene una causa, sino también perjudicial, de modo que no tendríamos motivos de agradecer a la naturaleza que nos hubiera dado una facultad tan irrazonable.”<sup>295</sup>

No se puede actuar ni detener la acción en ausencia de razones. En opinión de Leibniz, la indiferencia de equilibrio es una forma de ignorancia, pues lo propio de los espíritus es elegir con conocimiento.<sup>296</sup> El entendimiento sigue cumpliendo la función directriz, por cuanto aporta las razones a la voluntad. No obstante, ésta ha sido identificada con un esfuerzo que tiende a una acción buena y será la profundización de esta definición la que llevará a Leibniz a ensayar unos años más tarde un modelo acerca de cómo funcionaría esa facultad apetitiva del bien.

El intelectualismo fuerte de esta etapa y el hecho de que la voluntad haya estado tan ligada a las críticas contra la indiferencia de equilibrio ha llevado a autores como Greenberg a afirmar que “la voluntad leibniziana no tiene un rol funcional diferenciado para jugar en su concepción de la libertad.”<sup>297</sup> Sólo el entendimiento tendría una

---

<sup>292</sup> Esta idea será retomada en la *Teodicea*. Leibniz afirma que no hay un poder reflexivo en la voluntad misma, capaz de hacer que la voluntad tome por objeto el querer (y no el hacer): “no queremos lo que deseamos querer.” [Teod, III Parte, § 287] No obstante, en el período tardío, Leibniz concederá que la voluntad puede, en algún sentido, ser “reeducada” a partir de cierto control de los hábitos electivos.

<sup>293</sup> A VI 4, 1408: “La voluntad de querer todo lo que uno querría es una cosa imposible. Pues si fuera posible, se iría al infinito. Por ejemplo, si se me preguntara por qué quiero, y contestara porque quiero querer, existiría el mismo derecho de reclamarme la razón de esta segunda voluntad, y si yo recurriera siempre a una nueva voluntad de querer, la cosa no tendría fin.”

<sup>294</sup> *Ibidem*.

<sup>295</sup> A VI 4, 1408.

<sup>296</sup> A VI, 1407: “Cuanto más conocimiento tiene un hombre, más libre es.”

<sup>297</sup> Greenberg (2005), 218.

verdadera función en el marco de la libertad leibniziana (la libertad es obrar con inteligencia). A su juicio, Leibniz desconoció la voluntariedad intrínseca de los molinistas y se aferró a una voluntariedad extrínseca, que revela el comando de una facultad exterior como es el entendimiento. Leibniz habría rechazado la plena indiferencia porque no tiene un fundamento suficiente en la naturaleza de la mente. Como corolario de este intelectualismo, la voluntad no habría podido dotarse de un rol verdaderamente funcional y habría pasado a ocupar el lugar segundón que le ha dejado el entendimiento. La crítica parece lícita fundamentalmente para esta etapa, pero no así para el pensamiento maduro y tardío Leibniz, ya que como veremos la voluntad se irá volviendo cada vez menos demandante del entendimiento, es decir, más resolutiva por sí misma.

### **b.2. Mediados de los 1680: primer modelo interno de la voluntad. Las voluntades particulares versus la voluntad general.**

A mediados de la década de 1680, la caracterización general de la voluntad divina conserva los rasgos que Leibniz le había asignado en *Du franc arbitre*. Por un lado, la voluntad es un esfuerzo que procura manifestarse en un resultado llamado acción. Por otro lado, la voluntad tiene un objeto que se identifica con el bien. No obstante, esta caracterización se complejiza, por cuanto Leibniz ofrece un primer modelo de su funcionamiento interno. En DM y en la correspondencia con Arnauld,<sup>298</sup> encontramos que la voluntad se resuelve por apelación a dos instancias: las voluntades particulares versus la voluntad general.<sup>299</sup>

Este desagregamiento de la voluntad divina implica que hay esfuerzos operando en dos niveles: las voluntades particulares representan un esfuerzo que tiende a la acción (sea exitosa o no), mientras que la voluntad general representa el esfuerzo que ha producido cierta acción. En DM § 7, leemos: “se puede decir que Dios hace todo

---

<sup>298</sup> LA, 12 abr. 1686. GP II, 19.

<sup>299</sup> Rateau ha visto el modelo del conflicto entre voluntades particulares vs. voluntad general operando ya en 1677, particularmente en *Conversatio cum Domino Episcopo Stenonio de Libertate*. [Rateau, (2008), 538, 539] Parece más bien una “sobreinterpretación” derivar de la afirmación de que “Dios quiere el pecado por accidente,” que tal sería el modelo retenido por Leibniz. Es cierto que el mal exige ser interpretado en términos de aquello que no pudo ser evitado por razones de armonía general. Ahora bien, parece excesivo introducir aquí el mecanismo de anulación de las voluntades particulares a causa de una voluntad general, que se expresaría en la idea de un mal consentido por accidente. Leibniz no emplea en el texto referido tales conceptos y la cuestión parece cerrarle bien recurriendo solamente a la permisión por apelación a la armonía universal.

siguiendo su voluntad más general que es conforme al orden más perfecto que ha elegido.<sup>300</sup>” El esfuerzo como tendencia a la acción subsiste en ambos casos, sólo que de los esfuerzos seguidos por las voluntades particulares habrá algunos obstaculizados y finalmente no realizados. En cambio, la voluntad general será siempre realizada.

En cuanto al objeto que la voluntad persigue, hay que hacer una distinción. Dios quiere todo lo que es objeto de su voluntad particular, pero no quiere todo lo que es objeto de su voluntad general. A saber:

“Se puede decir también que Dios quiere todo lo que es un objeto de su voluntad particular; pero en cuanto a los objetos de su voluntad general, tal como son las acciones de las otras criaturas, particularmente de las que son razonables, a las que Dios quiere concurrir, es necesario distinguir: pues si la acción es buena en sí misma, se puede decir que Dios la quiere y la manda algunas veces, incluso cuando no ocurre; pero, si es mala en sí misma y no deviene buena más que por accidente (...) hay que decir que Dios lo permite, y no que lo quiere, aunque concurra a eso a causa de las leyes de naturaleza que ha establecido, y porque extrae así un bien mayor.<sup>301</sup>”

*Las voluntades particulares.*- Tienen por objeto los bienes particulares, queridos por Dios como tales. Tomadas de manera aislada, representan el ámbito del *querer puro*, donde cada esfuerzo se orienta a la consecución de un bien y aún no juegan interferencias ni obstáculos. Por lo tanto, cuando las voluntades particulares miran a las sustancias racionales, puede decirse que quieren la salvación de todos los individuos.

*La voluntad general.*- Tiene por objeto lo mejor, que incluye tanto bienes como males. Dado que Dios no puede querer el mal, el término reservado para su relación con el mal es el de *permisión*.<sup>302</sup> La permisión simboliza, pues, aquellos obstáculos que se

---

<sup>300</sup> DM, § 7.

<sup>301</sup> *Ibidem*.

<sup>302</sup> El concepto de permisión ya estuvo presente en el período temprano. A diferencia de la permisión inserta en el modelo del conflicto de los 1680, se trató de un recurso para distanciar la voluntad divina del mal. En *Confessio Philosophi* (1973), Leibniz proveyó un conjunto de definiciones: “querer” es deleitarse con la existencia de una cosa; “permitir” es ni querer ni no querer algo y, a pesar de ello, conocerlo; “autor” es ser por propia voluntad la razón de otra razón. Los pecados se siguen de la existencia de esta serie, pero no de la voluntad de Dios. Dios no es el autor del mal, sino que lo permite en la medida en que lo conoce. En cambio, el hombre sí es el autor del pecado, pero en ningún caso puede permitirlo, porque permitir supone conocer, precisamente aquello que le falta al pecador a causa de su error. A VI 3, 127.



interponen a la realización de las voluntades particulares. El ámbito de la voluntad general se define en términos de *querer + permitir*.

*El modelo del conflicto.*- En la cita referida, la importancia está puesta sobre todo en las acciones de las sustancias racionales, no porque la voluntad general no abarque también los aspectos relativos a las demás sustancias, sino debido al problema de la admisión del pecado y la consiguiente condenación de las almas. El conflicto surge de un Dios que quiere de un modo particular la salvación de cada criatura, pero que no puede realizarlo en su decreto final. Las voluntades particulares entran en conflicto con la voluntad general, cuya prevalencia llevará al impedimento de algunas de ellas. Esta idea podrá verse mejor apelando a ciertos aspectos morfológicos del latín que nuestra lengua no ha conservado.

Desde el punto de vista de la voluntad particular, “*velle*” (querer) se orienta a un objeto (*bonum*) ligado a un dativo de persona (*homini*), esto es, supone un beneficiario interesado. Del mismo modo, “*permittere*” se asocia a un dativo de persona en tanto supone un mal (*malum*) para alguien (*alicui*). Cuando en uno y otro caso el dativo de persona coincide, se presenta el conflicto. El beneficiario de lo que Dios quiere, antes de considerar el todo, pasa a ser la persona perjudicada al contemplar su voluntad general. El conflicto sobreviene porque la voluntad, por más omnicompreensiva que sea, no puede incluir la totalidad de las voluntades particulares, o dicho de otra manera, el “*optimum*” no es compatible<sup>303</sup> con los bienes parciales de cada sustancia racional. Hay una sola voluntad que debe prevalecer y que Leibniz llamó en DM “voluntad general.” Así pues, ciertas finalidades particulares resultan obstaculizadas y el consiguiente “beneficio para alguien” no realizado.

Al cambio del objeto (directo) implicado en cada instancia de la voluntad divina corresponde una acción diferente (verbo) por parte del Sujeto. Dios *quiere* con anterioridad todos los bienes particulares, pero, tras el cálculo de lo mejor, *permite* ciertos males particulares. El dativo asociado a la permisión nos hace ver que los males son siempre relativos a alguien y no puede hablarse de un mal absoluto en el mundo. El mal es relativo al pecador, ya que Dios le ha dejado elegir con libertad. Por último, un tercer cambio de objeto se produce al reparar en el sentido del verbo “querer” según la

---

<sup>303</sup> No se trata de una incompatibilidad lógica, sino moral.

voluntad general. Considerando el mundo a crear, *Deus vult melius*<sup>304</sup> (Dios quiere lo mejor). En este esquema se diluye el dativo de persona, al menos en el sentido de una acción para alguien en particular, y en todo caso impera el dativo-cosa que señala la finalidad o cosa de interés. Por lo tanto, *Deus vult optimum universo*. (Dios quiere lo mejor para el universo).

Dicho esto, puede verse que la teoría de la sustancia y la relevancia del principio de razón a partir de mediados de los 1680, han contribuido a esta primera modelización del funcionamiento de la voluntad divina. Gracias a que Leibniz está en disposición de MP con individuos constituidos ontológicamente, la voluntad de Dios puede elegir considerando el reparto de bienes para cada sustancia y su optimización en función del agregado entero. Por su parte, el principio de razón suficiente es el que opera en la base de este modelo del conflicto. Por un lado, aquellas voluntades cuyo resultado queda trunco serán las que carecen de razones suficientes para volverse eficaces. Por otro lado, la voluntad general expresa el cumplimiento del principio de razón suficiente: hay una razón suficiente para cada estado de cosas admitido a la existencia.

En suma, este modelo del conflicto entre las voluntades particulares y la voluntad general permaneció hasta entrada la primera década del siglo XVIII.<sup>305</sup> No obstante, en *Teodicea*, Leibniz presentará un nuevo modelo interno de la voluntad divina. Dos cambios merecen ser mencionados: uno lexical y otro semántico. En primer lugar, Leibniz ya no hablará en términos de “voluntades particulares” y “voluntad general,” excepto para criticar a Malebranche,<sup>306</sup> sino que adoptará la distinción escolástica entre *voluntad antecedente* y *voluntad consecuente*.<sup>307</sup> En segundo lugar,

---

<sup>304</sup> Tal como la proposición aparece formulada en las *Notes sur Bayle* (Ene-feb. 1706 ?). Grua (1948), 494.

<sup>305</sup> Según Rateau el modelo del conflicto entre voluntades habría prevalecido hasta el año 1707, pues a partir de la *Tractatio* Leibniz habría incorporado la analogía con el movimiento físico y marginado las explicaciones por la vía del conflicto. Rateau (2008), 538.

<sup>306</sup> Teod., II Parte, § 206. En este sentido, retoma las críticas que ya le había hecho en *Sobre el rechazo de la voluntad particular de Dios, contra Malebranche* (1685-86).

<sup>307</sup> La datación correspondería a la década de 1690. Si bien la primera mención a esta distinción aparece en un escrito de 1670-1671, *Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen (De la omnipotencia y la omnisciencia de Dios y de la libertad del hombre)* [A VI 1, § 5, 538], se trata de una mención al pasar en el marco de una recapitulación crítica de los tópicos escolásticos. Ahora bien, el uso propiamente leibniziano puede encontrarse en los comentarios a la *Opera Theologica* de Denis Petau (entre 1691-1695), en la *Beilage* a la correspondencia con Bayle (probablemente de la segunda mitad de la década de 1690), en una carta a Spanheim (20 feb. 1699) y en los comentarios a los *Thirty nine articles of the Church of England* de G. Burnett (1701-1706). [Respectivamente en: Grua (1948), 333; GP III, 31; Grua (1948), 449, Grua, (1948), 468].

ambos términos serán resignificados, en el marco de un “modelo mecánico” extraído de la composición del movimiento y aplicado por analogía al funcionamiento la voluntad divina.<sup>308</sup> De este modelo nos ocuparemos en el capítulo siguiente.

---

<sup>308</sup> Carlin sostiene que la gran diferencia entre Leibniz y sus predecesores escolásticos es que aquel incorporó su concepto mecánico de fuerza en el marco de la libre agencia racional, especialmente, el concepto de “*conatus*” como un término sustancial para explicar la volición. Carlin (2004), 371.

## Capítulo 5: *Teodicea*, segundo modelo interno de la voluntad.

### La mecánica de la voluntad.

En el capítulo anterior mostramos la creciente emancipación de la voluntad divina respecto del entendimiento, lo que permitió a Leibniz dotar a la voluntad de un primer modelo interno de su funcionamiento (mediados de los 1680). En este capítulo intentaremos mostrar dos cuestiones. En primer lugar, que el modelo de la voluntad imperante en *Teodicea* representó el punto más alto de ese proceso de autonomización, de tal manera que será reconocible un *modelo voluntarista* conviviendo con el *modelo intelectualista* de más vieja data. En segundo lugar, intentaremos justificar por qué la necesidad moral fue una modalidad deóntica que Leibniz aplicó tardíamente a la voluntad de Dios.

#### a. El “mecanismo de las fuerzas volitivas”: voluntad antecedente y voluntad consecuente.

En *Teodicea* § 22, Leibniz presenta el segundo modelo del funcionamiento de la voluntad divina. Se trata de lo que podríamos llamar un “mecanismo de las fuerzas volitivas” (si se nos permite la expresión) que emula las teorías mecánicas de la composición del movimiento. En sentido general, la voluntad sigue siendo una inclinación o *conatus* a la acción en una relación de proporcionalidad con su objeto, es decir, un empuje cuya fuerza es proporcional al bien que la acción encierra. No obstante, a la voluntad que toma por objeto el “bien en tanto que bien,<sup>309</sup>” pero desligada de la consideración del producto final, Leibniz ha dejado de llamarla voluntad particular para designarla con el nombre de *voluntad antecedente*. Y a la voluntad que decreta nuestro mundo ha dejado de llamarla voluntad general para usar la expresión de *voluntad consecuente*.

Antes de analizar ambas instancias, es preciso caracterizar el funcionamiento de este mecanismo. Leibniz sostiene que Dios quiere antecedentemente santificar y salvar a todas las criaturas racionales, de modo que “el efecto se seguiría, si no hubiera una razón más fuerte que lo impidiera.<sup>310</sup>” El empleo del condicional contrafáctico expresa

---

<sup>309</sup> Teod., I Parte, § 22.

<sup>310</sup> Teod., I Parte, § 22.

dos cosas. Por un lado, que el lugar reservado lógicamente para las razones de la voluntad antecedente está ocupado por una razón contraria más fuerte; por otro lado, que la voluntad consecuente no ha podido de hecho plenificar el efecto de la voluntad antecedente, aunque éste, potencialmente, podría haber sido eficaz en la consecuencia.

La voluntad antecedente es una fuerza realmente activa, aunque no siempre “llega hasta el último esfuerzo (*ad summum conatum*).<sup>311</sup>” Por lo tanto, el “éxito entero e infalible<sup>312</sup>” está del lado de la *voluntad consecuente*, a partir de una regla que Leibniz ha conservado desde su formulación en *Du franc abitre*:<sup>313</sup> “nunca se deja de hacer lo que se quiere, cuando se puede.<sup>314</sup>” Por consiguiente, sólo la voluntad consecuente es enteramente eficaz, por cuanto no está impedida en nada. En otras palabras, hay “efecto pleno” allí donde no hay obstáculos a lo que se quiere. Pero no debe colegirse de aquí que la no consecución del efecto pleno vuelve ineficaz a la voluntad antecedente. Leibniz habla de un resultado que no es completo<sup>315</sup> y la analogía con la composición del movimiento nos permite afirmar que todas las tendencias e inclinaciones parciales (voluntades antecedentes) permanecen verdaderamente activas en el resultado final (voluntad consecuente o decretoria<sup>316</sup>). La analogía con la mecánica es inconcusa al respecto:

“Y es del concurso de todas estas voluntades particulares que surge la voluntad total: como en la mecánica, el movimiento compuesto resulta de todas las tendencias que concurren en un mismo móvil, y satisface igualmente a cada uno, en tanto que es posible hacer todo a la vez. Es como si el móvil se dividiera entre estas tendencias (...) Además es en este sentido que se puede decir que la voluntad antecedente es eficaz en alguna forma, y hasta efectiva con éxito.<sup>317</sup>”

Así como el físico obtiene una resultante cuando compone fuerzas, Dios al crear actúa de modo semejante, obteniendo una “resultante” por composición de las “fuerzas volitivas” que concurren en la *voluntad consecuente* (suma vectorial de las fuerzas).

---

<sup>311</sup> *Ibidem*.

<sup>312</sup> *Ibidem*.

<sup>313</sup> Sleigh lo apodó “*will/can/do principle*.” Sleigh (2005), 36.

<sup>314</sup> Teod., I Parte, § 22.

<sup>315</sup> Teod., I Parte, § 80.

<sup>316</sup> Las tomamos como sinónimos siguiendo la aclaración del propio Leibniz en Teod., I Parte, § 84: “pero esos actos de voluntad antecedente no son llamados decretos, puesto que no son infalibles (“*immanquables*”), y el éxito es dependiente del resultado final.”

<sup>317</sup> Teod., I Parte, § 22.

Este cambio de enfoque trae aparejada una reformulación del concepto de permisión. A diferencia del modelo de los 1680, la permisión no viene a cubrir el “blanco” donde se suspenden las voluntades particulares, sino que el mal será permitido como el efecto no deseado<sup>318</sup> de un concurso en el que todas las inclinaciones particulares se cumplen de alguna manera o son eficaces en la voluntad final. Rateau explica este golpe de timón como sigue:

“Ahora bien, el modelo que se impone a partir de la *Tractatio* y en los *Essais* tiene de nuevo que se apoya sobre una definición extendida de la voluntad, la cual ya no designa solamente el *conatus* final que resulta de una infinidad de movimientos, de inclinaciones, sino también todos esos *conatus* y tendencias parciales.<sup>319</sup>”

En este nuevo modelo, no obstante, sigue presente la idea de un conflicto entre las voluntades. La permanencia activa de todas las fuerzas en la resultante final no significa una disolución de la idea de conflicto. Más bien el conflicto es resignificado, conforme a la reformulación del concepto de voluntad. En el modelo anterior, el conflicto entre las *voluntades particulares* y la *voluntad general* se resolvía por la prevalencia de ésta última, y por lo tanto, a través de la cesación de los efectos de algunas voluntades particulares. En *Teodicea*, en cambio, el conflicto se ha desplazado al terreno de las voluntades antecedentes y de esta pugna brotará la voluntad total. A saber:

“Esta voluntad consecuente, final y decisiva, resulta del conflicto entre todas las voluntades antecedentes, tanto de las que tienden al bien como de las que rechazan el mal: y es del concurso de todas estas voluntades particulares que surge la voluntad total.<sup>320</sup>”

El conflicto no queda saldado por la primacía de una voluntad superior, ya que las fuerzas contrarias son igualmente determinantes de la resultante final. Así pues, el

---

<sup>318</sup> Siguiendo la metáfora económica de Elster, como un “costo de producción” que no puede ser evitado. O en términos de Nicolás, la manera leibniziana de tratar el mal supone la “calculabilidad.” A saber, “el problema del mal es una cuestión de cálculo, de productividad: se trata de obtener el mayor bien posible con el costo mínimo de mal inevitable (necesario).” Nicolás en Rateau (2011), 226.

<sup>319</sup> Rateau (2008), 539.

<sup>320</sup> Teod, I Parte, § 22.

cambio fundamental no estaría centrado en una disolución del conflicto,<sup>321</sup> sino en que todas las voluntades antecedentes conservan sus efectos.

### **a.1. La voluntad antecedente.**

Es preciso analizar el concepto de voluntad antecedente. En la descripción de Leibniz pueden distinguirse dos momentos: por un lado, una caracterización negativa y, por otro, una caracterización positiva. A saber:

*No es una voluntad condicional.*- La voluntad antecedente quiere la salvación de todos los individuos. Aunque pueda haber condenados, no se sigue por ello que sea una voluntad condicional. Dios no puede querer con condicionamientos (verbigracia, “Dios querría la salvación de A, si no se diera que B”) ni verse afectado por deseos antojadizos. Él quiere de manera “completamente seria y pura.”<sup>322</sup>

*No es una veleidad.*- Tanto en *Teodicea* como en *Causa Dei*,<sup>323</sup> la veleidad equivale a querer sin poder, o lo que es igual, a desear poder, cosa que no es atribuible a Dios.<sup>324</sup> Suponer una voluntad que no se dirige “al último esfuerzo” o que es impotente para cumplirlo no es propio de la voluntad divina.

*No es una semi-voluntad o voluntad incompleta.*- Dios no puede querer a medias o parcialmente algo, ni siquiera antecedentemente. Imputarle una voluntad declinada o incompleta, significaría medirlo con la vara del hombre que quiere algo recortándole una parte, o bien el fin que le resulte menos gravoso en el saldo de sus esfuerzos.

*No le falta nada intrínsecamente.*- De los rasgos presentados se sigue que la voluntad antecedente es una voluntad con igual derecho que la voluntad consecuente, es

---

<sup>321</sup> Esta es la tesis de Rateau: el modelo del conflicto habría sido abandonado a partir de 1707. Rateau (2008), 539.

<sup>322</sup> *Causa Dei*, § 25 en GP VI, 442.

<sup>323</sup> A diferencia de estos dos textos, en *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (verano de 1703-enero de 1704), Leibniz se había referido a la “veleidad” como el término que designa el grado más bajo del deseo y expresaría el estado en que se encuentra el alma respecto de una cosa relativamente indiferente, cuya ausencia no despertaría más que débiles anhelos. Nuevos Ensayos, Libro II, Cap. XX, § 6.

<sup>324</sup> Así se expresa Leibniz en *Causa Dei*, § 25 (GP VI, 442), al referirse a la veleidad: “*ubi quis vellet, si posset, velletque posse.*” / “está allí donde alguien querría, si pudiera, y quisiera poder.” En *Teodicea*, III Parte, § 404, leemos: “En cuanto a las *veleidades*, no son sino una especie muy imperfecta de voluntades condicionales. Yo querría, si pudiera; *liberet, si liceret*: y en el caso de una veleidad no queremos propiamente querer, sino poder. Es lo que hace que no haya en absoluto veleidades en Dios, y que no deba confundírselas con las voluntades antecedentes.”

decir, que no carece de nada intrínsecamente para ser llamada así. Aunque sus efectos no siempre sean plenos, nada interno le falta para la acción.<sup>325</sup>

*Es eficaz per se.*- Leibniz afirma que las voluntades antecedentes no son completamente inútiles, “sino que tienen su eficacia, aunque el efecto que ellas logran no siempre sea pleno, sino restringido por medio del concurso de otras voluntades antecedentes.<sup>326</sup>” La voluntad antecedente es en sí misma *fuerza de efecto* y un esfuerzo en el sentido más cabal del término. Si bien el concurso de otras voluntades antecedentes puede limitar el efecto completo de algunas de ellas, Leibniz no duda en apelar a la analogía con el movimiento para indicar que las fuerzas conservan su eficacia.

Entonces podemos afirmar que cuando las inclinaciones se asocian con otras voluntades antecedentes no se ven alteradas internamente en su condición de esfuerzos reales ni en la potencia que acompaña al querer. La voluntad antecedente no es suspendida, destruida ni suprimida al ligarse con otras inclinaciones. Así pues, la definición negativa de la voluntad eficaz (por ausencia de impedimentos) no modifica en nada la definición positiva de la voluntad antecedente: aunque la asociación con otras inclinaciones impidieran la consecución del “último esfuerzo,” sigue siendo intrínsecamente eficaz, ya que no hay impedimentos internos a su querer. En otras palabras, no hay que medir el esfuerzo con la vara del efecto alcanzado de hecho.

Rateau presenta la objeción que se le podría hacer a Leibniz: “se dirá que lo que tiene lugar consecuentemente es lo que sólo vale en definitiva.<sup>327</sup>” La respuesta no se hace esperar:

“Las voluntades precedentes no son jamás vanas, puesto que, al nivel del concurso, cada una actúa según su potencia particular. Y a nivel del decreto que cada una contribuye a producir, incluso la voluntad de salvar a todos los hombres no queda sin éxito, pues ¡algunos son efectivamente salvados!<sup>328</sup>”

---

<sup>325</sup> *Causa Dei*, § 27 en GP VI, 443.

<sup>326</sup> *Causa Dei*, § 27 en GP VI, 443: “... *sed efficaciam suam habere, qui etsi effectus earum obtinetur, non semper sit plenus, sed per concursum aliarum Voluntatum antecedentium restrictus.*”

<sup>327</sup> Rateau (2008), 543.

<sup>328</sup> Rateau (2008), 544.



## a.2. La voluntad consecuente.

Como hemos visto, la voluntad consecuente surge del concurso de todas las voluntades antecedentes.<sup>329</sup> Se la puede identificar a secas como un *Decreto*, ya que expresa la producción del máximo efecto que la sabiduría y el poder de Dios pueden producir.<sup>330</sup> Leibniz nos dice que en ella opera el axioma según el cual quien puede y quiere hace lo que quiere. En esta instancia se supone que nada interno o externo falta para la acción.<sup>331</sup> Internamente, la voluntad consecuente es el *conatus* resultante de todas las inclinaciones que entran en su composición y es completamente eficaz por alcanzar el pleno efecto. Externamente, nada puede obstaculizar su eficacia, puesto que no hay impedimentos externos a la acción creadora de Dios. Así pues, en la voluntad consecuente el efecto es tan real como el esfuerzo.

Al considerar el objeto de la voluntad consecuente (lo mejor), que incluye tanto bienes como males, Leibniz introdujo una distinción. En *Causa Dei*, nos dice que la voluntad es productiva respecto de sus propios actos y permisiva respecto de los ajenos.<sup>332</sup> Sin entrar en la cuestión del concurso divino en las acciones humanas, diremos que la voluntad de Dios produce todas las perfecciones que tienen lugar en este mundo, pero sólo permite el mal (físico y moral) que es imputable a las criaturas. En síntesis, Dios produce el bien y permite el mal. La *voluntad productiva* no acarrea mayores dificultades, ya que tiene por objeto una serie de bienes reales. No obstante, la *voluntad permisiva* exige una caracterización capaz de precisar el tipo de relación que hay entre Dios y la existencia de los males.

---

<sup>329</sup> Teod., I Parte, §§ 22, 80, 84; II Parte, § 222. *Causa Dei*, § 26 en GP VI, 442

<sup>330</sup> *Causa Dei*, § 26 en GP VI, 442, 443: “*Voluntas consequens oritur ex omnium Voluntatum antecedentium concursu, ut scilicet, quando omnium effectus simul stare non possunt, obtineatur inde quantus maximus effectus per sapientiam et potentiam obtineri potest. Haec voluntas etiam Decretum appellari solet.*”/ “La voluntad consecuente nace del concurso de todas las voluntades antecedentes, de modo que, cuando los efectos de todas ellas no pueden realizarse al mismo tiempo, se obtenga de allí el máximo efecto que puede ser producido por la sabiduría y la potencia. Esta voluntad suele ser llamada también decreto.”

<sup>331</sup> *Causa Dei*, § 27 en GP VI, 443: “*Nempe in sola voluntate decretoria locum habet Axioma: qui potest et vult ille facit; quippe cum eo ipso scientiam requisitam ad agendum sub potentia comprehendendo, iam nihil intus extraque actioni desse ponatur.*”/ “Ciertamente en la sola voluntad decretoria tiene lugar el axioma: quien puede y quiere hace aquello que quiere; puesto que con eso mismo, comprendiendo bajo su poder la ciencia requerida para actuar, se considera que no falta ya nada interno ni externo a la acción.”

<sup>332</sup> *Causa Dei*, § 28 en GP VI, 443: “*Posterior voluntatis divisio est in productivam circa propios actus et permissivam circa alienos.*”/ “La división de la voluntad que viene en segundo lugar es la siguiente: *voluntad productiva* acerca de los propios actos y *voluntad permisiva* respecto de los ajenos.”

### a.2.1. *La voluntad permisiva.*

Desde la *Confessio Philosophi*, Leibniz ha sostenido que Dios no puede querer directamente el mal. Por ende, la relación entre la voluntad permisiva y el pecado demandarán algún tipo de distanciamiento teórico, por medio del cual el mal no sólo resulte divorciado de la voluntad divina, sino que pueda ser considerado un efecto cuya relación con ella sea de rechazo, es decir, francamente “no querido.” De acuerdo con esto, es posible reconocer tres rasgos de la voluntad permisiva.<sup>333</sup>

(1) *Es una voluntad productiva trabada.*- Sabemos que la voluntad de Dios es permisiva respecto de los actos ajenos. Leibniz la presentó entonces como el no impedimento del pecado de otro que se sigue del impedimento de nuestro propio pecado.<sup>334</sup> Podemos decir que está marcada por la doble negación del imperativo moral<sup>335</sup> y una restricción negativa (*no puede impedirlo, sin pena de faltarse a sí mismo*). Es decir, se trata de una omisión que no puede ser juzgada ilícita, porque, echando mano de la restricción, sabemos que actuar en lugar de abstenerse habría significado una verdadera falta. Leibniz recurrió con frecuencia al deber superior del militar<sup>336</sup> para ilustrarlo. En *Causa Dei*, afirma:

“Por ejemplo, el militar apostado en la guardia, sobre todo en tiempo de peligro, no debe alejarse de allí, para evitar que se traben en combate dos amigos que se disponen al duelo entre sí.”<sup>337</sup>

El ejemplo muestra un conflicto entre deberes que se resuelve por la prevalencia de un deber superior: garantizar la seguridad del regimiento entero es la obligación moral del militar y, por consiguiente, un deber superior al de impedir el daño particular entre dos amigos. En este caso, la jerarquía de deberes indica la acción que estará en conformidad con el imperativo moral. Pero Leibniz agrega algo más que denuncia los

---

<sup>333</sup> Rateau (2008), 547

<sup>334</sup> En Teod., I Parte, § 27, Leibniz escribió: “Es indubitable, en efecto, que es necesario abstenerse de evitar el pecado de otro cuando nosotros no lo podemos hacer sin pecar nosotros mismos.”

<sup>335</sup> La doble negación propia del imperativo moral (incondicionado) es “no poder no cumplir la ley,” cuya traducción en términos del pecado de otro sería “no poder impedir el pecado ajeno.” En ambos casos, el único condicionamiento posible es de carácter moral (en ausencia de condicionamientos heterónomos) y es formulado en términos de la restricción que se sigue por añadidura: “sin ponerse en falta consigo mismo.”

<sup>336</sup> Teod., I Parte, § 24.

<sup>337</sup> *Causa Dei*, § 66 en GP VI, 448, 449: “*Exempli gratia miles in statione locatus, tempore praesertim periculoso, ab eo decedere non debet, ut duos amicos inter se duellum parantes a pugnando avertat.*”

límites de la comparación. Que Dios deba hacer algo no se entiende a la manera humana, sino en el sentido de que actuar de otro modo “suprimiría sus perfecciones.”<sup>338</sup> Se puede apreciar que la comparación tiene eficacia explicativa sobre todo en la primera parte. Tanto garantizar la seguridad de todo el regimiento como asegurar el óptimo cósmico tienen la forma de una obligación moral, ambas cosas no pueden dejar de cumplirse, sin pena de faltarse a sí mismo. Sin embargo, mientras evitar la discordia entre su tropa es un deber para el oficial, no parece que evitar los pecados de los hombres sea un deber en el mismo sentido para Dios.<sup>339</sup> En su caso, no se trata de un conflicto entre un deber más importante y otro menor, sino de un único deber (crear lo mejor), de modo tal que impedir los pecados no sería una falta “más grave” que permitirlos, sino que sería una “falta a secas,” lo que, como Leibniz alertó, cercenaría sus perfecciones.

La forma en que no hay delito en la omisión divina es diferente de la manera en que no hay pecado en la omisión humana.<sup>340</sup> Dios no elige entre evitar un mal mayor (poner en riesgo la seguridad de todos) y uno menor (dejar que un par de hombres se ponga en riesgo), sino que elige siempre el bien real. Y esta ecuación no es equivalente a dirimirse entre deberes superiores (no arriesgar el óptimo cósmico) y deberes inferiores (no poner en riesgo la salvación de cierta porción de criaturas). Elegir lo mejor es siempre una obligación moral y cualquier otra cosa una falta que destruiría la perfección divina. Por eso, la interdicción divina (privación de ciertos bienes a los hombres) es suprema y la voluntad permisiva de Dios no es cómplice de los pecados humanos.

---

<sup>338</sup> *Ibidem* en GP VI, 449: “*Deberi autem aliquid apud Deum intelligimus non humano more sed Theoprepos, quando aliter suis perfectionibus derogaret.*” / “En cambio, que algo sea debido en las obras de Dios, no lo entendemos al modo humano, sino *Theoprepós* (como conviene a Dios), puesto que [actuar] de otro modo suprimiría sus perfecciones.”

<sup>339</sup> Si bien Leibniz habla de una “regla general” que es “común” a Dios y a los hombres, según la cual no tenemos el *derecho* de permitir el pecado (o dicho negativamente, tenemos el *deber* de evitarlo), a menos que para impedirlo nos pongamos en falta con nosotros mismos o con los demás. Es decir, *permitirlo* sólo cuando *debemos* hacerlo. [*Causa Dei*, § 38 en GP VI, 444] Entonces la permisión pasa a coincidir con la obligación o la necesidad moral: en el caso del oficial, resolviendo la situación por prevalencia de deberes, dada su imposibilidad de atender a ambas cuestiones a la vez, en el caso de Dios, siguiendo el deber supremo de crear lo mejor.

<sup>340</sup> Rateau, por su parte, también ha postulado las debilidades de la imagen del militar. La permisión del oficial se sigue en realidad de una impotencia: “testimonia la incapacidad de tratar todos los asuntos al mismo tiempo y la necesidad de consagrarse a las dificultades más urgentes; lo que no sabría evidentemente tener lugar en Dios.” Rateau (2008), 522.

(2) *Tiene una relación indirecta con el pecado.*- A diferencia de la voluntad productiva, que quiere directamente el objeto identificado con el bien, la voluntad permisiva no puede tener por objeto el mal, sino, como destaca Rateau, su permisión.<sup>341</sup> La voluntad divina lleva adelante un doble rechazo del mal: (1) Dios no lo quiere ni por supuesto lo comete, y (2) tampoco quiere que sea cometido por otros. Resulta así que la voluntad permisiva está diferida del mal, en el sentido de que el concepto de *permisión* funciona como el intermediario requerido entre la voluntad de Dios y el pecado: su objeto es el mal y ella misma es objeto de la voluntad permisiva.

Además, podemos suponer que la voluntad permisiva está de algún modo subordinada a la voluntad productiva que quiere la libre agencia humana. La libertad del hombre es un bien inobjetable y, como tal, querido por Dios. Sin criaturas libres, se desmoronarían los premios y castigos de la justicia vindicativa. Por lo tanto, impedir los males que brotan del arbitrio de los hombres no puede ser una obligación moral para Dios, no sólo porque evitarlos sería una falta, sino porque además ha querido crearlos libres para que escojan sus propios deberes o les falten. Así pues, la voluntad permisiva de Dios parece tener un estatuto dependiente de la voluntad productiva que quiere criaturas racionales y libres.<sup>342</sup> Aún sabiendo que el pacto entre la razón y la libertad para hacer el mal puede arrastrar consecuencias monstruosas,<sup>343</sup> Leibniz prefiere abogar por un Dios cuya voluntad produce hombres libres.

(3) *La permisión es moralmente necesaria.*- Esto significa, como vimos, que la permisión toma la forma de una obligación moral que se sigue de no faltarse a sí mismo cuando Dios realiza el óptimo cósmico. El pecado es una condición sin la cual

---

<sup>341</sup> Rateau (2008), 547.

<sup>342</sup> En este sentido, Leibniz cita la opinión de Jacquilot cercana a la suya: “`supuesto, por imposible que fuera, que Dios *no ha podido evitar el mal uso del libre arbitrio sin anonadarlo*, se convendrá que, habiéndolo determinado su sabiduría y su gloria a formar criaturas libres, esta poderosa razón debía triunfar sobre las malas consecuencias que podría tener esta libertad.´ Yo he encarado la tarea de desarrollarlo todavía más por la razón de lo mejor y por la necesidad moral que hay en Dios de hacer esa elección, pese a que el pecado de algunas criaturas le esté añadido.” Teod, II Parte, § 160.

<sup>343</sup> Consciente de este aspecto, Leibniz nos dice: “Pues una voluntad mala es en su departamento lo que el principio malo de los maniqueos sería en el universo; y la razón, que es una imagen de la divinidad, proveería a las almas malvadas de grandes medios para causar mucho mal (...) Pero Dios estando movido a producir el mayor bien que sea posible, y teniendo toda la ciencia y toda la potencia necesarias para ello, es imposible que haya en Él falta, culpa ni pecado; y en cuanto permite el pecado, es sabio y es bueno. ” Teod., I Parte, § 26.

no (*sine qua non*)<sup>344</sup> arribaría lo mejor. En *Teodicea* es claro que el mal moral no ha podido ser evitado en la elección de lo mejor; es decir, que “las razones morales se apoyan en razones metafísicas<sup>345</sup>” relativas al mejor mundo. En cambio, en *Causa Dei*, si bien el mal de culpa se inscribe también dentro del determinismo de nuestro mundo, no prima tanto la justificación a partir de razones metafísicas de orden general como la justificación que mira al plan teológico de la Redención. Los males deben tener lugar, porque alguien ha de redimir a los hombres de sus pecados.

La naturaleza divina de Jesucristo, pasando misteriosamente de la ubicuidad al espacio, de la eternidad al tiempo, de la sustancia separada a la materia corruptible, de la felicidad al vejamen, no puede ser obviada entre las razones fundamentales que dan sentido a la permisión de los males. Pese a que las interpretaciones cabalgan habitualmente sobre el argumento de la optimalidad general, sin duda aludido con frecuencia por Leibniz, no debemos olvidar que el plan de la redención tiene un lugar destacado por excelencia. Sin poder precisar de qué modo las razones metafísicas de orden general se supeditarían al plan del Verbo encarnado, sabemos, que aún juzgado como una razón dentro del conjunto de las razones para el mejor mundo, Leibniz vio en el cordero de Dios la razón más definitiva. A saber:

“Empero, la razón máxima para elegir como óptima una serie de cosas (sin duda, de esta misma [que existe]) ha sido Cristo (*Theánthropos*, el Dios que se hizo hombre), (...) por quien toda criatura será liberada de la esclavitud de la corrupción y conducida hacia la libertad de la gloria de los hijos de Dios.<sup>346</sup>”

La voluntad permisiva adquiere, entonces, un sentido teológico ligado a la redención de las almas. Pese al mecanicismo que se constata en el recurso a las voluntades antecedentes y a la voluntad decretoria, Leibniz depositó en ésta última dos razones teológicas muy arraigadas en la tradición cristiana. Por un lado, la voluntad productiva que quiere crear hombres libres y capaces de responder de sí por sus actos.

---

<sup>344</sup> “Dios no quiere sino permitir el mal a título de *sine qua non* o de necesidad hipotética que le liga con lo mejor.” Teod., I Parte, § 25.

<sup>345</sup> Rateau (2008), 548.

<sup>346</sup> *Causa Dei*, § 49 en GP VI, 446: “*Optimae autem seriei rerum (nempe huius ipsius) eligendae máxima ratio fuit Christus Theánthropos (...), per quem omnis creatura liberabitur a servitute corruptionis, in libertatem gloriae filiorum Dei.*” La cita final corresponde a Romanos VIII, 21. La triple sucesión de genitivos al final del versículo heredada del griego (y el estilo juzgado grandilocuente por los intérpretes) ha dado lugar a traducciones que lo eliden, a saber: “para participar de la libertad y gloria de los hijos de Dios;” “para entrar en la libertad gloriosa de los hijos de Dios.” Aquí hemos conservado el sentido más literal que Leibniz recoge en la expresión latina.

Por otro lado, la voluntad permisiva que admite la permisión de los pecados, de modo que quienes han elegido apartarse de la ley puedan ser redimidos en el sacrificio insondable del cordero de Dios. Paradójicamente, Leibniz preñó al “mecanismo de las fuerzas volitivas” del mensaje esperanzador de las Sagradas Escrituras.<sup>347</sup>

Ahora bien, esta descripción del mecanismo metafísico de la voluntad de Dios representa el acmé de su autonomización respecto del entendimiento. En este modelo, la voluntad no demanda la tarea directiva del entendimiento, sino que todos los requisitos están dados para que ella se resuelva por sí sola. Lo mejor parece estar determinado a partir del juego de fuerzas que opera en el seno del mecanismo volitivo de Dios, y el principio de razón suficiente ser intrínseco a las inclinaciones que, por plenificación o no de sus efectos, compondrán la voluntad final. La analogía con la mecánica nos sitúa en posición de afirmar que la voluntad divina es algo más que el paso conclusivo de una actividad que ha tenido lugar por fuera de ella misma: es un *mecanismo resolutivo por sí mismo*, donde lo mejor es la resultante de una sumatoria de inclinaciones que comandan la acción.

#### **b. Convivencia de dos modelos: el modelo voluntarista y el modelo intelectualista. Puentes.**

Una vez que Leibniz ha asimilado el modelo de la mecánica, es posible reconocer dos modelos explicativos del rol de la voluntad divina en la Creación. Por un lado, persiste el *modelo intelectualista*, en continuidad con el intelectualismo más temprano, según el cual el mejor mundo “ya está fabricado” e incluso determinado al dedillo en el entendimiento divino.<sup>348</sup> Entonces, sopesados todos los MP, la inteligencia manda y la voluntad acata mediante la acción. De este modo, nuestro mundo dejará de ser meramente posible gracias a la “voluntad eficaz,” es decir, “eficaz” por “reaccionar” ante el entendimiento (*voluntariedad extrínseca*). Por otro lado, a este modelo se adiciona el *modelo voluntarista* del “mecanismo de las fuerzas volitivas,” el cual sitúa a

---

<sup>347</sup> Leibniz creyó en la nueva alianza: la esperanza es la fe en el futuro, la fe es la esperanza en el pasado.

<sup>348</sup> Tal como se desprende de Teod., I Parte, § 52: “Y puesto que el decreto de Dios consiste únicamente en la resolución que Él toma, tras haber comparado todos los mundos posibles, de elegir aquel que es el mejor y de admitir a la existencia por la palabra todopoderosa del Fiat, todo lo que este mundo contiene; es evidente que ese decreto no cambia nada en la constitución de las cosas, y que las deja tales como eran en el estado de pura posibilidad, es decir, que no cambia nada ni en su esencia o naturaleza, ni tampoco en sus accidentes, representados ya perfectamente en la idea de este mundo posible.” Ver también Teod., III Parte, § 335.

la voluntad en un lugar más privilegiado y demuestra una complejidad *per se* que no es reductible a la mera superintendencia de la razón. Como hemos visto, la voluntad decretoria es plenamente eficaz, a causa de la eficacia parcial de todas las inclinaciones participantes. La voluntad divina no parece llevar adelante solamente una “eficacia reactiva” al comando de una facultad exterior, sino que demuestra una “eficacia activa” que ha resultado de la composición de todos los *conatus* que intervienen en su interior (*voluntariedad intrínseca*). Según esto, cabe preguntarse si ambos modelos podrían ser compatibilizados. Veamos, pues, los puentes tendidos a ese propósito.

*El intelectualismo moderado.*- Es la respuesta ofrecida por Rateau para reconciliar ambas explicaciones. En su opinión, los dos modelos describirían el mismo *conatus* y el mismo acto de Dios, sólo que desde dos perspectivas diferentes. Desde el punto de vista del entendimiento, por representación de los posibles y su pretensión a la existencia; desde el punto de vista de la voluntad, por composición de los motivos y las inclinaciones. No obstante, señala la dificultad que sobreviene en cuanto a poder establecer una correspondencia punto a punto entre lo que tiene lugar en el entendimiento y lo que sucede en la voluntad.<sup>349</sup>

*La interpretación literal y la interpretación figurativa.*- Laerke, por su parte, considera al modelo intelectualista como una *interpretación literal* del *conatus* a la existencia. Los puros posibles vienen dotados de una fuerza propia y, en su condición de esencias eternas e increadas, desarrollan una “lucha ideal.” No importa tanto si el entendimiento es más bien un campo de batalla o el juez que dirime la controversia en términos de lo mejor, como el rol secundario que demostraría la voluntad, cuando no su pasividad, con relación al proceso que tiene lugar en el intelecto.

Al modelo voluntarista, en cambio, lo asocia con una *interpretación figurativa* de la pretensión a la existencia, donde el *conatus* no pertenecería en sentido estricto a los puros posibles, sino que sería una metáfora del grado de atracción que los posibles ejercen sobre la voluntad.<sup>350</sup> La interpretación figurativa concede a la voluntad un rol preponderantemente activo, el cual exhibe el grado de inclinación de sus tendencias o la “intensidad” de sus preferencias por el objeto.

---

<sup>349</sup> Rateau (2008), 553.

<sup>350</sup> Laerke (2008), 805.

Las dos interpretaciones, aun cuando pudieran ser leídas en clave del intelectualismo moderado, arrastran la dificultad antes señalada. El *conatus* a la existencia de cada MP no es una función biyectiva de los *conatus* que componen la voluntad final de Dios. De hecho, el grado de atracción que ejerce cada posible no entra en la resultante obtenida por la suma vectorial de las fuerzas volitivas.

*La regla ideal y la ley moral.*- Le Chevallier dio una respuesta enmarcada en el intelectualismo moderado. En su opinión, el entendimiento divino produce una *regla ideal* que establece la superioridad de uno de los posibles sobre los demás (modelo intelectualista). Por su parte, la voluntad traduciría esa regla ideal en una *ley moral* que le permite determinarse por su cuenta (modelo de corte voluntarista). Esta ley representaría la voluntariedad intrínseca de la voluntad de Dios, por cuanto no le viene de afuera.<sup>351</sup> El intelectualismo moderado tendría lugar de la siguiente manera:

“Es necesario advertir primero que una distinción se impone entre la necesidad puramente *ideal* o *lógica* del juicio, por la cual el espíritu reconoce y afirma que cierto bien es superior a otro y que es por consiguiente conforme a la razón elegirlo, y la necesidad *moral* o de conveniencia, como Leibniz la denomina, que requiere la voluntad y hace que sea una ley lo que no sería sino una regla ideal.”<sup>352</sup>

En síntesis, la adición del mecanismo de las inclinaciones demuestra la convivencia tardía de diferentes modelos explicativos de la voluntad divina. Al mismo tiempo, revela el punto máximo del proceso de emancipación de la voluntad con respecto al entendimiento. Cualquiera sea el modelo que se prefiera enfatizar, no podemos dudar de que Dios elige siempre lo mejor (por comando de la razón o por voluntariedad intrínseca). No obstante, el modelo extraído de la mecánica cuenta con las ventajas que brotan de una focalización al interior de los componentes de la voluntad: la voluntad permisiva nos testimonia que Dios no quiere todo lo que entra en nuestro mundo de la misma manera, pues si así fuera la distinción entre voluntades antecedentes y voluntad consecuente carecería de sentido. Por lo tanto, la voluntad permisiva tiene la

---

<sup>351</sup> En este sentido, Le Chevallier escribió: “Así como una voluntad libre o autónoma no es un poder independiente de toda determinación, sino una potencia que se determina por sí misma, la ley que se impone a esta voluntad no debe ser buscada fuera de ella, sino en ella misma.” Le Chevallier (1933), 127.

<sup>352</sup> Le Chevallier (1933), 132.



virtud explicativa de dar sentido a las escalas en el mal que no han podido evitarse en el camino que va de los bienes a lo mejor.

### c. La necesidad moral de la voluntad. Caracterización.

Leibniz llamó al determinismo que opera en la voluntad de Dios “necesidad moral.”<sup>353</sup> Dios no está necesitado en su elección, excepto moralmente. Es posible reconocer tres propiedades que definen a esta clase de necesidad. En primer lugar, la necesidad moral representa una *obligación*. En segundo lugar, la necesidad moral reclama el ejercicio de una *consciencia reflexiva* que conceda a la obligación la fuerza de la perentoriedad. En tercer lugar, contrariamente a lo que podría suponerse, la necesidad moral no afecta la espontaneidad,<sup>354</sup> por el contrario, exige que el principio esté en el agente sin intervención de motivos heterónomos.

(1) *La necesidad moral como sinónimo de una obligación.*- Leibniz identificó la “necesidad moral” con una obligación y la “potencia moral” con un derecho. En el ámbito jurídico, derecho y obligación son términos conexos.<sup>355</sup> La obligación supone una atadura y el derecho faculta para actuar allí donde no hay ataduras legales. En el ámbito de la voluntad divina, en cambio, no hay conexidad entre la necesidad moral y la potencia moral. La *necesidad moral* impide hacer algo contrario a la ley. Es decir, la voluntad de Dios está imposibilitada moralmente para elegir lo menos perfecto, por cuanto su voluntad sigue siempre la ley de lo mejor. La *potencia moral* es el derecho que tiene de Dios de crear o no, pero una vez dispuesto a actuar, esta potencia se limita a hacer efectiva su voluntad. Dios no está obligado a actualizar ninguno de los posibles, pero como portador de ese derecho, se fabrica la obligación de hacerlo lo mejor posible.

(2) *La necesidad moral reclama una consciencia reflexiva.*- Sin una consciencia reflexiva, no podría hablarse propiamente de necesidad moral. La consciencia reflexiva no sólo permite reflexionar sobre las alternativas para actuar, sino que además examina la ley que guía la acción. Dios es absolutamente consciente del

---

<sup>353</sup> El término “necesidad moral” ya había sido difundido por los jesuitas durante la tardo-Escolástica. En el siglo XVII era de uso bastante extendido y estaba ligado a la fuerza de la obligatoriedad.

<sup>354</sup> Leibniz definió la espontaneidad como la ausencia de cualquier causa externa, próxima o fenoménica. Teod., I Parte, § 34, III Parte, §§ 288, 290, 291, 301.

<sup>355</sup> Perder un derecho es adquirir una obligación o bien perder una obligación es ganar un derecho para actuar.

poder que tiene para determinarse a sí mismo.<sup>356</sup> Por lo tanto, no puede fallar en su elección. Cuando su consciencia reflexiva toma por objeto la ley práctica, la acción adquiere la fuerza de la necesidad moral, es decir, no podrá sustraerse a la obligación de elegir lo mejor.<sup>357</sup>

(3) *La necesidad moral no quita espontaneidad.*- Leibniz tomó la definición de espontaneidad brindada por Aristóteles: una acción es espontánea cuando el principio reside en el agente. Es decir, la espontaneidad es el poder que tiene alguien para autodeterminarse. Cualquier determinación que proceda de afuera (causa exterior o fenoménica) quita espontaneidad al agente. En sentido estricto, también los motivos heterónomos (pasiones) le restan espontaneidad, ya que ésta representa el imperio de la razón sobre los actos.<sup>358</sup> De ahí que toda determinación que no brote de la obligación moral, atenta contra la espontaneidad. En otras palabras, sólo la necesidad moral garantiza la espontaneidad. Como Dios no padece,<sup>359</sup> su voluntad es absolutamente soberana con respecto a sus acciones por seguir siempre la necesidad moral.

### **c.1. Modalidades deónticas. Razones de la aplicación tardía de la necesidad moral a la voluntad divina.**

Si bien la necesidad moral fue aplicada a partir de 1707 a la voluntad de Dios,<sup>360</sup> el tratamiento de la necesidad moral como una modalidad deóntica se remonta al

---

<sup>356</sup> Este es un aspecto relevante que diferencia a Leibniz del spinozismo: Dios es una autoconciencia, razón por la cual no puede haber creación “impersonal,” a la manera de Spinoza.

<sup>357</sup> La consciencia reflexiva también opera en las criaturas racionales, de hecho, es la condición de posibilidad de una vida moral. A saber: “La intervención de la *consciencia reflexiva* es pues el factor indispensable para crear, para despertar si se quiere, y para desarrollar en nosotros la vida moral, esa buena voluntad que le es como el principio y como la sustancia. Sin esta disposición que nos inclina constantemente hacia lo mejor, hacia la perfección, como el instinto nos lleva hacia el placer, ¿seríamos lo suficientemente dueños de nosotros mismos como para preferir un bien futuro a una satisfacción presente?” Le Chevallier (1933), 93.

<sup>358</sup> Teod., III Parte, § 326.

<sup>359</sup> Gregory Brown desarrolló la tesis de que tras la asunción del egoísmo psicológico de Hobbes (nadie puede renunciar a estar movido por su propio bien, sin renunciar a su propia naturaleza), la filosofía posterior ya no podría desligar la acción de motivaciones psicológicas. A juicio de Brown, Leibniz habría reconciliado el egoísmo psicológico con la posibilidad del altruismo mediante su noción de amor desinteresado. Los motivos del miedo (al castigo) y la esperanza (de ser recompensados) explicarían la acción del hombre justo u obediente, pero no alcanzarían para explicar los motivos del hombre virtuoso. Entonces, la clave de tal motivo debe buscarse en Dios. Dado que Dios no puede estar motivado por la representación de la esperanza o del miedo, el único motivo imputable a Él es el placer. Este “sentimiento de la perfección” revela la motivación psicológica que entraña toda acción virtuosa, pero lejos de convertir al sujeto en paciente, lo autonomiza por vía del amor. Brown (1995), 422-429.

<sup>360</sup> Según Grua (1953), 235.

período temprano.<sup>361</sup> Las modalidades aléticas tienen un correlato en las modalidades deónticas, lo que ofrece las siguientes correspondencias: 1. Posible - permitido, 2. Necesario - obligatorio, 3. Contingente - no obligatorio, 4. Imposible - prohibido.<sup>362</sup> Ya hemos dicho que el lenguaje modal no fue solamente una abreviatura del pensamiento,<sup>363</sup> sino una herramienta para discutir primariamente problemas teológicos y relativos a la justicia.

Hay varios párrafos de *Teodicea* donde Leibniz afirma que la voluntad de Dios está determinada a lo mejor por una necesidad moral y no metafísica.<sup>364</sup> La pregunta que surge, pues, es por qué Leibniz, teniendo a disposición el concepto de necesidad moral desde por lo menos la década de 1670, esperó tanto tiempo para adscribir la necesidad moral a la elección divina de lo mejor. Es posible ofrecer tres razones. En primer lugar, una *razón lógica* basada en la autonomización del principio de razón suficiente respecto del principio de contradicción, derivada de las resoluciones al infinito. En segundo lugar, una *razón jurídica* que se sigue de la relación entre derecho y obligación. Por último, una *razón voluntarista* vinculada a la incorporación del “mecanismo de las fuerzas volitivas,” por cuanto sólo puede comprenderse la necesidad moral en el caso de una voluntad que interioriza el principio de razón suficiente.

(1) *Razón lógica.*- Mientras la necesidad metafísica se fundamenta en el principio de contradicción, la necesidad moral se justifica en el principio de razón suficiente. Es decir, el único determinismo con que obra la voluntad de Dios se asienta en el principio de razón: Dios crea lo mejor porque tiene razones para que nuestro mundo sea así y no de otra manera. Si su voluntad se apartase de la necesidad moral, violaría el principio de razón suficiente, pero no el principio de contradicción.

En ausencia de la necesidad moral, nada impediría a la voluntad divina inclinarse por cualquiera de los posibles. Aún más, como los posibles están equiparados

---

<sup>361</sup> Ver: *Elementa juris naturalis* (1669 - 1771 ?) en A VI 1, 465. *Modalia et elementa juris naturalis* (1680/1681 ?) en A VI 4, 2758. Lo cierto es que Leibniz propuso tempranamente en sus escritos de jurisprudencia un sistema de modalidades morales que constituía una lógica deóntica rudimentaria, en términos de lo que es posible, imposible, necesario o contingente de ser hecho por el hombre virtuoso. Esquisabel lo ha desarrollado ampliamente, ofreciendo una formalización de estos conceptos modales para el período temprano de Leibniz en: Esquisabel (2011), pp. 7-23.

<sup>362</sup> Esquisabel, (2011), 12.

<sup>363</sup> Grua (1953), 235.

<sup>364</sup> Teod., Discurso preliminar sobre la conformidad de la fe con la razón, § 2, II Parte, §§ 168, 174, 230, 234, III Parte, §§ 310, 349, 367.

en ausencia de contradicción, sólo el principio de razón puede justificar la existencia de uno más bien que otro. Leibniz consideró que no todos los MP tienen las mismas chances de existir, el plus de la existencia viene dado por el plus de razones en su favor.<sup>365</sup> El principio de contradicción no alcanza para explicar el mundo actual, porque todos los demás posibles también se definen por ausencia de contradicción, hacen falta pues “razones para esta existencia” y no otra. Por lo tanto, la ley que los “desempata” es el principio de razón que otorga fundamento a la necesidad moral de Dios.

Por su parte, el principio de razón suficiente añade a la necesidad moral una *imposibilidad moral*: son moralmente imposibles otras existencias que las que han sido creadas, por ausencia de razones suficientes. Así pues, *Dios está obligado a crear lo mejor por el principio de razón suficiente*, o le es imposible moralmente elegir menos que lo mejor.<sup>366</sup> Los dos grandes principios lógicos representan, en algún sentido, “ataduras” para Dios: su voluntad no puede elegir en contra del principio de razón, así como su entendimiento no puede pensar en contra del principio de contradicción.

El estatus de la relación entre ambos principios lógicos ha cambiado a lo largo del pensamiento de Leibniz. Antes de mediados de los 1680, el principio de razón suficiente parecía depender del principio de contradicción (o identidad, ya que Leibniz suele equiparlos): la definición analítica de la verdad supone dar razones para demostrar una identidad. Con la estrategia de la demostrabilidad de las verdades contingentes, parece haberse invertido la relación. Por consiguiente, el principio de razón se jerarquiza y el principio de contradicción pasa a depender de él: se dan razones para razones aunque jamás se concluya en identidad.<sup>367</sup> Entre las consecuencias

---

<sup>365</sup> De contingentia (1689) en A VI 4, 1651: “...*ex oppositis semper illud fieri quod plus rationis habet.*” / “De posibilidades rivales aquella para la cual hay más razón siempre sucede.”

<sup>366</sup> Dios eligiendo lo menos perfecto, sería sinónimo de un Dios pecador (que se falta a sí mismo). El mal en Dios sería equivalente a un *mal absoluto*, por cuanto Él representa la absolutización de todos sus atributos. A la par, sería un *mal indialectizable*, por ausencia de contraposición, y un *mal inexcusable*, porque Dios no está sometido a pasiones [Rateau (2008), 527]. Por consiguiente, la imposibilidad moral de un Dios pecador tiene un alcance mayor que decir que Dios no podría elegir otro orden de cosas: implica salvar la doctrina entera de la justicia de Dios (o teodicea).

<sup>367</sup> Esquisabel afirma: “precisamente se ha querido ver en esta “derivación” del principio de razón suficiente a partir del principio de inclusión un intento de fundamentar el principio de razón suficiente en la identidad o no contradicción, lo cual justificaría la preeminencia del principio de no-contradicción respecto del principio de razón suficiente (...) En cambio, cuando se trata de la cuestión epistemológica de la justificabilidad de los enunciados necesarios así como de los enunciados contingentes, Leibniz separa nítidamente el ámbito de aplicación de ambos principios, con lo cual parece adjudicarle al principio de razón suficiente una cierta autonomía (si bien no completa) respecto del principio de no-contradicción.” Esquisabel (2003), 85.

metafísicas de este cambio en el estatus de la relación cuenta que “dar razón” es indagar los fundamentos que tuvo Dios para la elección de nuestro mundo.<sup>368</sup> Las razones de Dios tienen que ser suficientes y así lo demuestra la necesidad moral.

Si bien la necesidad moral no fue una consecuencia inmediata de la mayor preponderancia que adquirió el principio de razón, es posible arriesgar que la estrategia epistemológica de las verdades contingentes derivó en una autonomización creciente del principio de razón en distintos ámbitos de la filosofía de Leibniz (Cap. 2, a.2). Entonces, cuando el principio de razón suficiente pudo ser aplicado en el seno de la voluntad divina, dio por resultado el concepto de necesidad moral, esto es, un tipo de necesidad propia de la elección del sabio que siempre tiene una razón suficiente de lo que hace.

(2) *Razón jurídica.*- El concepto de necesidad moral fue utilizado por Leibniz en el ámbito de las modalidades deónticas, las cuales sirvieron para fundamentar la ciencia del derecho.<sup>369</sup> Mientras el derecho denota el poder que permite hacer algo, la obligación designa la *necesidad* de realizar lo que es debido. A su vez, el derecho se desdobra en dos, siguiendo las modalidades aléticas: 1. *posible* de hacer, o lo que para el hombre virtuoso está permitido, y 2. *contingente* de hacer, o lo que para el hombre virtuoso no es obligatorio. Por lo tanto, el derecho tolera la indeterminación de la acción, pero la obligación no.

Estas modalidades fueron pensadas para evitar que la jurisprudencia se fundara en hechos contingentes o fallos empíricos y pudiera darse un fundamento *a priori* de la ciencia del derecho. Por eso, el derecho permaneció ligado a la libertad para actuar y la obligación a la cesación de libertad para actuar, entendiendo la libertad en un sentido negativo. Hay un derecho (o poder) allí donde no hay una obligación, del mismo modo que hay una obligación allí donde no hay un derecho (o poder) para actuar. Por tal razón, la necesidad moral significó fundamentalmente la obligación a un superior (Estado).

---

<sup>368</sup> *Ibidem.*

<sup>369</sup> Esta es la tesis de Christofer Johns: los tres preceptos del derecho (justicia conmutativa, justicia distributiva, justicia universal) se fundamentan en las modalidades deónticas, y no como ha argumentado la literatura anglosajona en motivos psicológicos, sobreestimando la influencia de Hobbes. C. Johns (2006/2007), pp. 131-155.

No obstante, como Leibniz rechazó la ruptura entre el derecho natural y el derecho positivo,<sup>370</sup> extrajo de las modalidades deónticas tres niveles del derecho. En primer lugar, el *derecho estricto* o justicia conmutativa sigue el precepto de “no dañar a nadie,” es decir, levanta la obligación de no violar las libertades de otros, violación que autoriza el derecho de guerra (*ius belli*).<sup>371</sup> En segundo lugar, la *equidad* o justicia distributiva excede el mandato de no perjudicar a otro y añade la dimensión positiva del precepto romano: “dar a cada uno lo que le corresponde.” Como explica Laerke, “la *equidad* compensa o ‘rectifica’ el particularismo del derecho estricto por la consideración de la totalidad, y funda un derecho público que se superpone al derecho privado y lo lleva sobre sí.<sup>372</sup>” Por último, la *piedad* o justicia universal debe ser entendida como la virtud que perfecciona o completa el derecho estricto y la equidad. El precepto romano que le corresponde es el de “vivir honorablemente.” En *Nova Methodus Discendae Docendaeque Jurisprudentiae*,<sup>373</sup> Leibniz señaló la relación que

---

<sup>370</sup> Leibniz heredó de su profesor, Jacobo Thomasius, el juicio de que la teoría hobbesiana reduce el derecho natural al derecho positivo, sin tomar en consideración la naturaleza sociable del hombre. En su *Teodicea* recogió las *Tablas de la filosofía práctica* de Thomasius para denunciar el principio erróneo del que partió Hobbes en su libro *De cive*. Allí leemos que Hobbes tomó “*statum legalem pro naturali* (el régimen legal en sustitución de lo natural), es decir, que el estado corrupto le servía de medida y de regla, en lugar del estado más conveniente a la naturaleza humana, que Aristóteles ya había tenido en cuenta.” (animal político) [Teod., II Parte, § 220] Según Laerke, “si Leibniz se opone muy a menudo a la teoría del derecho natural de Hobbes, es igualmente porque le parece que reduce al hombre a una bestia bruta, conforme al uso frecuente pero abusivo del adagio *homo homini lupus est* para describir los fundamentos de la teoría hobbesiana.” [Laerke (2008), 218] Como el intérprete añade, la sociedad civil no implica para Leibniz una ruptura con la naturaleza. Por el contrario, nuestro filósofo rechaza la oposición entre el estado de naturaleza y el gran artificio geométrico del Estado civil que está en la base del contrato social. [Laerke (2008), 219] Leibniz creyó que los hombres, imagen de Dios, son llevados naturalmente a la cooperación, o bien porque se conducen según la recta razón, o bien a causa de esos “instintos de la consciencia” (tal como los designó en *Nuevos Ensayos*, Libro I, Cap. 2, §9) que parecen seguirse de los caracteres de la ley natural que Dios ha grabado en nuestro espíritu. Leibniz no sólo rechazó la reducción del derecho natural al derecho positivo de la teoría hobbesiana, sino que a la naturaleza humana egoísta opuso la “piedad” como el grado sumo del *ius naturale*: la piedad supone que el deber, sinónimo de la necesidad moral, equivale en el hombre de bien a una necesidad natural. Belaval (1993), 275.

<sup>371</sup> El *derecho estricto* está fundado sobre el derecho a defenderse y constituye la base del derecho privado, ya que surge del interés privado que es la conservación de sí. Este derecho institucionaliza las relaciones entre los hombres mediante un conjunto de leyes cuya finalidad es la preservación de la paz. Laerke (2008), 223.

<sup>372</sup> Laerke (2008), 224.

<sup>373</sup> Con respecto al *Nova Methodus*, escrito por Leibniz a los 21 años, Christopher Johns destaca la importancia que tuvo en el pensamiento maduro de Leibniz, quien procedió a revisarlo en 1700, sin cambiar nada de lo esencial, lo que demuestra que “permaneció siendo muy relevante en su punto de vista y trabajos maduros.” Johns, (2006/2007), 131.

hay entre estos tres grados del derecho: “cada uno de ellos es más perfecto que el que lo precede y lo confirma, y en caso de oposición, lo deroga.”<sup>374</sup>

Estos tres niveles del derecho representan obligaciones para el hombre de bien, es decir, la necesidad moral obliga en cada uno de estos grados, si bien la piedad representa la obligación propia del hombre virtuoso.<sup>375</sup> La dificultad de aplicar este esquema a Dios reside en que Él es “sujeto de derecho supremo sobre todas las cosas, no de obligación.”<sup>376</sup> En rigor, Dios no puede ser sujeto de obligación, porque la obligación implica obediencia a una autoridad superior. ¿En qué sentido y cuándo Leibniz pudo adscribir la necesidad moral a la acción de Dios?

Sólo cuando la permisión divina pudo justificarse en la obligación de no faltarse a sí mismo: Dios tiene el derecho de permitir el pecado, cuando está obligado a hacerlo.<sup>377</sup> Es decir, que “la elección de Dios es dicha objeto de necesidad moral u obligación, pero evitando, al parecer, hablar de obligación *vis à vis* con otros espíritus.”<sup>378</sup> La permisión pudo ser concebida como el producto de una obligación cuando el derecho estricto fue pensado bajo el precepto de “no dañarse a sí mismo”<sup>379</sup> (en rigor, la única obligación que cabe a Dios en ausencia de superiores o pares), es decir, cuando la voluntad divina incorporó el principio de razón suficiente. Dios se faltaría a sí mismo, sólo si al crear violara el principio de razón. Su necesidad moral descansa en obrar según este principio, la nuestra en obrar según el principio que recoge su voluntad presuntiva (obligación a un superior).

(3) *Razón voluntarista.*- La razón de que la necesidad moral haya sido adscripta a Dios tardíamente debe buscarse también en el principio de razón que subyace al modelo voluntarista. En este modelo, el principio de razón suficiente pasó a ser intrínseco al “mecanismo de las fuerzas volitivas.” Es decir, salió del ámbito

---

<sup>374</sup> *Nova Methodus Discendae Docendaeque Jurisprudentiae* (1667), § 73 en A VI 1, 343: “*Scilicet Juris Naturae tres sunt gradus: Jus strictum, aequitas, pietas. Quorum sequens antecedente perfectior, aunque confirmat, et in casu pugnantiae ei derogat.*”

<sup>375</sup> Brown señala la limitación que Kant destacó con respecto a la piedad como una obligación moral: “Kant argumentaría que hay implícita una violación del principio de que «deber» implica «poder», en tanto que amar fuera de la inclinación, no estando sujeto a la voluntad, no puede ser mandado.” Brown (1995), 423.

<sup>376</sup> Grua (1953), 234.

<sup>377</sup> *Causa Dei*, § 38 en GP VI, 444: “*Et ut verbo dicam, peccatum permitti nunquam licet, nisi cum debet.*”/ “Y para decirlo en una palabra, nunca es lícito permitir un pecado sino cuando se debe hacerlo.”

<sup>378</sup> Grua (1953), 235.

<sup>379</sup> Teod., II Parte, § 158.

directriz del intelecto y fue adoptado en el seno de la voluntad divina, probablemente como resultado de la preponderancia tardía de este principio. En este sentido, es posible afirmar que las fuerzas volitivas expresan en términos de “efectos plenificados” las razones que la voluntad final consagró como suficientes. Por lo tanto, la *voluntad consecuente* es aquella que contó con el respaldo del principio de razón suficiente, mientras que las *voluntades antecedentes* trabadas son aquellas que no tuvieron razones suficientes para su efecto pleno.

En esta interpretación voluntarista, el principio de razón suficiente es el gran regulador del mecanismo volitivo de Dios, el “cancerbero,” por decirlo así, que limita el pasaje de todo lo bueno querido anteriormente a lo mejor querido consecuentemente. Por consiguiente, la necesidad moral es directamente dependiente del principio de razón suficiente, por cuanto la obligación implica seguir las razones de este principio. Entonces, mientras la voluntad no estuviera dotada de una voluntariedad intrínseca por obra del principio de razón, la necesidad no geométrica permanecería más bien como una “necesidad hipotética,” esto es, relativa a los estados del mundo tras el decreto de la existencia. Pero una necesidad que explica hipotéticamente el determinismo del mundo no explica propiamente el determinismo de la acción de Dios. Por lo tanto, sólo cuando el principio de razón fue adscripto a la voluntad de Dios, Leibniz pudo hablar en sentido estricto de una necesidad moral. En otras palabras, la elección de lo mejor pasaría a ser objeto de la necesidad moral, una vez que el principio de razón suficiente pudiera funcionar como la “ecuación” de la ley que nos permitiría (si fuéramos Dios) calcular la “resultante.” Por ende, cualquier desviación de esa resultante sería contraria a la necesidad moral.

En suma, hemos mostrado que el modelo voluntarista de *Teodicea* expresa el punto máximo de autonomización de la voluntad divina respecto del entendimiento. Pese a los rasgos desembozadamente mecanicistas, la asimilación de esa facultad a un mecanismo resolutivo en pleno derecho evidenció que la voluntad asume el rol más plenario en la escena de la Creación. El mejor mundo no llega a la existencia por sus propiedades intrínsecas, sino por la intervención de una voluntad capaz de autodeterminarse por obra del principio de razón suficiente. Además, hemos brindado un conjunto de razones para justificar por qué la necesidad moral fue aplicada tardíamente a la voluntad de Dios, siendo que Leibniz estuvo en disposición de esa categoría modal en el período temprano. En todas las razones subyace la centralidad que



Leibniz concedió al principio de razón suficiente en sus escritos tardíos. Ahora bien, dado que en la elección de lo mejor la voluntad de Dios no pudo sustraerse a la permisión del pecado, este estudio debe dirigirse a nuestro mundo para ofrecer las justificaciones del mal ensayadas por Leibniz. De hecho, evitar que la voluntad divina se viera salpicada por el mal fue la principal motivación de su proyecto teodiceico.

## **Tercera Parte: el mal y las estrategias de desresponsabilización de la voluntad divina.**

### **Capítulo 6: La desresponsabilización de la voluntad de Dios por vía de las causas. Historización del concurso divino.**

Esta tercera parte está destinada a abordar las diferentes estrategias (1. concausalidad del acto pecaminoso, 2. dilución cósmica del mal y 3. el mal como privación) empleadas por Leibniz para desligar a la voluntad divina de la falsa imputación de la autoría de los pecados. El conjunto de estrategias tiene por objeto abordar lo que se ha dado en llamar el “problema del mal.” Presentado de una forma muy general, el problema del mal concierne a la “consistencia<sup>380</sup>” o bien a los intentos de conciliación entre la existencia del mal en nuestro mundo y los atributos que los teístas adscriben a Dios (justicia, sabiduría y bondad). Pero de manera particular, este problema se centra en el intento de salvar a la voluntad de Dios de todo cargo incriminatorio por la existencia de los pecados.

En este capítulo abordaremos el concurso divino como una estrategia basada en la distinción de las causas de un acto (causa física y causa moral), que Leibniz hizo propia como consecuencia de la lucha contra el sofisma que afirma que Dios es el autor del pecado. Intentaremos mostrar que en la historización leibniziana del concurso divino pueden reconocerse dos momentos importantes, que son subsidiarios de las tesis ofrecidas hasta ahora. Por un lado, un *momento negativo* de crítica a la “solución escolástica” (distinción de causas), que coincide con el período en que la voluntad y el entendimiento de Dios permanecieron como dos facultades poco diferenciadas. En razón de esto, Leibniz rechazó la concausalidad en las acciones humanas por juzgar que incriminaba a la voluntad divina. Por otro lado, un *momento positivo* de asunción de la solución escolástica en el marco de una redefinición propiamente leibniziana del concurso divino (concurso inmediato). Este momento, que empezó a perfilarse a partir

---

<sup>380</sup> Sleight lo interpreta en términos fundamentalmente lógicos, abordando las relaciones de (in)compatibilidad entre las proposiciones que predicen los atributos de Dios y las que asertan aquellos estados de cosas donde se registran males. Sleight (2005), pp. 19-52.

de 1677, demandará la tesis de la ontologización de los MP para que pueda verse que la concausalidad no compromete a la voluntad divina, es decir, que la acción de Dios se ve restringida por la limitación ontológica de la criatura.

**a. El concurso divino: contra el sofisma “*Dieu, l’auteur du peché.*”**

Desde los primeros años de la década de 1670, Leibniz luchó por evitar el desmoronamiento teológico que se seguiría de aceptar las implicancias catastróficas de un Dios que fuese el autor de los pecados. Tal cosa lo arrojaría del sitio de las perfecciones<sup>381</sup> para degradarlo a una suerte de antropomorfismo, que no sólo lo situaría al nivel de un ser de voluntad corruptible (es decir, enajenándolo de sí a una “condición criatural”), sino que además horadaría el conjunto de verdades de fe sobre el que se asientan las confesiones cristianas. Incriminar a la voluntad divina es una forma de prevenir a los hombres de sus faltas, reenviando la responsabilidad a la causa primera de la creación, hecho que vulnera el principio tan encarecido al ámbito jurídico-moral de que la responsabilidad retorna siempre a la causa más próxima.

Dado que el concurso divino es necesario para explicar la conservación de las criaturas en el ser, Leibniz debió buscar la forma de que esta contribución divina no hiciera que la voluntad de Dios tomara parte en el mal. Como el acto libre de la criatura debe recibir su existencia de Dios, se vio enfrentado a la espinosa cuestión que supone, por un lado, adherir a una causa doble (Dios y el hombre) que produce una acción y, por otro lado, desvincular a una de ellas (Dios) de la responsabilidad moral en el acto producido. Leibniz rechazó desde el comienzo el concurso parcial de los escolásticos y, como veremos, a partir de 1677 irá perfilando su propia versión del concurso divino.

**b. Historización del concurso divino.**

**b.1. Primera mitad de los 1670: contra la solución escolástica del concurso divino.**

En la primera mitad de la década de 1670, hay tres textos claves en el tratamiento del concurso divino: *Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der*

---

<sup>381</sup> Por un lado, si admitimos que Dios puede evitar los pecados y no lo hace, salvamos su omnipotencia, aunque renunciando a adscribirle una bondad infinita. Por otra parte, si entendemos que Dios quiere evitar los pecados, pero no puede hacerlo, resguardamos su bondad en detrimento de su omnipotencia. Cualquiera de ambas opciones limitaría las perfecciones divinas.

*Freiheit des Menschen* (1670-1671 ?), *L'auteur du peché* (1673?) y la *Confessio Philosophi* (1672/73 ?). Las dos primeras piezas constituyen propiamente el momento negativo de la crítica de Leibniz a la “solución escolástica” del concurso divino.<sup>382</sup> La *Confessio* aparece como una obra contemporizadora donde matiza sus críticas: aún no presenta su propia versión del concurso, pero admite que la solución escolástica podría ayudar a exceptuar a la voluntad divina de la carga moral del pecado. No obstante, habrá que esperar hasta la segunda mitad de los 1670 para que en su *Conversatio cum Domino Episcopo Stenonio de Libertate* (1677) Leibniz esboce el momento positivo de su definición del concurso divino en términos de una producción integral. En este texto, la voluntad divina ha ganado algún protagonismo en función de los puros posibles y Leibniz se animará a hablar de un concurso íntegro por parte de Dios que no compromete a su voluntad. No obstante, la justificación que allí hace de los pecados por vía de la armonía universal se mostrará insuficiente para resguardar a la voluntad divina de no querer los pecados como medios.

*Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen* (1670-1671 ?).- En este borrador alemán, Leibniz reconstruye en forma de silogismo el sofisma que hace de Dios el autor del pecado. A saber:

“(A) Quien a sabiendas permite el pecado, crea todas las condiciones para pecar, y da lugar a que el agente pueda cometerlo, es decir, provoca la voluntad del propio agente y es causa de que éste quiera pecar –mientras Él, sin embargo, podría evitar el pecado, de hecho, podría abstenerse de crear las oportunidades y provocar el mal-, ha de ser considerado el autor del pecado.

(B) Dios hace tal cosa, como ha sido mostrado.

(C) En consecuencia, Él ha de ser considerado el autor del pecado.<sup>383</sup>”

---

<sup>382</sup> Como sostiene Sleigh acerca de los escritos tempranos, “en *El autor del pecado* y en *Sobre la omnipotencia y omnisciencia de Dios y la libertad del hombre*, Leibniz criticó la perspectiva escolástica sin proveer una solución alternativa al problema del autor del pecado. Hay una alternativa rudimentaria sugerida en la carta a Wedderkopf (1671). Leibniz ofreció una alternativa más completa y desarrollada en la *Confesión del filósofo*.” Sleigh (2005), 30.

<sup>383</sup> A VI 1, § 15, 543: “*Wer wißentlich die Sünde zu läßet, alle gelegenheiten dazu verschaffet, und machet daß der thäter thun kan; ja den willen des thäters selbst dazu reizet, und machet daß ers thun will: da er doch wohl die sünde hindern, ja die gelegenheiten dazu zu schaffen und den willen zu reizen, unterlaßen können, der ist ein Urheber der Sünde zu achten. Gott thut ein solches, wie erwiesen. Derowegen ist er ein Urheber der Sünde zu achten.*”

El sofisma es ilustrado con varios ejemplos.<sup>384</sup> La imagen de un Dios que, además de ser testigo de los males, ha previsto y contribuido a sus consecuencias fatales, puede ser comparada al *observador* que, mientras un niño está corriendo, abre el escotillón por donde éste cae y se quiebra el cuello, pero argumenta que “él no fue la causa de este hecho porque no hizo correr al niño.<sup>385</sup>” Se asemeja al *envenenador* que suministra una pócima a alguien, cuyos efectos insidiosos le nublan la razón y le pervierten la voluntad induciéndola al mal, pero reclama no ser considerado la causa de los males que ocasiona el agente contaminado.<sup>386</sup> O bien la analogía con quien se atribuye ser la causa del tres, pero rechaza ser la causa de su “imparidad,” o de quien, tras engendrar tres niños, se sustrajera a la responsabilidad de que no puedan caminar de a pares.<sup>387</sup>

A juicio de Leibniz, el sofisma denuncia el modo falaz en que razonan los Padres de la Iglesia cuando abogan por el concurso divino en las acciones del hombre. En opinión de esas voces autorizadas, el pecado es una “nada,” es decir, la carencia de una “perfección debida.” Por ende, Dios sólo puede ser causa de lo positivo, pero no de la imperfección que entrañan las criaturas<sup>388</sup> y de donde surge la posibilidad de que se aparten de sus deberes. Esta distinción de causas que encierra la respuesta escolástica ha sido recibida por mucha gente sensible “con los brazos abiertos.”<sup>389</sup> Sin embargo, carece de solidez y termina por hacer a Dios responsable de los pecados humanos, o bien a la voluntad del pecador “impunible.<sup>390</sup>” A decir verdad, el desdoblamiento de causas se sustrae a la obvia cuestión de que lo privativo es resultado de lo positivo y que, por lo

---

<sup>384</sup> Santo Tomás escribió críticamente sobre argumentos semejantes a los que Leibniz emplea en los parágrafos 14 y 15. A saber, si un agente conoce que puede prevenir el pecado, y sabe que el pecado ocurrirá a menos que lo evite, pero se abstiene de prevenirlo, entonces ese agente es moralmente culpable del pecado que tiene lugar. En varios textos, Santo Tomás apuntó a formular un principio correcto que conectara como es debido el fracaso en la prevención de los pecados (permisión) con la culpabilidad moral de parte del agente permisivo. Postulado el principio correcto y teniendo en cuenta los atributos de Dios, veríamos que Él nunca podría ser moralmente culpable de los pecados que permite. Ver *De veritate* Q23, a.3 ad 4, S.T. I. Q22, a.2 ad 2; la *Ilae* Q79, Resp.; y *De malo* Q3, a.1, ad 1.

<sup>385</sup> A VI 1, § 14, 543: “...er were dieses falles keine ursach nicht, weil er das kind nicht lauffen machen.”

<sup>386</sup> *Ibidem*.

<sup>387</sup> A VI 1, § 18, 544.

<sup>388</sup> *Ibidem*: “Gott sey nur der **Creaturen** und in einer wirklichkeit stehenden dinge, nicht der entstehenden Unvollkommenheiten Ursach.”/ “Dios es causa solamente de las criaturas y de las cosas realmente existentes, no de las imperfecciones resultantes.”

<sup>389</sup> *Ibidem*.

<sup>390</sup> A VI 1, § 18, 545.

tanto, no puede demandar un autor aparte. Por eso, los abogados de la justicia divina terminan por socavar la justicia que se proponían salvar.

*L'auteur du péché.*- La misma argumentación es retomada en este texto un par de años más tarde. Leibniz sostiene que a menudo se pretendió soslayar la dificultad de la autoría del pecado, “diciendo que el pecado en su esencia no es más que una pura privación sin ninguna realidad; y que Dios no es el autor de las privaciones.<sup>391</sup>” Aún más, se burla de la “famosa distinción entre lo físico y lo moral,” por cuanto “se ha abusado un poco<sup>392</sup>” al decir que Dios puede ser llamado el autor de lo real y positivo del acto pecaminoso, sin ser el autor moral del pecado. El ejemplo para ilustrarlo discurre así:

“Un pintor realiza dos cuadros, de los cuales uno es grande para servir de modelo a un tapiz y el otro no es más que una pequeña miniatura. Tomamos la miniatura y decimos que hay dos cosas a considerar en ella: en primer lugar, lo positivo y lo real, que es la figura, el fondo, los colores, los trazos; y además lo privativo, que es la desproporción con la pintura grande, o su pequeñez. Sería pues burlarse del mundo decir que el pintor es el autor de todo lo que hay de real en las dos pinturas, sin ser no obstante el autor de lo privativo, o de la desproporción que hay entre la grande y la pequeña.<sup>393</sup>”

El pintor representa a Dios; las pinturas, la doble causalidad del acto producido según la versión escolástica del concurso. Como se sigue del ejemplo, el acto pecaminoso debe ser desdoblado en dos partes: “lo moral” sería lo privativo (lo que no se ajusta a la ley); “lo físico” sería lo positivo (el contenido o “lo real” de la acción que entra en el orden eficiente). Cada parte del acto demanda pues una causa diferente. El aspecto moral tiene por causa a la voluntad del pecador; el aspecto físico es causado por Dios, quien sostiene a las criaturas en el ser. Entonces la *anomia* o “la deformidad del acto con relación a la ley” sólo pueden ser imputadas a la mala voluntad de la criatura.

Tal forma de razonar motiva en Leibniz una retahíla de reprobaciones: “una ilusión manifiesta<sup>394</sup>”, “el remanente de la filosofía visionaria del tiempo pasado<sup>395</sup>”, “una falsa escapatoria con la que ningún hombre razonable se dejaría jamás

---

<sup>391</sup> A VI 3, 150.

<sup>392</sup> *Ibidem.*

<sup>393</sup> A VI 3, 151.

<sup>394</sup> A VI 3, 151.

<sup>395</sup> *Ibidem.*

persuadir.<sup>396</sup> Como dice Rateau, en este período Leibniz rechaza la “concepción clásica del mal como no-ser.”<sup>397</sup> A su juicio, el concurso divino de los escolásticos prueba demasiado: si el veredicto es la inocencia de Dios, también se desresponsabiliza al pecador; si el fallo responsabiliza al hombre, no puede verse cómo no incriminar también a la otra causa que toma parte activa en el acto libre.<sup>398</sup> Los que adhieren a esta falsa escapatoria “no están alejados de Calvino,<sup>399</sup>” es decir, “hacen a Dios autor del pecado sin decirlo.”<sup>400</sup>

Así pues, en ausencia de una voluntad bien discriminada del entendimiento, Leibniz no puede admitir la concausalidad de Dios en las acciones de los hombres sin comprometer su voluntad con los pecados. Hace falta aún que la privación pueda ser reenviada al entendimiento divino para que la voluntad no sea responsable por las acciones que los individuos eligieron cuando solamente eran posibles.

*Confessio philosophi.*- En esta obra, Leibniz ha matizado su posición acerca de la distinción escolástica de las causas. Aquí los pecados, por su pertenencia a la serie entera, se siguen de la existencia misma de Dios. Las razones relativas a la armonía universal han obligado a Dios a permitir los pecados.<sup>401</sup> En cuanto al lugar que ocupa la voluntad en la *Confessio*, ofreceremos dos interpretaciones. En primer lugar, es posible extraer una interpretación marcadamente intelectualista, según la cual la voluntad

---

<sup>396</sup> *Ibidem.*

<sup>397</sup> Rateau (2008), 122.

<sup>398</sup> Sleight sintetizó el núcleo de la refutación de Leibniz a la solución escolástica en este período como sigue: “La solución propuesta por los escolásticos concerniente a la concurrencia física de Dios en el pecado excluye la solución escolástica concerniente a la pretendida concurrencia moral de Dios en el pecado. La idea de la crítica es la siguiente: la perspectiva escolástica de la concurrencia física de Dios en el pecado, de hecho en cada estado de cosas creado, emplea la noción de voluntad productiva de modo tal que elimina la posibilidad de una voluntad divina que sea meramente permisiva. De ahí que los esfuerzos escolásticos para mostrar que Dios no es moralmente culpable por permitir el pecado son inconsistentes con su perspectiva de la concurrencia física de Dios en el pecado.” En suma, la concurrencia física alegada por los escolásticos arrastra la causalidad moral de Dios en el acto producido. Sleight (2005), 29

<sup>399</sup> A VI 3, 151.

<sup>400</sup> *Ibidem.*

<sup>401</sup> A VI 3, 131: “*Ideae intellectu divino contentae a se ipsis nullo voluntatis divinae intercurso, neque enim Deus intelligit, quia vult, sed quia est. Peccata ergo quia propria harmonia grata non sunt, non nisi ob alienam, id est universalem, non aliter sibi constantem a voluntate divina tantum permittentur.*”/ “Las ideas contenidas en el intelecto divino (=no proceden) por sí mismas de ninguna intervención de la voluntad divina, ni Dios las intelige porque quiere, sino porque existe. Ergo, los pecados no son gratos a causa de su propia armonía, sino que son permitidos por la voluntad divina a causa de una armonía que es extraña a ellos, esto es, universal, que no podría subsistir de otro modo.”

ocuparía más bien un rol nominal y su permisión se explicaría fundamentalmente en términos del “conocimiento” de los pecados:<sup>402</sup> permitir significa ni querer ni no querer el mal, pero conocerlo.<sup>403</sup> En consecuencia, la voluntad resulta casi por completo dependiente del entendimiento. Así pues, la justificación de los pecados se inserta en una perspectiva intelectualista, a tal punto que las razones esgrimidas remiten a la armonía -que el intelecto divino piensa y conoce-, la cual implica además una *reducción intelectual* de los desarreglos existentes al orden más admirable.

En segundo lugar, cabe la posibilidad de otorgar a la voluntad un lugar un poco más meritorio, ligado a la idea de que ella está “necesitada” o compelida por el bien, es decir, la voluntad de Dios *no puede no querer el bien* identificado con la armonía universal. Entonces se perfilaría aquí alguna idea rudimentaria de una “voluntad permisiva” entendida como una cierta indiferencia entre el querer y el no querer. Más allá del conocimiento intelectual del mal y de sus consecuencias, habría entonces una voluntad que interviene con su permisión en el sentido privativo de ser “indiferente” - por cuanto ni quiere ni no quiere la acción del pecador-, debido a su inclinación natural a querer necesariamente el bien o la armonía universal.

Allende el grado de participación de la voluntad de Dios, lo cierto es que los pecados se siguen de la armonía universal. En este contexto, la solución escolástica del concurso divino sólo resulta invocada como una mención debida, pero denunciando sus limitaciones explicativas. A saber:

“Y si fuera lícito hablar al modo escolástico, la última causa física de los pecados, como la de todas las criaturas, está en Dios; la causa moral, en el que peca. Esto pretendían significar, opino, los que dijeron que la sustancia del acto, pero no la

---

<sup>402</sup> A VI 3, 127 : “*Permittere est, nec velle nec nolle, et tamen scire.*”/ “Permitir es ni querer ni no querer y, a pesar de ello, saberlo.”

<sup>403</sup> En esta interpretación, la definición de “permisión” tiene un valor cognoscitivo intencionalmente desligado del ámbito voluntario del querer de Dios. Este punto de vista compatibiliza con el fuerte intelectualismo del período temprano, el cual remite al entendimiento divino como la facultad de la que se siguen los males incluidos en esta serie. Aquí se inscribe la interpretación de Laerke, por cuanto el argumento leibniziano del mal compensado por la armonía de la serie entronca con su postulación acerca de que habría una identificación temprana entre el entendimiento de Dios y la armonía del mundo, una especie de inmanentismo juvenil, según el cual la armonía dada en el entendimiento de Dios está *en* el mundo como una suerte de intelecto activo. Laerke (2008), 799.



maldad (=de este), existe por Dios; aunque no pudieron explicar de qué modo la maldad no se siguiera del acto.<sup>404</sup>

Moderada la crítica, Leibniz pretendió zanjar la cuestión diciendo que los escolásticos habrían hablado con mayor exactitud si hubieran afirmado que Dios contribuye al pecado con todo, menos con su voluntad, ya que Él no puede pecar. Leibniz sostiene que los pecados se deben al entendimiento de Dios,<sup>405</sup> pero, a diferencia de su pensamiento maduro, la razón hay que buscarla en la armonía universal. En ausencia de la tesis de otras series posibles y de su ontologización, la justificación del pecado no puede ser remitida a individuos limitados ontológicamente que residen en el entendimiento divino.

La *Confessio* hegemoniza el recurso a la armonía universal, pero la cuasi identidad de ésta con el entendimiento de Dios no soslaya el problema de la justificación del mal en relación con la voluntad divina. Leibniz condena ir más allá de la voluntad del pecador en la autoría moral del mal,<sup>406</sup> pero no brinda una justificación de por qué la voluntad de Dios no es la causa moral del pecado. En otras palabras, las razones de orden intelectual ligadas a la armonía universal no parecen excluir *per se* a la voluntad divina del lugar de producción del pecado, al menos, como un medio en razón de la armonía.

## **b.2. 1677: La primera versión del concurso divino en Leibniz.**

*Conversatio cum Domino Episcopo Stenonio de Libertate* (1677).- Con este escrito se inaugura, por decir así, el momento positivo donde Leibniz presenta su propia versión del concurso divino. De las críticas a la solución escolástica conserva su rechazo al concurso parcial, pero añade la idea de un *concurso íntegro* por oposición a aquél.

---

<sup>404</sup> A VI 3, 121: “*Et si scholastice loqui liceret, causam Physicam ultimam peccatorum, ut creaturarum omnium, esse in Deo, moralem in peccante. Hoc volebant opinor, qui dixere substantiam actus a Deo, non tamen malitatem esse; tametsi explicare nequirent, quomodo non actum malitas consequeretur.*”

<sup>405</sup> *Ibidem*: “*Sentio igitur peccata deberi non voluntati, sed intellectui divino, vel quod idem est, ideis illis aeternis, seu naturae rerum.*”/ “Por ende, considero que los pecados no se deben a la voluntad, sino al entendimiento divino o, lo que es igual, a aquellas ideas eternas o naturalezas de las cosas.”

<sup>406</sup> A VI 3, 138: En este sentido, Leibniz escribió: “*Quae ergo haec Censorum Justitiae Divinae stultitia est, in poena defendenda ultra voluntatem compertam scelerati, id est in infinitum, ire velle?*”/ “¿Qué estulticia es, pues, esa de los censores de la justicia divina que con vistas a evitar el castigo quieren ir más allá de la voluntad conocida del criminal, esto es, al infinito?”

Para Leibniz, no sólo el acto libre “debe recibir su existencia de Dios,<sup>407</sup>” sino que hay que reconocer que “es producido plenamente por Dios.<sup>408</sup>” Negar la “predeterminación física<sup>409</sup>” significa suprimir a Dios como causa de todas las cosas.<sup>410</sup>

La producción integral es ilustrada por Leibniz con una serie aritmética que le es muy familiar: quien produce media cosa, y otra vez la mitad de esa mitad, y así sucesivamente, la produce totalmente.<sup>411</sup> Por lo tanto, en la solución escolástica hay una falla manifiesta que, a juicio de Leibniz, procedería de fraccionar el acto en dos. La fracción del acto atribuida a Dios no puede dejar sin explicar la otra fracción del acto correspondiente al hombre, y para esto último hay que apelar nuevamente al concurso divino, de modo tal que integrando tales concursos parciales en una serie infinita, pronto se ve que termina siendo Dios quien produce el acto entero.

Además el concurso de Dios no puede ser parcial, porque de serlo se atribuiría a la criatura el poder de inaugurar por sí sola estados del mundo sin la cooperación divina.

---

<sup>407</sup> *Ibidem*: “Actus liber cum sit aliqua creatura, debet suam existentiam a Deo accipere.”/ “Dado que el acto libre se encuentra en alguna criatura, debe recibir su existencia de Dios.”

<sup>408</sup> A VI 4, 1382: “...sequitur ergo tandem omnes actus in solidum a Deo produci.”/ “...ergo, se sigue finalmente que todos los actos son producidos plenamente por Dios.”

<sup>409</sup> A VI 4, 1381.

<sup>410</sup> *Ibidem*: “Si non datur praedeterminatio physica actuum liberorum, si Deus non influit in substantiam actus liberi, seu si non cooperatur omni actui libero sequitur Deum non esse omnium creaturarum causam primam. Quod est revera Deum tollere a rebus.”/ “Si no está dada la predeterminación física de los actos libres, si Dios no influye en la sustancia del acto libre, o si no coopera con todo acto libre, se sigue que Dios no es la causa primera de todas las criaturas. Lo que es realmente suprimir a Dios de las cosas.”

<sup>411</sup> A VI 4, 1382: “Ponamus enim Deum concurrere actui cuilibet, sed ita ut non solum producat a Deo, sed partim etiam ab homine, hinc sequeretur saltem istum concursum hominis non indigere cooperatione Dei, quod est contra hypothesin, nam concursus iste est etiam actus, sequitur ergo tandem omnes actus in solidum a Deo produci, uti creaturas in universum omnes. Qui bis rem dimidiam producit, integram producit; vel clarius qui rem dimidiam producit, et residuae dimidia rursus dimidiam, et residuae dimidia a dimidia rursus dimidiam, in infinitum, is producit integram.” / “Supongamos que Dios concurre a cualquier acto, pero de tal forma que no es producido solamente por Dios, sino en parte también por el hombre. De esto se sigue por lo menos que este concurso del hombre no requiere la cooperación de Dios, lo cual es contrario a nuestra hipótesis, porque este concurso es también un acto, ergo se sigue finalmente que todos los actos son producidos plenamente por Dios, como todas las criaturas en el universo. Quien produce dos veces media cosa, la produce íntegra; o más claro quien produce media cosa, y otra vez media de la mitad restante, y otra vez media a partir de la mitad de la mitad restante, y así al infinito, la produce íntegra.”

Entonces el concurso divino debe ser identificado con una “conservación” o “creación continua” (términos equivalentes),<sup>412</sup> cuya consecuencia Leibniz explica así:

“Supuesto que la conservación sea lo mismo que la creación continua, se sigue la misma conclusión. Porque, en razón de que Dios crea casi de nuevo al hombre en todo momento, por tanto también en el momento que peca, crea al hombre que peca, o produce el pecado con el hombre.”<sup>413</sup>

Pese a que Dios produzca el pecado con el hombre, nada malo puede manchar a la voluntad divina. Leibniz dice que Dios consiente los males bajo la condición del castigo, esto es, de la justicia universal que se cumple irrevocablemente. Por su parte, el mal asimilado a una disonancia aparece como la justificación de que Dios quiera “los pecados por accidente.”<sup>414</sup> En ausencia del desarrollo del concepto de una voluntad permisiva, la armonía universal viene a cubrir la explicación de que Dios sea el autor del pecado por accidente. Grua sintetiza el núcleo argumental de este escrito. A saber:

“La última razón del pecado no es pues la voluntad de Dios (...), sino la naturaleza de la perfección universal exigiendo sombras y disonancias para aumentar el deleite.”<sup>415</sup>

Pero la imagen estética tiene sus deficiencias: asimila el pecado a la *producción directa* de una disonancia o sombra, querida accidentalmente “en su imperfección misma, aunque no por ella misma.”<sup>416</sup> Entonces, pesaría sobre Dios la responsabilidad de querer el pecado como medio y la dificultad de los textos anteriores “ha retornado, sin ser anulada, pese a la limitación de la causalidad divina a la sustancia o lo positivo del pecado.”<sup>417</sup> La armonía universal no es suficiente para desresponsabilizar a Dios de querer el mal. Leibniz tendrá que profundizar el carácter privativo del mal y reenviarlo

---

<sup>412</sup> Como dice Rateau: “el concurso no se distingue de la creación y la conservación (que sólo es una creación continua) sino en tanto es considerada más particularmente la influencia de Dios en las acciones de las criaturas.” Rateau (2008), 564.

<sup>413</sup> A VI 4, 1382: “*Posito quod conservatio idem sit quod continua creatio, sequitur idem. Nam cum quolibet momento Deus hominem quasi de novo creet, ideo hoc momento quo peccat, creat hominem peccantem, seu peccatum producit cum homine.*”

<sup>414</sup> *Ibidem*: “*Dici quodammodo potest Deum esse autorem peccati per accidens, seu Deum velle peccatum per accidens, quemadmodum Musicus dissonantiam.*”/ “Puede decirse, en cierto modo, que Dios es el autor del pecado por accidente, o que Dios quiere el pecado por accidente, lo mismo que el músico la disonancia.”

<sup>415</sup> Grua (1953), 364.

<sup>416</sup> *Ibidem*.

<sup>417</sup> *Ibidem*.

al entendimiento apelando a individuos ya constituidos ontológicamente en Dios, lo que sucederá recién a mediados de los 1680.

### **b.3. Mediados de los 1680: asunción de la concausalidad escolástica en el concurso inmediato.**

Como consecuencia de la ontologización de los MP, Leibniz pudo atribuir la raíz del mal al entendimiento de Dios y apartarla de su voluntad. El argumento discurre así: las criaturas son imperfectas desde su constitución ontológica en el entendimiento divino y esta “imperfección original” encierra la raíz del mal. La distinción ontológica entre Dios y los individuos posibles está en la base de esta argumentación: Dios es una sustancia perfecta y los MP son agregados de individuos imperfectos *ab origine*.<sup>418</sup> El pecado como una “nada” sólo puede surgir allí donde hay imperfección. Por lo tanto, el concurso divino será explicado como una acción perfecta por parte de Dios, la cual es limitada por la imperfección original de la criatura. Leibniz asumirá la concausalidad escolástica como sigue: Dios y el hombre causan el acto, pero éste es perfecto en Dios e imperfecto en el hombre. En este período, *De libertate, fato, gratia Dei* (1686/87?) constituye el texto clave para la definición leibniziana del concurso divino, cuyo tratamiento puede completarse con la tesis de la pecabilidad presente en el párrafo 30 de DM.

*De libertate, fato, gratia Dei* (1686/87?).- En este escrito, la centralidad de la NIC nos permite ver que el individuo ya “está fabricado” en el entendimiento de Dios. El *principio de contradicción* no puede ser alterado por el *principio de razón suficiente*: Dios puede dar razones suficientes de toda acción incluida en nuestro mundo, pero no puede hacer que sus razones modifiquen los actos que los individuos eligieron como naturalezas posibles. En otras palabras, Dios no vulnera la libertad del hombre al crearlo. La dificultad aparece al considerar la acción como un *efecto actual* de la libertad ideal de la criatura, por cuanto Dios debe tomar parte en el acto en cuestión. El concurso divino no podrá dejar de asumir, entonces, la distinción escolástica de las

---

<sup>418</sup> Al parecer, la invención del cálculo binario (1679) habría llevado a Leibniz a asociar la simbolización (0 y 1) con el ser puramente positivo y con la nada, con la perfección y la imperfección, con lo activo y lo pasivo. Leibniz haría una mención explícita a la aritmética binaria en su *Dialogue effectif sur la liberté de l'homme et sur l'origine du mal* (1695): “Usted sabe sin embargo cómo en la aritmética los ceros junto a las unidades componen números diferentes como 10, 100, 1000, y un hombre agudo, habiendo puesto varios ceros de modo consecutivo, escribió arriba: *unum autem necessarium* (el mismo pero necesario). Aunque sin ir tan lejos, usted me reconocerá que todas las criaturas son limitadas, y que sus límites, o si usted quiere sus no *plus ultra* son algo negativo (...) Las cosas son limitadas o imperfectas por el *principio de la Negación o de la Nada* que encierran, por la carencia de una infinidad de perfecciones que no están en ellas y que no son más que una nada al considerarlas.” Grua (1948), 364.

causas. La argumentación de Leibniz sigue dos pasos: en primer lugar, la crítica al concurso mediato;<sup>419</sup> en segundo lugar, su versión del concurso inmediato ilustrado con el ejemplo de la pluma.

(1) *Contra el concurso mediato.*- El concurso mediato supone que Dios conserva a las criaturas en el ser, pero no interviene directamente en la producción de sus acciones. Por un decreto eterno, Dios les confiere un poder de operación y las deja actuar sin necesidad de auxiliarlas. Admitir que las sustancias no pueden ser producidas ni mantenidas sin el influjo de Dios, pero que sus accidentes pueden serlo, quiebra la “cadena de producción” o creación continua de las cosas. El pecado no es algo accidental que se sobreañade a la sustancia concursada, sino una acción que inaugura una realidad nueva para el agente. Por lo tanto, suponer que el pecado se sustrae al concurso divino, implicaría decir que hay realidades que dependen solamente de las criaturas. Es decir, que “Dios no actúa ahora completamente (a no ser por casualidad cuando hace milagros), luego de que ha concedido a las criaturas de una vez y para siempre las facultades para actuar.”<sup>420</sup>

En opinión de Leibniz, el concurso mediato no es reconciliable con la conservación, por cuanto convierte a las “criaturas” en “creadoras” de realidades nuevas desconociendo que ellas en verdad no pueden inaugurar estados de cosas con independencia de Dios. Así pues, este concurso horada los argumentos teológicos a favor de la existencia de Dios: si el mundo no dependiera real y continuamente de Dios, no podría demostrarse que nuestro mundo existe por Dios (a no ser que se demostrara que el mundo ha tenido un comienzo, algo que parece dudoso a la luz de nuestra razón).<sup>421</sup> Por último, el concurso mediato tampoco atenúa la dificultad moral de Dios

---

<sup>419</sup> Los partidarios tardo-escolásticos de esta posición son presentados en Teod., I Parte, § 27.

<sup>420</sup> A VI 4, 1604: “*ut dici possit Deum omnino nunc nihil agere (nisi forte cum miracula facit) postquam semel creaturis facultates agendi concessit.*”

<sup>421</sup> *Ibidem*: “*Unde etiam pleraque argumenta solidiora pro existentia Dei corruent. Nam si Mundus nunc nullam realem dependentiam a Deo habet, non potest demonstrari Mundum in Deo esse, nisi demonstretur prius Mundum incepisse, quod demonstrari posse ex lumine rationis multi etiam Christiani philosophi dubitant.*” / “De donde hasta los argumentos más sólidos a favor de la existencia de Dios se derrumbarán. Porque si el mundo no tiene ahora ninguna dependencia real de Dios, no se puede demostrar que el mundo existe por Dios, si no es demostrado primero que el mundo ha empezado, lo que muchos filósofos cristianos dudan también que pueda ser demostrado por la luz de la razón.”

cooperando al pecado, ya que Él es quien otorga las facultades, coordina las circunstancias y prevé todas las consecuencias.<sup>422</sup>

(2) *La propuesta leibniziana del concurso inmediato.*- En la versión de Leibniz, el “concurso inmediato<sup>423</sup>” supone que Dios concurre *tan directamente* a producir las criaturas como a producir sus acciones. Por lo tanto, los pecados del hombre están directamente concursados por Dios. La afirmación lo conduciría de lleno al sofisma que pretende socavar, si Leibniz no echara mano de algún recurso que dirigiera el influjo inmediato de Dios hacia la perfección que hay en el acto, apartándolo al mismo tiempo de la naturaleza privativa del pecado. En razón de esto, Leibniz se ha visto obligado a asumir la solución escolástica de la distinción de las causas.

Así pues, el concurso es interpretado como el encuentro de dos causas: la *causa formal* proviene del hombre y representa en el pecado la inadecuación a la ley (anomia); mientras que la *causa material* procede de Dios y representa el contenido positivo de la acción concursada. Por decirlo así, el hombre es autor de lo malo que hay en el mal y Dios es el autor de lo bueno que hay en el mal. Leibniz lo ilustra con el siguiente ejemplo:

“Si yo golpeará con gran fuerza una plumita, aun si mi acción fuera muy perfecta, no obstante, la acción de la plumita, nacida de mi percusión, será muy imperfecta y débil, ya que la limitación procede de la naturaleza de ella misma, la cual no es capaz de un gran ímpetu.”<sup>424</sup>

*Análisis del ejemplo.*- Es evidente que el sujeto en primera persona simboliza a Dios, mientras que la pluma representa al hombre. La *percusión* da cuenta de la *acción física* de Dios dirigida a la perfección del acto; la *acción imperfecta de la pluma* simboliza la *imperfeción de nuestras propias acciones* (pecados), y la *limitación procedente de la naturaleza misma de la pluma* alude a *nuestra imperfeción original*. Echando a andar esta equivalencia de términos, encontramos que Dios opera (o “percute”) directamente sobre las criaturas, al conferir a sus actos la “fuerza” que les demanda ingresar en el orden eficiente del mundo. Pese a la acción de Dios, nuestras

---

<sup>422</sup> A VI 4, 1605.

<sup>423</sup> A VI 4, 1606.

<sup>424</sup> A VI 4, 1605: “*Si magna vi plumulam ego percutiam etiamsi valde perfecta sit actio mea, plumulae tamen actio orta ex percussione erit valde imperfecta et debilis, quoniam ex ipsius natura, quae magni impetus capax non est, limitatio procedit.*”

acciones pueden ser moralmente imperfectas, tal como el golpe de la pluma pese a lo cumplido de la percusión, ya que el efecto de la acción perfecta de Dios puede verse restringido a causa de nuestra limitación esencial. La reasunción escolástica es explícita: Dios es la *causa física* que mueve al agente a la perfección de sus acciones, pero no es la *causa moral* del mal que se constata en ellas. La falibilidad moral de la criatura se explica en función de la imperfección original, es decir, por la carencia de un sinnúmero de perfecciones consustancial a la definición misma de criatura. Por lo tanto, el pecado procede simplemente de una carencia o *falta de receptividad* de parte de la criatura para asimilar la “percusión divina” que la mueve al bien.

*Consecuencias del ejemplo.*- Es posible reconocer tres consecuencias que se siguen de la imagen de la pluma. En primer lugar, como acabamos de ver, Leibniz ha adoptado sin reservas la concausalidad escolástica. En segundo lugar, ha destacado el tipo de causalidad ejercida por Dios: se trata de un *concurso físico* que encierra, no obstante, un triple sentido de la causalidad. En tercer lugar, Leibniz ha reenviado la fuente del mal al entendimiento divino, lo que lo llevará a relegar la justificación del pecado en términos de la armonía universal.

Con respecto al carácter físico del concurso, se advierten tres sentidos de la causalidad divina. Por un lado, impera un sentido fuerte de la *causalidad eficiente*, en la medida en que es la acción de Dios la que confiere “fuerza motriz” al acto para que ingrese en el orden de las causas eficientes. De lo contrario, habría que atribuir a la criatura el poder de generar por sí sola nuevos escenarios de acción. Por otro lado, opera un sentido de la *causalidad material*, dado que Dios solamente asiste a la “materia” o positividad del acto para extraer de allí alguna clase de bien. No todo lo que hay en el pecado es malo, es decir, el pecado no es reductible a una mera privación, por cuanto como “acto” inaugura una nueva realidad de la que Dios puede obtener una serie de bienes. Por último, sobreviene un sentido de la *causalidad final* ligado a la perfección que Dios imprime al acto para que tienda al bien. Si el efecto de la causa final queda trunco no es por obra de Dios, sino de la limitación que opone la criatura. Así pues, en el concurso físico interviene una trabazón causal que explica suficientemente por qué Dios no es responsable de los pecados. Esto es lo que da sentido a la frase:



“Por consiguiente, como Dios y el hombre coactúan, la acción perfecta está en Dios, la limitada o imperfecta en el hombre.<sup>425</sup>”

Con respecto a la raíz del mal situada en el entendimiento de Dios, el ejemplo de la pluma atestigua que, si pretendemos ir más allá de la voluntad del pecador, la causa del pecado reside en la imperfección original de las criaturas. La voluntad de Dios no puede modificar la limitación ideal de las criaturas, por ende, la fuente del mal está en el entendimiento divino, esto es, en el ámbito de lo no voluntario. De este modo, Leibniz ha salvado a la voluntad divina de cualquier imputación del mal. Este argumento pasará a ser el preferido en su justificación de los pecados y, a partir de este momento, disminuirá la frecuencia con que alude a las razones de la armonía universal (imágenes estéticas).

*Discurso de Metafísica* (1686).- Este escrito ayuda a completar el significado de la imperfección original. Leibniz dice que esta imperfección entraña pecabilidad, puesto que ninguna criatura, por su condición de tal, está imposibilitada de caer. En DM, Leibniz trabaja tres niveles que indican la dirección causal de los males: de la pecabilidad al pecado original y del pecado original a los pecados actuales.<sup>426</sup> A saber:

“Se ve bien, sin embargo, que Dios no es la causa del mal. Pues no sólo tras la pérdida de la inocencia de los hombres, el pecado original se ha apoderado del alma, sino que también había antes una limitación o imperfección original connatural a todas las criaturas, que las hace pecables o capaces de fallar (...) Y a esto es a lo que se debe reducir, en mi opinión, el sentimiento de San Agustín y de otros autores acerca de que la raíz del mal está en la nada, es decir, en la privación o limitación de las criaturas, la cual Dios remedia graciosamente por el grado de perfección que le place concederles.<sup>427</sup>”

Lo importante a destacar es que la pecabilidad no encierra culpa y, por lo tanto, el intelecto de Dios no acoge “pecados en acto.” El paso de la *potencia de pecar* al *acto*

---

<sup>425</sup> A VI 4, 1605: “...cum igitur Deo et homine coagentibus, in Deo sit action perfecta, in homine limitata seu imperfecta.”

<sup>426</sup> Para Leibniz, el pecado original fue mucho más que un acto de elección del mal, ya que ha producido también una alteración profunda de la naturaleza humana. El pecado original ha infectado a los descendientes de Adán haciendo que la imperfección original se refuerce con una tendencia a pecar inscrita en la voluntad humana. Tras la caída, nuestra limitación ha sido redoblada, por cuanto hemos adquirido una *natura secunda et infirma*. [A VI 4, 1592] Leibniz recoge la tradición cristiana de una antropología “vista desde arriba,” desde un escalón teológico que la recorta como “naturaleza caída.”

<sup>427</sup> DM, § 30.

*del pecado* exige que intervenga la voluntad del hombre. Sólo entonces la limitación se vuelve moral porque es deliberadamente querida. En otras palabras, la imperfección original es involuntaria y sólo muestra que el entendimiento de Dios es la causa ideal del mal.

A mediados de los 1680, la tesis del concurso inmediato sumada a la de la limitación ontológica de las criaturas<sup>428</sup> permite desresponsabilizar completamente a la voluntad divina de los pecados. Ambas tesis vienen a saldar la insuficiencia de la justificación del mal mediante la armonía universal. Todos nuestros actos son concursados directamente por Dios, pero su voluntad no toma parte en el mal. La ontologización de los MP permite postular individuos ya conformados ontológicamente, a cuyo perfeccionamiento moral Dios puede contribuir, pero no más allá del límite en que se lo permite la voluntad de la criatura. Este tratamiento va a perdurar hasta el período tardío, sólo que Leibniz añadirá al concurso inmediato la cualidad de “especial.”

#### **b.4. 1710: El concurso inmediato y especial en *Causa Dei*.**

En *Causa Dei* (1710), Leibniz adscribe dos propiedades al concurso divino: *inmediato* y *especial*.<sup>429</sup> Como vimos, el término “concurso inmediato” fue conceptualizado a mediados de los 1680. No obstante, la denominación de “especial” da relevancia al ámbito propiamente moral de las criaturas racionales, que en el período anterior quedaba subsumido bajo la idea del concurso inmediato. En otras palabras, el

---

<sup>428</sup> La conexión de ambas tesis aparece en varios escritos de la segunda mitad de la década de 1680. Por ejemplo:

-En *De libertate creaturae rationalis* (1686?) responde a la objeción acerca de cómo es que Dios no es la causa del pecado, si produce la totalidad de una acción pecaminosa [A VI 4, 1591], en términos de ratificar el estado de dependencia de la criatura respecto de Dios y de situar la raíz de los males en la falibilidad que es connatural a la criatura [A VI 4, 1593].

-En *Examen religionis christianae (Systema theolocium)* (1686?), Leibniz comienza hablando de la conservación de las criaturas por una suerte de producción continua [A VI 4, 2357]. Luego, menciona una vez más que la causa del mal radica en “una limitación o imperfección congénita y original, anterior a todo pecado, que hace que las criaturas sean falibles.” [A VI 4, 2358]

-En *Origo veritatum contingentium* (1689?), menciona que la causa del mal procede de la limitación original de las criaturas antes de todo pecado: “*Causa mali est a limitatione originali creaturarum ante omne peccatum.*” [A VI 4, 1664]

-En *De libertate, contingentia et serie causarum, providentia* (1689?), Leibniz insiste en que los pecados proceden de la limitación original “de las cosas” (“*ex originali rerum limitatione*”) y que, por ello, su posibilidad ya estaba contenida en la noción completa de la sustancia posible. [A VI 4, 1657].

<sup>429</sup> Hemos reservado para el último capítulo el modelo inercial con el que Leibniz explica el concurso en *Teodicea*.

*concurso immediato* se aplica a todas las sustancias, mientras que el *concurso especial* enfatiza la dimensión moral del acto concurrido.

*El concurso immediato.*- El concurso inmediato indica que Dios concurre tanto y tan directamente a producir el efecto (acción) como a producir su causa (criatura). La definición permanece casi idéntica a la de la década de 1680 y representa el contrapunto del concurso mediato. Dios no sólo preserva a la criatura en el ser, sino que la asiste en cada acto, igual que el sol que emite continuamente su rayo<sup>430</sup> (§ 9).<sup>431</sup> Mientras nuestro mundo siga su marcha, la conservación de Dios no puede verse interrumpida en ningún momento. Por consiguiente, la acción no puede ser causada unilateralmente por la criatura, por cuanto esto representa una “imposibilidad ontológica,” es decir, que la criatura supla con su actividad a Dios en la creación continua del mundo. Además, representa un menoscabo a la omnipotencia divina, porque ignora que toda cosa actual es tal por el poder de Dios (§ 4).

Por su parte, el concurso inmediato también supone que la *conservación de la causa y el concurso de sus efectos son simultáneos*. Cualquier intento de postular una anterioridad temporal, según la cual en el tiempo A Dios conserva a la criatura y en el tiempo B concurra sus acciones (o deja de hacerlo), es completamente inútil. La sustancia y la modificación de sus estados dependen enteramente de Dios: sostenerla en

---

<sup>430</sup> Es claro que la voluntad de Dios toma parte en la conservación, dado que la existencia y conservación de las cosas no se sigue directamente de la esencia divina. En *Causa Dei* § 9 (GP, 440), Leibniz se sirve de la comparación con el sol para ilustrarlo: “*Actualia dependent a Deo tum in existendo tum in agendo, nec tantum ab Intellectu eius, sed etiam a Voluntate (...) neque male docetur, conservationem divinam esse continuatam creationem, ut radius continue a sole prodit, etsi creaturae neque ex Dei essentia neque necessario promanent.*” / “Las cosas actuales, ya sea existiendo, ya sea actuando, dependen de Dios, y no sólo de su intelecto, sino también de su voluntad (...) y no es enseñar mal que la conservación divina es una creación continua, como el rayo producido continuamente por el sol, aunque las criaturas no emanen de la esencia de Dios ni de modo necesario.”

<sup>431</sup> Por su parte, Rateau señala la diferencia que hay entre la “conservación general e indeterminada,” a la que adhieren los partidarios del concurso mediato, y la “conservación particular y determinada” que Leibniz abrazó. La primera es meramente negativa y “no apunta más que a mantener la cosa en la existencia, una vez que ha sido creada, preservándola de todo daño.” Así pues, “la deja actuar por ella misma, según sus propias fuerzas.” En cambio, el sentido leibniziano de la conservación va más allá de la simple protección, a saber: “marca la perpetuidad de la dependencia de lo creado (después de su creación), tal que ninguna criatura puede subsistir más allá de un instante sin la acción productiva y reiterada del Creador.” De este modo, la operación directa y continua de Dios, “le confiere el ser, la fuerza o potencia, modifica su estado y la afecta según ciertas reglas de su sabiduría.” Rateau (2008), 567.

la existencia entraña asistir al mismo tiempo a cada uno de sus estados.<sup>432</sup> En otras palabras, si la sustancia como principio de acción no es deslindable de sus actos (Cap. 2, b), tampoco puede serlo en lo que respecta al concurso de Dios.

*El concurso especial.*- La condición de *especial* añade al concurso inmediato que la acción de Dios se dirige propiamente a las perfecciones. A saber:

“Pero el concurso es especial, no tanto porque esté dirigido a la existencia de la cosa y a sus actos, sino al modo de existir y a las cualidades, ya que entra alguna perfección en ellas que siempre fluye de Dios, padre de la luz y dador de todo bien.<sup>433</sup>”

Leibniz afirma que Dios asiste al modo de existir de la sustancia. Con más exactitud, se podría decir que vale destacar cómo asiste a su modo de ser en tanto agente moral. No es una novedad de *Causa Dei* que de Dios fluyan las perfecciones. Lo novedoso es que el *concurso especial* hace explícito, para decirlo en términos de Rateau, que “el ser no puede ser distinguido de su modo o de su manera de ser y de sus límites, que el concurso divino no sabría ser sino total.<sup>434</sup>” El modo de ser de la criatura en el mundo incluye tanto sus perfecciones como su limitación, en la medida en que ambas surgen del ser ideal comprendido en el entendimiento de Dios. Valga decir que *el modo de ser en el mundo es indisociable del ser anterior a la existencia*. Las imperfecciones son como el negativo fotográfico de las perfecciones: lo que nos falta desde siempre es un índice de lo que somos ahora. Por lo tanto, el concurso físico de Dios sólo se dirige a nuestras cualidades positivas, ya que no puede franquear los límites de nuestro modo de ser como criaturas. Dios no puede alterar físicamente lo que no ha podido cambiar idealmente.

Dado que nuestra imperfección original entraña pecabilidad, lo propio de nuestro modo de ser en el mundo es llevar adelante la condición de agentes morales. La

---

<sup>432</sup> Esta simultaneidad no niega para Leibniz la anterioridad *in signo rationis*. A saber: “La producción o acción por la que Dios produce la criatura es anterior en naturaleza a la existencia de la criatura que es producida. La criatura tomada en sí misma, con su naturaleza y sus propiedades necesarias, es anterior a sus afecciones accidentales y a sus acciones; y sin embargo *todas esas cosas se encuentran en el mismo momento*. Dios produce a la criatura conforme a la exigencia de los instantes precedentes, siguiendo las leyes de su sabiduría, y la criatura opera conforme a esta naturaleza que Él le da creándola siempre.” Teod, III Parte, § 388

<sup>433</sup> *Causa Dei*, § 12 en GP VI, 440: “*Specialis vero est concursus, quia non tantum ad existentiam rei actusque dirigitur, sed et ad existendi modum et qualitates, quatenus aliquid perfectionis illis inest, quod semper a Deo profluit, patre luminum et omnisque boni datore.*”

<sup>434</sup> Rateau (2008), 567.

modalidad de existir de una sustancia racional debe ser interpretada en clave moral, por cuanto en el despliegue de sus estados difícilmente haya acciones moralmente inocuas (con excepción de los movimientos orgánicos). El concurso especial hace ver que las perfecciones que fluyen de Dios buscan perfeccionarnos moralmente, aunque no siempre encuentren suficiente receptividad de nuestra parte.

En esta doble caracterización del concurso está el corazón de la doctrina de Leibniz sobre la concausalidad. Por un lado, la condición de “*inmediato*” nos hace ver que la criatura no sabría “auto-asistirse” en su conservación: “la criatura no concurre con Dios a su propia conservación.<sup>435</sup>” Sin embargo, sí concurre en sus acciones y operaciones internas (un pensamiento, una volición),<sup>436</sup> sin que esta distinción niegue que el instante en que es producida como causa y concursada en sus efectos sea un “instante indivisible.<sup>437</sup>” Por otro lado, la condición de “*especial*” permite interpretar esta concausalidad desde una perspectiva moral donde confluyen dos acciones libres: a) la *acción de Dios* cooperando con las perfecciones de la criatura como agente moral; b) la *acción de la criatura* asimilando o rechazando la acción perfecta de Dios. Este último aspecto revela que “la doctrina leibniziana del concurso evita reducir, al estilo del ocasionalismo, la sustancia creada a una causa ineficaz por ella misma.<sup>438</sup>” La criatura no sólo es la causa moral del pecado, dado que su voluntad así lo consiente, sino que además, debido a su oposición a la acción divina, deviene un resorte eficaz del mal, es decir, es también “su causa desde el punto de vista físico, por su imperfección y su resistencia.<sup>439</sup>” De ahí, como veremos, la postulación del modelo inercial que Leibniz explotará en su *Teodicea*.

Con esto queda claro que Dios no concurre ni contribuye moralmente al pecado, ni siquiera por permisión, ya que la voluntad permisiva del modelo mecánico tardío lo libra de toda culpa en razón del derecho estricto de no faltarse a sí mismo (§ 66). La autonomización de la voluntad y la anterioridad de la imperfección original en el

---

<sup>435</sup> Teod, III parte, § 391. En cuanto a esta tesis, Leibniz concede la justificación que ha dado Bayle: “Si las criaturas concurren con Dios (se entiende aquí un concurso activo y no un concurso de instrumento pasivo) para conservarse, actuarían antes de existir.” [Teod. III Parte, § 387] En este sentido, Rateau explica: “el concurso de la criatura no es una creación, puesto que sólo consiste en seguir, modificar o limitar lo que es recibido de Dios.” Rateau (2008), 569.

<sup>436</sup> Ver Teod, III parte, § 391.

<sup>437</sup> Teod, III Parte, § 388.

<sup>438</sup> Rateau (2008), 569.

<sup>439</sup> *Ibidem*.

entendimiento de Dios completan el ámbito tardío de la justificación del mal en el mundo. Por eso, las razones ligadas a la armonía fueron un recurso monopólico antes de la ontologización de los MP y de los modelos de la voluntad; no obstante, han demostrado ser insuficientes para desresponsabilizar verdaderamente a Dios.

En suma, la historización del concurso divino no es ajena a los cambios producidos a mediados de los 1680: el concurso inmediato pudo asimilar debidamente la concausalidad escolástica, una vez que el mal fue reenviado al entendimiento de Dios y la voluntad ganó un modelo funcional a partir del cual el pecado representa el costo de una calculabilidad interna a ella. El momento negativo de crítica a la “solución escolástica” coincide con el período en que la voluntad permaneció exiguamente discriminada del entendimiento (antes de 1677). El momento positivo que entonces empezó a perfilarse llevaría a Leibniz a proveer el concepto de un concurso inmediato que perduraría hasta *Causa Dei*. La postulación de una raíz del mal convenientemente apartada de la voluntad divina, esto es, ligada a aquella facultad de Dios exceptuada del control voluntario, sirvió para añadir a los pecados la causalidad proveniente de la limitación ontológica de las criaturas. Es decir, para entender la concausalidad del concurso en términos de una causa restringida por otra, contra lo cual la voluntad divina nada puede hacer.

## **Capítulo 7: El mal y la doble estrategia de desresponsabilización de la voluntad de Dios.**

### **El mal como disonancia en la armonía universal y el mal como privación en el entendimiento de Dios.**

En el capítulo anterior mostramos que el concurso fue un recurso que, pese a estar fundado en que toda cosa actual depende para existir y conservarse de la voluntad divina, la causalidad de Dios que concurra los pecados humanos no incrimina a su voluntad. En la misma línea, en este capítulo nos enfocaremos en las dos estrategias ofrecidas por Leibniz para justificar el mal en su intento por preservar a la voluntad divina. La *primera estrategia* se sirve de la imagen estética de la *disonancia* y busca justificar los pecados como una consecuencia debida a la armonía universal. Esta justificación se asienta en la tesis del particularismo vs. el holismo, ya que el valor de los males parciales es relativizado en función del óptimo cósmico. Intentaremos mostrar, pues, que tal estrategia monopolizó las explicaciones de Leibniz hasta la mitad de la década de 1680, cuando sería desplazada (sin ser abandonada), a causa de resultar insuficiente para desresponsabilizar a la voluntad divina de la existencia de los males.

La *segunda estrategia* retorna a la idea escolástica del mal como *privación*, pero reinterpretada conforme al idealismo de Leibniz. La causa de los pecados se remonta a la imperfección original de los individuos tal como éstos son en el entendimiento divino. Intentaremos mostrar, entonces, que el carácter privativo del mal pudo ser profundizado gracias a la ontologización de los MP y que ello sirvió para resguardar convenientemente a la voluntad divina de cualquier compromiso con el mal. De hecho, a partir de mediados de los 1680, este argumento será que el prevalecerá por sobre la primera estrategia.

#### **a. Primera estrategia: el mal como disonancia en la armonía universal (década de 1670).**

La identificación del mal con una disonancia en el marco de la armonía universal fue la imagen estética preferida por Leibniz hasta mediados de la década de 1680.<sup>440</sup> Por

---

<sup>440</sup> Con respecto al lugar que ocupó en esta época, Echavarría escribió: “podría incluso decirse que en la primera *quincena* de su producción filosófica, esta metáfora es lo más cercano a una

un lado, la disonancia acrecienta el placer que se sigue de la armonía. Por otro lado, dado que la armonía es una operación de reducción, se espera que los males sean reducidos por Dios a alguna clase de bien. Esta estrategia demostrará tener una fuerza argumentativa parcial, ya que el pecado no puede ser simplemente justificado en orden a traer un bien mayor, sin ofrecer un origen de los males apartado de la decisión divina de admitirlos a la existencia. No obstante, esta primera estrategia dejará su marca indeleble a lo largo de las décadas.

En la década de 1670, hay cuatro escritos importantes donde Leibniz abordó el problema del mal en el mundo: *Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen* (1670-71?), *Confessio philosophi* (1672/73?), *Conversatio cum domino episcopo Stenonio de libertate* (1677) y *Elementa verae pietatis, sive de amore Dei super omnia* (1677-78?). Estos textos representan, por decirlo así, el esbozo de un proyecto teodiceico temprano.

*Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen* (1670-71?).- Cabe destacar que en este escrito Leibniz no se sirvió de la armonía universal para justificar la existencia de los males, sin embargo, el texto merece ser considerado porque contiene una de las primeras caracterizaciones del problema del mal. Este problema es presentado como una de las cuestiones más desconcertantes para la razón humana, dado que a primera vista los atributos de Dios no parecen reconciliables con el mal que se constata en el mundo. Basta mirar a nuestro alrededor para advertir cuántas veces a los hombres malos les va bien y a los buenos les va mal<sup>441</sup>.<sup>442</sup> Esta observación ha provocado incluso que muchas sectas se desgajaran de la

---

definición de la naturaleza del mal, y cumple el rol de una verdadera explicación metafísica.”

[Echavarría (2011), 53]. Donde dice “quincena,” habría que interpretar los primeros quince años.

<sup>441</sup> A VI 1, § 3, 537.

<sup>442</sup> Para Yakira, de esta inquietud brotaría el “gran proyecto de la teodicea.” A su juicio, el libro de 1710 puede ser descrito como “una pequeña enciclopedia de los argumentos dados durante un muy largo período y en el marco de una tradición que remonta a los tiempos bíblicos por un lado, y a la Grecia clásica por otro, para responder a lo que no puede ser visto de otra manera que como un escándalo: «los justos son infelices, los malvados son felices», tal como canta el célebre verso talmúdico.” Al respecto, señala el comentario de Kant: “«no es para nada porque los buenos sean infelices, es porque los malos no lo son» que nosotros nos quejamos de la injusticia que domina en el mundo.” [Yakira en Rateau (2009), 149] En una ética secularizada como la kantiana, la razón de este comentario es clara: no seguimos el deber moral para ser recompensados, o en términos de Yakira, “los infortunios que afligen a los buenos no anulan para nada la absolutidad de la exigencia moral.” [Ibidem] Valga decir, entonces, que la ley moral incondicionada carece de un fundamento teológico semejante al sentido leibniziano del mandato que Dios cifra en nuestros corazones.



iglesia en busca de nuevas explicaciones.<sup>443</sup> La pregunta es por qué Dios, siendo testigo de semejante iniquidad, no emplea su poder para evitarla.<sup>444</sup> Someter la cuestión al juicio de la gente común ha llevado a la conclusión de que Dios es cómplice de los males, ya que no interviene para prevenirlos. La contraargumentación que Leibniz ofrece aquí procura asentarse en la tesis del mal aparente.

*La injusticia aparente.*- Para Leibniz, la distribución de bienes y males es aparentemente injusta, por cuanto toda molestia será reemplazada en la otra vida por los premios y castigos correspondientes.<sup>445</sup> Sin embargo, Leibniz no dice que los males sean aparentemente injustos a causa de nuestra visión limitada, es decir, que si pudiésemos considerar la armonía universal, veríamos que estos males no son tales. Su respuesta invoca un aplazamiento de la justicia que de por sí no vuelve aparente la injusticia que atestiguamos. En otras palabras, diferir la justicia a otra vida no constituye una explicación sobre la *verdadera* justicia que imperaría en nuestro mundo.

En este texto no aparece todavía una justificación del mal en términos de la armonía universal ni un “paradigma de la disonancia” como se ha pretendido ver.<sup>446</sup> El mal reside en la mala voluntad del hombre, no importa de dónde proceda.<sup>447</sup> Nuestra voluntad es la que nos hace piadosos o pecadores, salvos o condenados. Aunque Dios tenga el poder de desterrar todos los pecados de este mundo, si no lo hace, es porque su sabiduría le indica que es mejor que permanezcan.<sup>448</sup> Como se ve, las razones del mal son de orden intelectual, conforme al fuerte intelectualismo de esta época. Si bien con el beneficio de la mirada retrospectiva, podría llegar a verse orillada la justificación mediante la armonía universal, lo cierto es que no está explícitamente dada. Leibniz no apela por el momento a la disonancia como imagen del pecado que embellece nuestra serie.

---

<sup>443</sup> A VI 1, § 4, 537.

<sup>444</sup> A VI 1, § 3, 537.

<sup>445</sup> A VI 1, § 3, 537.

<sup>446</sup> Esta tesis ha sido sostenida por Echavarría (2011), 54. Sin embargo, la referencia a las “reglas musicales” sólo cuenta en el contexto de una justicia diferida (§ 3). La armonía invocada no es propia de este mundo, sino que extrae sus beneficios del Juicio Final. Además, la reducción del mal a un bien siguiendo la escala del óptimo cósmico no está positivamente declamada. Por otra parte, la única mención a la “disonancia” tiene lugar en el contexto de las críticas de Leibniz a la “solución escolástica” del concurso (§ 18): el músico que no puede ser causa del ritmo y la melodía del violín, sin serlo también de sus disonancias.

<sup>447</sup> A VI 1, § 13, 542.

<sup>448</sup> A VI 1, § 16, 544.

*Confessio philosophi* (1672/73 ?).- Constituye el mojón central donde el mal es relativizado en función de la armonía universal. Aquí sí cabría hablarse de un “paradigma de la disonancia,” por cuanto el pecado es comparado con la disonancia que hace más agradable la obra. “Disonancia” y “armonía” son términos que se definen recíprocamente: no es posible reconocer una disonancia allí donde no hay un conjunto armonioso que permite distinguirla como tal. Por lo tanto, el valor de una disonancia es contextual, ya que si fuera sustraída de la obra entera se asemejaría a un ruido en el vacío. Es preciso definir entonces cómo entendió Leibniz la relación entre ambos términos, empezando por la armonía universal, la cual puede ser caracterizada desde un enfoque epistemológico y otro estético.

(1) *Enfoque epistemológico de la armonía universal*.- La armonía universal puede ser entendida como una operación de reducción intelectual cuyo agente es Dios. La *reducción* es una relación que consiste en obtener la unidad a partir de la multiplicidad, la identidad a partir de la diversidad, el sumo orden a partir de elementos desarreglados.<sup>449</sup> La operación es de carácter *intelectual* ya que trabaja a nivel de lo cognoscible por el entendimiento de Dios: se trata de un conjunto de relaciones consideradas simultáneamente por una mente.<sup>450</sup>

De acuerdo con esto, la armonía universal no es una relación subjetiva simplemente añadida “desde afuera” a las cosas de este mundo, por el contrario, tiene un fundamento en ellas que sólo el entendimiento de Dios puede aprehender al efectuar la reducción. En términos de Carlin, la armonía “existe solamente en una mente (la de Dios) y está fundamentada en cualidades objetivas de los elementos de la serie.<sup>451</sup>” Así pues, los pecados deben comportar alguna cualidad objetiva por la cual la armonía se sirve de ellos. En otras palabras, la armonía universal no expresa el tipo de relación que encuentra allí un mundo y luego busca el modo de “emparchar” los males o reconducirlos a alguna clase de bien. Nada más lejos, por cuanto ella misma ha sido el “criterio epistemológico” que posibilitó la existencia de esta serie. Entonces, al considerarla con relación al mal, encontramos que los pecados deben ser reducidos al bien. A saber:

---

<sup>449</sup> A VI 3, 122.

<sup>450</sup> Carlin (2000), 100.

<sup>451</sup> Carlin (2000), 110.

“Ahora bien, los pecados no están entre las cosas que Dios quiere o hace, porque, sin duda, no los encuentra buenos, considerados uno por uno, o *per se*; sino que están entre las cosas que Dios ve intervenir como una consecuencia en toda la armonía óptima de las cosas elegida por Él. Y dado que en la serie total de la armonía la existencia de los pecados es compensada con bienes mayores, por esto los tolera o admite, aunque los habría de eliminar, siempre que ello pudiera ser hecho de modo absoluto o bien si otra serie mejor de las cosas pudiera ser elegida sin los pecados mismos.<sup>452</sup>”

En la cita subyace la tesis del particularismo vs. el holismo. Los pecados son males parciales que redundan en bienes mayores al contemplar el universo entero. No obstante, según el agente considerado, la relación epistemológica cambia. Desde la visión parcial de las *criaturas*, los pecados, aunque males relativos a ellas, tienden a ser absolutizados. A causa de sus limitaciones epistemológicas, el hombre no puede ver cómo el pecado contribuye a la armonía universal. De hecho, la armonía no le pertenece. Por decirlo así, lo propio de la criatura es que, al ver el árbol, pierda de vista el bosque que se oculta detrás. Desde la visión de *Dios*, en cambio, los pecados son una consecuencia tolerada a causa de la armonía de la serie. El mal es relativizado en la escala de lo óptimo, o más propiamente, el pecado es reducido o compensado por bienes mayores.

(2) *Enfoque estético de la armonía universal.*- La armonía cuenta además con una propiedad estética: es *bella*. No hay belleza en ausencia de la percepción, o mejor dicho, la belleza recalca en la sensibilidad de los espíritus que sienten agrado al contemplarla. En razón de esto, la percepción de la armonía ha de ser agradable a Dios.<sup>453</sup> Desde un punto de vista estético, la armonía es definida como un *sentimiento de placer* intelectual.<sup>454</sup> Como Dios no padece, no se trata del placer que atrae a la

---

<sup>452</sup> A VI 3, 124: “Peccata autem non sunt ex iis quae Deus aut vult aut facit, quia scilicet ipsa sigillatim seu per se considerata bona non reperit; sed sunt ex iis, quae Deus in tota rerum harmonia optima a se electa per consequentiam intercurrere deprehendit, et quia in tota harmoniae serie eorum existentia majoribus bonis compensatur, ideo ea tolerat seu admittit, etsi, modo absolute id fieri seu alia melior sine ipsis rerum series eligi posset, esset eliminaturus.”

<sup>453</sup> A VI 3, 117: “*Si omnis felicitas harmonica est (per demonstrata), et omnis harmonia Deo cognita est (per definitionem Dei), et omnis harmoniae sensus, delectatio est (per definitionem delectationis), consequens est omnem felicitatem Deo gratam esse.*” / “Si toda felicidad es armónica (por lo demostrado), y toda armonía es conocida por Dios (por la definición de Dios), y toda percepción [o sentimiento] de la armonía es un deleite (por la definición de deleite), se sigue que toda felicidad es agradable a Dios.”

<sup>454</sup> A VI, 3, 124: “*Harmonia enim universalis cuius solius Existentia Deus absolute delectatur,*

percepción hacia un objeto que vulnera la autonomía. Por el contrario, es el placer propio del sabio, en cuya percepción no hay error por parcialidad. Dios no se deleita con los pecados considerados uno por uno, sino en cuanto éstos se diluyen en un todo armónico. “Pues la armonía universal, por cuya sola existencia Dios se deleita de un modo absoluto, es un sentimiento, no de las partes, sino de toda la serie.”<sup>455</sup>

*La relación entre armonía y disonancia.*- El problema del mal obliga a Leibniz a atribuir el sentimiento estético al “todo,” relegando las “partes” a un estatus subsidiario del conjunto. La belleza no puede ser predicada de las partes aisladas, por cuanto los pecados son una deformidad que desagrade a Dios. La *disonancia* entra a jugar entonces cuando se contempla el universo entero, cuya *armonía* revela el valor paradójico de la disonancia haciéndolo más deleitable. Por lo tanto, en el pasaje de la parte al todo, el pecado debe ser alterado o compensado en su deformidad por el exceso de bondades que se sigue de la serie entera. La armonía como operación reductiva realiza una transformación sobre el pecado: el camino va de lo ingrato a lo indiferente, del rechazo a la permisión, de lo desagradable a lo armónico.<sup>456</sup> En términos de Leibniz, lo que hay de desagradable en la disonancia “es abolido por el exceso, ciertamente, por el progreso y de ahí el aumento del agrado en el todo.”<sup>457</sup> La armonía no implica que todo lo que proviene de ella sea “agradable al instante,”<sup>458</sup> hace falta que todas las partes sean pensadas juntas en un proceso de síntesis. Dado que el pensamiento de Dios no puede ser interrumpido, la armonía es un deleite acrecentado siempre por el progreso de su pensamiento.<sup>459</sup>

En síntesis, la disonancia sólo tiene sentido por referencia a la armonía universal, de cuyo tratamiento se sigue: (1) *epistemológicamente*, la armonía es una

---

*non partium, sed totius seriei affectio est.”*

<sup>455</sup> *Ibidem.*

<sup>456</sup> A VI 3, 130: “*Fit ergo dissonantia in hac mixtura, ob compensationem, ex ingrata indifferens, ex rejecta permissa, solum totum gratum, solum totum harmonicum, sola totius velut configuratio, harmonia est.*”/ “Así pues, en esta mixtura la disonancia deviene, a causa de la compensación, de ingrata en indiferente, de rechazada en permitida; sólo el todo es agradable, sólo el todo es armónico, la sola configuración del todo, por decirlo así, es armónica.”

<sup>457</sup> *Ibidem*: “*Sed inamoenitas quae in ipsis est, excessu, imo profecto inde augmento amoenitatis in toto aboletur.*”/ “Pero lo desagradable que está en ellas mismas <en las disonancias> es abolido por el exceso, ciertamente, por el progreso y de ahí el aumento del agrado en el todo.”

<sup>458</sup> *Ibidem*: “*Etsi harmonia grata sit, non tamen statim quicquid de harmonia est, gratum est.*”/ “Aunque la armonía sea agradable, sin embargo, no todo lo que procede de la armonía es al instante agradable.”

<sup>459</sup> A VI 3, 139.

operación reductiva de carácter intelectual que lleva adelante Dios, y al ser aplicada a los pecados, la reducción va propiamente del mal al bien; (2) *estéticamente*, la armonía es un sentimiento de placer que no puede seguirse instantáneamente de las partes, sino en cuanto el mal es transformado por el rebose de bienes que conlleva toda la serie. El pecado quedaría así justificado en orden a reportar bienes mayores y acarrear más agrado a Dios. No obstante, pesa sobre la admisión del mal una visión instrumental que no parece poner a resguardo la voluntad de Dios.

*Conversatio cum domino episcopo Stenonio de libertate* (1677).- En este texto, la disonancia es abordada en relación directa con la voluntad de Dios. El argumento de Leibniz trabaja sobre dos razones de justificación del mal. Por un lado, la transformación estética de la disonancia en consonancia, lo que revelaría el cariz aparente de la disonancia. Por otro, la buscada desresponsabilización de la voluntad divina argumentando que Dios, sin ser reluctante a la disonancia, la quiere sólo por accidente. En cuanto a lo primero, la transformación estética discurre así:

“Supongamos pues un caso, en el cual la perfección misma de la melodía reclame que las disonancias tomen parte y a su vez sean compensadas, o supongamos que la armonía se hace más agradable por la incidencia de las disonancias, convertidas inesperadamente en consonancia, como si no hubieran sido sino consonancias.”<sup>460</sup>

Como puede verse, hay una diferencia de énfasis con respecto a la *Confessio*. Al parecer, el alcance intelectual de la reducción del mal al bien tiene que estar acompañado de una reducción de carácter estético. Aquí la disonancia no es requerida simplemente para embellecer la obra, sino que ella misma debe ser transformada estéticamente en consonancia. De aquí se sigue que el valor de la disonancia sería sólo aparente dado que se integraría en la totalidad como una consonancia; o en su defecto que, aún siendo objetivamente una disonancia, Dios le sustrae ese carácter para convertirla en otra cosa.

Por otra parte, la pretensión de desresponsabilizar a la voluntad divina se sirve también de la analogía con el músico y la disonancia. A saber:

---

<sup>460</sup> A VI 4, 1382: “*Ponamus enim casum, quo ipsa perfectio Melodiae exposcat dissonantias immisceri, rursusque compensari, sive ponamus longe gratiorem fieri harmoniam incidentibus dissonantiis, insperatoque in consonantiam redactis, quam si non nisi consonantiae fuissent.*”

“En este caso puede decirse que el músico es autor de las disonancias por accidente, o que las quiere por accidente, lo que significa permitir más bien que querer. Por consiguiente, el músico no quiere las disonancias mismas *per se*, sino que, si la perfección de la melodía se lo permitiera, las evitaría de buena gana. Sin embargo, permite las disonancias, e incluso no de mala gana, sino voluntariamente y no obstante por accidente, esto es, no por la naturaleza de las mismas, sino porque de su intervención se desprende que existe una mayor perfección en el todo.<sup>461</sup>”

Puede sorprender que Leibniz piense que Dios quiere, y no de mala gana o a pesar suyo (*non invitus*),<sup>462</sup> los pecados por accidente. No obstante, en este período no está presente la idea de la permisión conforme al derecho estricto de no faltarse a sí mismo. Por ende, no puede decirse que Dios esté imposibilitado moralmente para impedirlos. La única justificación disponible se asienta en la armonía universal que los demanda en orden a la perfección. Pese a que Leibniz se defiende diciendo que “la razón última de los pecados no es la voluntad diligente de Dios, sino la naturaleza de la perfección universal de las cosas,<sup>463</sup>” recae sobre Dios el consentimiento de los pecados por accidente, a no ser que pueda demostrarse que la razón última del pecado está más allá de la voluntad divina.

*Elementa verae pietatis, sive de amore Dei super omnia* (1677-78?).- En este escrito, Leibniz enfatiza el nivel de la cognoscibilidad de la armonía, es decir, el modo en que el pensamiento divino se extiende a todas las cosas y a sus relaciones para extraer una unidad. Así pues, la armonía es identificada con la “perfección de cognoscibilidad.<sup>464</sup>” A saber:

“La armonía es unidad en la variedad (...) La armonía es la perfección de las cosas cognoscibles, en la medida en que existen cosas cognoscibles. La armonía se produce cuando muchas cosas son reducidas a alguna unidad. Por lo tanto, donde no hay variedad, no hay armonía (...) Inversamente, allí donde hay

---

<sup>461</sup> A VI 4, 1382, 83: “*Eo casu arbitror dici posse Musicum esse autorem dissonantiarum per accidens, seu velle eas per accidens, id est permittere potius quam velle. Nam ipsas per se dissonantias non vult, sed si commode id pateretur perfectio melodiae declinaret. Permittit autem, et quidem non invitus, sed volens, per accidens tamen, id est non ob ipsarum naturam, sed quia earum interventu deprehenditur in summa majorem existere perfectionem.*”

<sup>462</sup> A VI 4, 1383.

<sup>463</sup> A VI 4, 1383: “*Peccatorum ergo ratio ultima est non voluntas Dei ipsa diligentis, sed natura perfectionis rerum universalis...*”

<sup>464</sup> A VI 4, 1359.

variedad sin orden, sin proporción, sin concordia, no hay armonía. A partir de esto, es evidente que cuanto mayor sea la variedad y la unidad en la variedad, tanto mayor es la armonía. De aquí que las disonancias mismas acrecienten la belleza, si son reducidas súbitamente a la concordia junto con otras disonancias. Esto mismo hay en la simetría. De aquí, entonces, es fácilmente evidente que la armonía es *perfección de cognoscibilidad*.<sup>465</sup>”

Como puede verse la armonía implica un criterio de doble maximización: la mayor variedad sumada al mayor orden en la variedad. La armonía no puede ser encontrada en la variedad sin orden ni en el orden sin variedad. El nivel de la cognoscibilidad hegemoniza la interpretación de la armonía, por cuanto la variedad reside en las cosas cognoscibles (*cogitabilia*) antes que en las sustancias consideradas ontológicamente. La realidad de una cosa depende así de las relaciones que suscita como objeto pensable para Dios. La armonía es definida como un acto del pensamiento (*actus cogitandi*), el cual resulta más perfecto por extenderse simultáneamente a muchas cosas con vistas a obtener la unidad. Es decir, “existe entonces más realidad en esa cognición.”<sup>466</sup>”

En cuanto al mal, vemos que en la armonía la variedad incluye las disonancias y la unidad las reduce. Los pecados tienen un lugar en el mundo, porque aportan a Dios un conjunto de relaciones con las demás cosas cognoscibles (variedad). Pero, en rigor, llevan la marca de la cognoscibilidad cuando son transformados de manera súbita o inesperada por Dios, quien los sustrae de la deformidad para hacerlos entrar en consonancia con el cosmos (unidad). En suma, la disonancia no puede permanecer como tal en la armonía, a menos que el pensamiento divino realice alguna transformación sobre ella.

---

<sup>465</sup> A VI 4, 1358, 59: “*Harmonia est unitas in varietate (...) Harmonia est perfectio cogitabilium quatenus cogitabilia sunt. Harmonia est cum multa ad quandam unitatem revocantur. Nam ubi nulla est varietas, nulla est harmonia (...) Vicissim ubi varietas est sine ordine, sine proportione, sine concordia, nulla est harmonia. Hinc patet quanto major sit et varietas et in varietate unitas, hoc majorem esse harmoniam. Hinc ipsae dissonantiae gratiam augent, si subito in concordiam aliis dissonantiis revocentur. Idem est in Symmetria. Hinc jam facile patet Harmoniam esse perfectionem cogitabilitatis.*”

<sup>466</sup> A VI 4, 1360: “*Hinc jam perfectior ille est cogitandi modus, per quem fit ut unus cogitandi actus ad plura simul objecta porrigatur, ita enim plus est realitatis in illa cogitatione.*”

### **a.1. Limitaciones de la justificación del mal por la armonía universal.**

Se pueden reconocer dos limitaciones relativas a la justificación del mal mediante la armonía universal. Ambas radican en la tesis del particularismo vs. el holismo y revelan que la voluntad divina no puede ser convenientemente resguardada sin introducir otras tesis subsidiarias.

*Primera limitación.*- El pecado ha sido justificado a partir del “artificio familiar de decir que la presencia del mal local es una condición necesaria del -y de hecho contribuye al- bien general del mundo. Podríamos decir que la imperfección local está al servicio de la perfección global.<sup>467</sup>” El aserto de que el mal local contribuye al bien general no prueba que la voluntad divina no haya querido los pecados como medios. Permanece como un interrogante por qué Dios los admite al mundo, si luego ha de reducirlos a bienes. La respuesta no puede buscarse meramente en la mayor armonía, sin aportar una fuente del mal que esté al margen del control voluntario de Dios. Como escribió Sleigh al referirse al concurso divino: “en varios textos que fueron escritos en su madurez filosófica, Leibniz argumentó que la contribución causal de un agente al pecado no puede ser justificada simplemente porque el resultado del pecado es requerido en orden a traer un bien mayor.<sup>468</sup>”

*Segunda limitación.*- Desde una perspectiva epistemológica, la visión parcial de las criaturas no depende esencialmente del argumento de la imperfección local. Nunca la evidencia disponible a la criatura, por más admirable que fuera, le permitirá hacer un juicio sobre la composición entera. Esto es sólo potestad de Dios. No obstante, en esta época, el estatus del pecado no queda del todo esclarecido. A veces es el fruto de la visión parcial del hombre (un mal aparente); otras veces se trata de una imperfección local (un mal real) que revela la necesidad de la transformación divina. Es posible argumentar, entonces, que esta ambigüedad se produce porque Leibniz aún no ha encontrado un lugar donde situar el origen de los males. La oscilación se debería a la dificultad que la primera estrategia arrastra para la voluntad divina: una forma de desresponsabilizarla es decir que los males son aparentes, pero como los pecadores serán punidos, Leibniz se ve obligado a hacer jugar la tesis de la imperfección local y la reducción divina. En ningún caso la voluntad resulta lo suficientemente preservada.

---

<sup>467</sup> Jolley (2005), 169.

<sup>468</sup> Sleigh (2005), 33.



En razón de tales limitaciones, Leibniz añade la estrategia del mal como privación en el entendimiento divino. A partir de mediados de los 1680, esta justificación prevalecerá sobre la primera estrategia que, sin ser abandonada,<sup>469</sup> se volverá menos frecuente.

***b. Segunda estrategia: el mal como privación en el entendimiento divino.***

Esta estrategia vino a cubrir el blanco explicativo dejado por la justificación del mal en términos de la armonía universal. La ontologización de los MP, producida a mediados de los 1680, permite a Leibniz incorporar la idea de que las criaturas ya están constituidas ontológicamente en el entendimiento de Dios. Por lo tanto, las limitaciones les son inherentes y así la falibilidad es consustancial a todo individuo posible. Según esto, la “fuente última del pecado está en el entendimiento divino, el cual no está sujeto

---

<sup>469</sup> Así lo atestiguan piezas posteriores a la década de 1680, como:

- *Dialogue effectif sur la liberté de l'homme et sur l'origine du mal* (1695): “Entiendo que Dios ha creado las cosas en la perfección última, pese a que no nos parezca así <considerando las partes del universo>. Es un poco como en la música y la pintura, pues las sombras y las disonancias realzan de tal forma el resto; y el sabio autor de tales obras extrae una ventaja tan grande de tales imperfecciones particulares, debido a la perfección total de la obra, que vale mucho más darles lugar que querer evitarlas.” Grua (1948), 365.

- En *De rerum originatione radicali* (23 NOV. 1697), Leibniz utilizó la doble metáfora, a saber: el cuadro cubierto con un velo, del que sólo vemos una parte sin velar. Así, por más atenta que fuera nuestra observación, nos parecerá una mancha de colores abigarrados. Sólo si pudiéramos descorrer el velo y contemplar convenientemente el cuadro entero, veríamos que el autor de la obra ha obrado con la mayor maestría posible. Lo mismo sucede con los oídos en la música: “*Egregii scilicet componendi artifices dissonantias saepissimi consonantiis miscent ut excitetur auditor et quasi pungatur, et veluti anxius de eventu, mox omnibus in ordinem restitutis, tanto magis laetetur.*” / “Sin duda, los compositores egregios mezclan muy frecuentemente las disonancias con las consonancias para que el oyente sea estimulado y en cierta manera inquietado, y por decirlo así, ansioso del desenlace, tanto más se complace cuando de pronto todas las notas se devuelven al orden.” GP VII, 306

- Carta a Andre Morell (29 SET. 1698): “No contamos con el verdadero punto de vista para juzgar la belleza de las cosas. Es un poco como en astronomía, donde el movimiento de los planetas parece una pura confusión al mirar desde la Tierra, pero si estuviéramos en el Sol, encontraríamos ante nuestros ojos esta bella disposición del sistema que Copérnico ha descubierto a fuerza de razonar (...) Pero es necesario considerar que nosotros no somos la medida de las cosas, sobre todo en el estado en que estamos en el presente. Los pecados mismos no son males más que para aquéllos que pecan, y hablando de un modo absoluto aumentan la perfección de las cosas, como las sombras son buenas en un cuadro por realzar las luces. *Deus non permetteret malum, nisi maius bonum procuraret ex malo.* <Dios no permitiría el mal, si no procurase mayor bien a partir de lo malo>. Grua (1948), 138.

- *Notes sur Bayle* (ENE-FEB. 1706?): “Queriendo producir la mayor cantidad que fuera posible de una [bondad física] y de otra [bondad moral], se la ha obtenido admitiendo algún mal moral y algún mal físico. Así como se obtiene más consonancia en el sistema diatónico moderado por algunas disonancias admitidas, que si no se las admitiera en absoluto.” Grua (1948), 492.

al control voluntario de Dios.<sup>470</sup> Esta tesis, como veremos, garantiza el pleno resguardo de la voluntad divina.

*El concepto del mal como privación.*- En esta época, puede reconocerse dos sentidos del mal como privación. Aún Leibniz no está en disposición de la distinción tardía de las tres clases de males, pero de alguna manera su simiente está sugerida. Por un lado, habría un *sentido metafísico* del mal, por cuanto la limitación ontológica puede ser concebida como la privación desde siempre de inúmeras perfecciones. Por otro lado, hay un *sentido moral*, ya que el pecado representa la privación o carencia de perfección moral en la acción. Ambos sentidos se ligan causalmente, ya que la imperfección original es la causa ideal del mal moral, es decir, la pecabilidad es la condición de posibilidad de los pecados actuales.

*La distinción entre negación y privación.*- Según la tradición escolástica,<sup>471</sup> sería impropio hablar de un sentido metafísico de la privación, por el contrario, habría que utilizar el término “negación.” La *negación* es la carencia de un bien que no corresponde a la naturaleza propia de la cosa. Por ejemplo, la carencia de inteligencia en una piedra es mera negación. La *privación*, en cambio, es la carencia de un bien que a la criatura correspondería tener por naturaleza, verbigracia, la ceguera en el hombre. De acuerdo con esta distinción, como toda criatura es limitada por naturaleza, la imperfección original debería ser considerada simple negación. Sin embargo, Leibniz ha hecho vacar tal diferenciación, y en ausencia de ella, su concepto de privación vino a asimilar el de la negación.

Hay autores que han imputado a Leibniz confundir ambos términos.<sup>472</sup> No obstante, cabe decirse en defensa de Leibniz que la teoría del concepto completo en algún sentido volvería innecesaria tal distinción. La “individualización” de las características de especie se abstiene del reconocimiento de una “perfección de especie” bajo la cual los individuos deberían subsumirse. A no ser que se reconozca una diferencia entre propiedades esenciales y propiedades accidentales de un individuo,<sup>473</sup>

---

<sup>470</sup> Sleigh (2005), 33.

<sup>471</sup> Grua ofrece una historización del mal desde el pensamiento griego al moderno, destacando la importancia de Santo Tomás como quien sistematiza la tradición que le antecede y distingue expresamente entre negación y privación. Grua (1953), 347-357.

<sup>472</sup> La controversia al respecto aparece sumariada en: Echavarría (2011), 81 y ss.

<sup>473</sup> La cuestión de la distinción entre propiedades esenciales y accidentales (intrínsecas) de un individuo entraña el problema del debate entre “superesencialistas” y “esencialistas” (al cual se

no parecería ser fructífero hablar de negación allí donde, más que una “naturaleza propia de la especie,” hay una “naturaleza propia de cada individuo.” Por lo tanto, no habría perfecciones que ciertos individuos debieran tener “por naturaleza” o por pertenencia a una especie. La ceguera de Homero *no sería propiamente la privación de un bien que le correspondería por naturaleza, sino una privación más entre todas las demás imperfecciones que definen la naturaleza individual de Homero.*

Por otra parte, al considerar las sustancias, lo que subsiste es una diferencia de grado antes que de género. En otras palabras, se puede concebir el reino de las mónadas como una serie infinita de sustancias que se distinguen sólo por el grado. Como explica Heinekamp: “dado que no existe la perfección específica que una especie determinada de cosas debería poseer, todo lo que le quita perfección a una cosa, por tanto, todo *non-ens*, toda *negatio*, no es solamente una imperfección, sino una privación, un mal.”<sup>474</sup> Toda carencia es para Leibniz una forma de privación, ya que la clave de su posición radica en considerar que la ausencia de perfección divina en la criatura es una verdadera *privación*.<sup>475</sup>

### **b.1. El origen del mal en el entendimiento de Dios. Caracterización.**

Es preciso caracterizar el hecho de que Leibniz reenviara el mal al entendimiento divino, puesto que se convirtió en la principal estrategia de justificación del mal en el período maduro. En este sentido, podemos adscribir a dicha justificación cinco características que resultan compatibles con otras tesis relevantes de Leibniz. A saber:

(1) *Es compatible con los grandes principios lógicos.*- Situar la fuente del mal en el entendimiento divino es compatible con el principio de contradicción y con el principio de razón suficiente. El *principio de contradicción* permite caracterizar a los MP, ya que Dios sólo piensa posibles autoconsistentes. De este modo, su entendimiento (que trabaja “amarrado” al principio de contradicción) no podría albergar posibles

---

añade el de la identidad transmundana), esto es, si un individuo está definido por todas sus propiedades o sólo por una región de sus propiedades, a saber, las llamadas “propiedades esenciales.” Si adoptásemos una posición esencialista, no podría negarse que “ser hombre” sería una propiedad esencial de Homero y, como tal, debería ver, por lo que su ceguera contaría como una genuina privación en el sentido escolástico. Sobre ambas posiciones, ver: O’Leary – Hawthorne & Cover (1996), pp. 1-31.

<sup>474</sup> Heinekamp (1999), 80. Trad. A. G. Ranea.

<sup>475</sup> Grua (1953), 368.

“autocontradictorios” (lo cual, en sentido estricto, los volvería “imposibles”), sin que se imposibilitara la esencia misma de Dios (su entendimiento infinito, su sabiduría, etc.). En la base de esto, subyace, por decirlo así, una “imposibilidad metafísica:” Dios no puede fabricar los MP de manera distinta a como los “encuentra hechos” conforme al principio de contradicción.

El *principio de razón suficiente* permite caracterizar al mejor MP y dar razón de la elección divina. La voluntad de Dios no puede alterar lo que su entendimiento piensa conforme al principio de contradicción, sólo puede elegir entre alternativas ya definidas. En lo que toca al mal, entonces, la voluntad divina no puede componer un mundo escogiendo a discreción las voluntades santas distribuidas en diferentes MP (imposibilidad moral). A saber:

“Un mundo posible es un *combo en oferta*, o para variar la metáfora, una *table d’hôte* (mesa servida), no un menú a la carta del cual Dios pueda elegir a discreción los platos que se le antojan.<sup>476,477</sup>

Por lo tanto, Dios elige entre agregados de individuos posibles, los cuales no pueden ser sustraídos del mundo al que pertenecen para entrar en una nueva composición mediante ningún acto voluntario. La causa del mal está en el entendimiento divino y la imperfección original es compatible con el principio de contradicción y con el principio de razón.

(2) *Establece una demarcación ontológica entre Dios y las criaturas.*- La imperfección original tiene lugar en el entendimiento de Dios y esto es justamente lo que permite diferenciar a Dios de las sustancias posibles que son en Él, por cuanto si hay imperfección, hay lindes, entonces la *limitación ontológica* resulta inherente a todo individuo posible, mientras que Dios representa la suma de las perfecciones. En otras palabras, la ausencia de perfección divina funciona como un criterio de demarcación ontológica entre Dios y las criaturas. Dado que la limitación de la criatura no es

---

<sup>476</sup> Jolley (2005), 172

<sup>477</sup> Si bien ilustrativa, esta frase tiene las deficiencias propias de considerar la relación entre Dios y los MP como si se tratase de una relación entre sujeto y objeto *quoad nos*. A decir verdad, los MP parecen en el fondo identificarse con el entendimiento divino, ser lo mismo que él. De otro modo, habría algo diferente de Dios, su objeto, que lo limitaría. En consecuencia, al pensarse Dios a sí mismo y a sus perfecciones, se generan los mundos posibles. Decir que Dios *no puede elegir los platos que se le antojan* tiene sentido sólo analógicamente, pero en rigor esta clase afirmaciones aplicadas a Él carecerían de sentido.

accidental, sino consustancial a ella, solamente “el fundamento del mal es necesario, pero su acto contingente.”<sup>478</sup>»

(3) *No viola la libertad ideal de las criaturas.*- Aunque el fundamento del mal sea necesario, la elección del mal que hacen las criaturas no lo es. Hay una “libertad ideal” en cada individuo posible que permite a Dios saber si, de ser creado, sería cierto que se condenaría o se salvaría.<sup>479</sup> Esta libertad ideal no puede ser alterada por la voluntad divina. Es decir, Dios no puede obrar voluntariamente (tampoco lo necesita) allí donde obra hipotéticamente la voluntad de los individuos. Es cierto que la criatura no es responsable por su imperfección original, pero sí lo es de sus pecados cuando los consiente en acto. La ontología de la esencia anterior a la existencia demuestra que los males son irretirables y que Dios, al crear, no cambia la libertad ideal de la criatura para hacerla conforme a sus deseos,<sup>480</sup> ni la criatura ha de cambiar su propia “voluntad ideal” al elegir en acto. Este determinismo está en la base de la presciencia divina.

(4) *No mancha al entendimiento divino.*- Si bien el entendimiento de Dios provee el principio del mal, lo hace “sin estar manchado,” “sin ser malo,”<sup>481</sup> ya que en él sólo se hacen presentes las naturalezas ideales tal como son desde siempre. La pecabilidad, como tal involuntaria, devuelve el pecado al ámbito de la agencia humana cuando el mal es deliberadamente consentido.

(5) *Desresponsabiliza del mal a la voluntad divina.*- Queda claro que Dios no puede responder con su voluntad ni por la imperfección original ni por la libertad ideal de las criaturas. En la metafísica leibniziana, la voluntad no tiene poder sobre el entendimiento divino (intelectualismo). Así pues, situar la raíz del mal en un ámbito deslindado del ejercicio voluntario de Dios garantiza la preservación de la voluntad de

---

<sup>478</sup> Grua (1953), 368. Ver *Causa Dei*, § 69.

<sup>479</sup> En DM § 30, Leibniz escribió: “no hay que preguntarse por qué peca Judas, puesto que está acción libre está comprendida en su noción, sino solamente por qué Judas el pecador es admitido a la existencia de preferencia a algunas otras personas posibles.”

<sup>480</sup> En este sentido, en *De libertate, fato, gratia Dei* (1686/87?), Leibniz nos dice que las verdades contingentes son consustanciales a Dios en el sentido de que las prevé, pero no en cuanto a que Él las resuelva afirmándolas o negándolas. Sólo el hombre mediante sus actos libres procede a negarlas o afirmarlas, pues la acción es propia de la noción perfecta del hombre. A VI 4, pp. 1598-1599.

<sup>481</sup> Teod, II Parte, § 149.

cualquier compromiso con el mal. Es decir, “el posible constituye la última causa del mal, más allá de la cual no hay lugar para ir.”<sup>482</sup>

En suma, la estrategia de situar la fuente del mal en el entendimiento de Dios resulta ampliamente compatible con otras tesis fundamentales de Leibniz (prioridad de los principios lógicos, anti-unisustancialismo, determinismo, intelectualismo, etc.). Dicho esto, es necesario que vayamos a una historización de la misma.

## **b.2. Historización de la segunda estrategia (mediados de los 1680 y década de 1690).**

Es cierto que la ontologización de los MP ha posibilitado colocar en el entendimiento divino la fuente del mal. No obstante, Leibniz mostró cierta oscilación en este período: ha situado el origen del mal en el entendimiento de Dios, pero también en la Nada. Como veremos, las soluciones no son excluyentes, sino que revelan aspectos complementarios de una misma solución, según se contemple la “anatomía interna” de la criatura o bien las razones ideales que la limitan desde siempre. Trabajaremos con una selección de cinco fuentes textuales que atraviesan la segunda mitad de la década de 1680 hasta finales de los 1690.

*Examen religionis christianae (Systema Theologicum)* (oct. 1686?).- Este escrito comporta un alto valor teológico. Se pueden reconocer dos ejes en la justificación del mal. Por un lado, el camino que va de la pecabilidad a los pecados actuales. En tanto que la pecabilidad es común a toda criatura, Leibniz distingue dos clases de pecados según el agente involucrado: el pecado angélico y el pecado humano. Por otro lado, argumenta que la nada es el origen del mal, por cuanto toda limitación puede ser considerada una privación.

(1) *De la pecabilidad a dos clases de pecado.*- Toda criatura es limitada ontológicamente y, como tal, susceptible de pecar. A saber:

“Se debe considerar que en todas las criaturas, por más eminentes que sean, existe una limitación o imperfección congénita y original, anterior a todo pecado, que hace que sean falibles.”<sup>483</sup>

---

<sup>482</sup> Rateau (2008), 571.

El pecado angélico. La cita revela que la pecabilidad iguala a todas las criaturas, por más eminentes que sean. Los ángeles son también criaturas y, por lo tanto, falibles. No obstante, la imperfección original no es igual para todas las criaturas. El grado de imperfección de los seres intermedios no es comparable con el de los hombres. En otras palabras, los ángeles no llevan la marca del *pecado original* fundante de una segunda naturaleza inclinada al mal. Excepto la legión de ángeles caídos, los demás permanecen en el estado de *santidad original* que adora a Dios.

Dado que los ángeles son criaturas más perfectas, pesa sobre la rebelión de Lucifer una falta mucho más grave. Los ángeles no adolecen de la ignorancia humana que confunde el mal con el bien. Por ende, el pecado angélico se vuelve un acto premeditado de maldad, agravado por la inteligencia y por el odio contumaz a Dios. La renegación se dirige de modo franco y deliberadamente consciente al Creador y no median los atenuantes procedentes de la ignorancia o la fuerza de lo sensible.<sup>484</sup> El pacto entre inteligencia y maldad no tiene parangón cuando los agentes son espíritus<sup>485</sup> de una inteligencia mucho más poderosa y refinada que la nuestra. Por eso, el “pecado diabólico” (*peccatum diabolicum*)<sup>486</sup> está asociado al más serio de los pecados capitales, la *soberbia*.

---

<sup>483</sup> A VI 4, 2358: “*Considerandum est igitur in omnibus creaturis utcunque eminentibus esse quandam limitationem seu imperfectionem congenitam atque originalem, ante omne peccatum quae facit ut sint labiles.*”

<sup>484</sup> Los ángeles en su condición de espíritus (seres racionales y morales) presentan las mismas dos facultades que Dios y nosotros: inteligencia y voluntad. En el caso del pecado angélico, sería un error suponer que esta clase de inteligencia, por ser mucho más comprensiva y poderosa que la humana, preserva a los seres celestiales de la caída. Aquí hay que diferenciar entre la esfera de acción correspondiente a la inteligencia y la que cabe a la voluntad. Vale decir, entonces, que la voluntad angélica “tuerce” o “desvía” a la inteligencia para que no le muestre la bondad del objeto al que debe adoración (Dios) y para que le presente en concreto la conveniencia de no someterse a Dios como norma superior o sumo legislador. No es que el ángel caído caiga *a pesar de ver las razones para no caer*, sino que cae porque *no quiere ver las razones*. La causa psicológica deficiente es, por consiguiente, la voluntad misma del ángel que se curva sobre sí arrastrando consigo a la inteligencia. Como afirma Santo Tomás: “Esta manera de pecar *no implica ignorancia*, sino sólo la ausencia de consideración de lo que hay que considerar. Y es de esta manera que el ángel pecó, convirtiéndose por su libre albedrío al propio bien, sin ordenación a la norma de la voluntad divina” (S. Tomás, *S. Th.*, I, 63, 1 ad 3). Más preciso aún en la Q. XVI De Malo, a. 1: “En los ángeles hay un conocimiento, el intelectual, que debe ser dirigido según la norma de la sabiduría divina. Por eso en su voluntad puede haber pecado, por el hecho de no querer seguir el orden de una norma superior, la sabiduría divina. Y es de esta manera que los demonios se han hecho malos por su voluntad.”

<sup>485</sup> Cabe señalar que del hecho de que los ángeles sean espíritus no debe inferirse que carezcan de cuerpo. Para Leibniz no son “espíritus puros,” sino un compuesto de forma y materia sutil o refinada.

<sup>486</sup> A VI 4, 2359.

El pecado humano. Leibniz utiliza el término “pecado bestial” (*peccatum bestiale*)<sup>487</sup> para referirse al pecado de Adán y su progenie. Tras el pecado original, el hombre ha contratado una suerte de “depravación” o segunda naturaleza corrompida, que pone frenos a la acción correcta. El pecado bestial está asociado a la *concupiscencia*, es decir, al estado propio de la “naturaleza caída” donde el entendimiento está oscurecido y los sentidos cobran mayor influencia. Así pues, aunque un alma pura emane de Dios, la unión con el cuerpo demostrará el influjo de la concupiscencia, dado que la fuerza de los sentidos y apetitos la inclinarán a faltar a sus deberes.<sup>488</sup>

(2)*La nada como origen del mal.*- Leibniz afirma que la causa del mal no es Dios, autor de todo lo bueno, sino la nada. El argumento discurre así: “como la criatura es verdaderamente limitada, y carece de ciertas perfecciones, en tanto tal *toma parte en la privación o la nada.*”<sup>489</sup> La nada ingresa en la constitución ontológica de las criaturas bajo la tesis de la limitación esencial. En sus escritos de combinatoria, Leibniz concibe la creación por analogía con los números binarios, es decir, a partir la combinación de cero y uno. En la carta a Johann Christian Schulenburg del 29 de marzo de 1698, explicará:

“Y este es el origen de las cosas desde Dios y la nada, positivo y privativo, perfección e imperfección, valor y límites, activo y pasivo, forma (entelequia, esfuerzo, energía) y materia o masa que es en sí misma inactiva, excepto en la medida en que tiene resistencia. He esclarecido estas cosas en alguna extensión por el origen de los números a partir de 0 y 1, lo cual he observado es el símbolo más hermoso de la creación continua de las cosas desde la nada, y de su dependencia de Dios. Dado que cuando es usada la progresión más simple, a saber el diádico 14 en lugar del decádico 15 o el cuaternario 16, todos los números pueden ser expresados por 0 y 1 (...) y en esta génesis de números, que

---

<sup>487</sup> *Ibidem.*

<sup>488</sup> *Ibidem*: “*Etsi autem anima pura a Deo emanet, tamen vi unionis cum corpore ex parentum vitio prave constituto sive per connexionem cum externis peccatum originale seu dispositio ad peccandum in ea exoritur, quanquam nullum momentum intelligi possit quo pura erat a labe, et in corpus infecturum intrudenda.*”/ “Pero incluso si un alma pura emana de Dios, sin embargo, en virtud de su unión con el cuerpo, surge en ella el pecado original, o más bien la disposición a pecar por la constitución depravada que se sigue del vicio de nuestros padres, o a través de la conexión con cosas externas; aunque no pueda verse en ningún momento, a causa de la caída, hasta qué grado era pura, ni cómo ha de ser introducida al cuerpo que la infectará.”

<sup>489</sup> A VI 4, 2358: “*...in quantum vero limitata est, et quibusdam perfectionibus caret, eatenus de privatione seu nihilo partem capit.*”



es especialmente conveniente por naturaleza, muchas cosas descansan escondidas que son maravillosas para la contemplación, y de hecho para la práctica, aún cuando no lo sean para el uso común.<sup>490</sup>»

Así pues, cada criatura tiene una combinación perfectamente característica (corresponde a un número y sólo uno) que surge de la combinación entre 1 (Dios, para las criaturas) y 0 (la nada, en la creación).<sup>491</sup> En otras palabras, si bien los límites pueden ser considerados como demarcadores de la esencia de las criaturas, hay algo positivo más allá de aquellos que no puede ser resuelto en meros límites o indivisibles: un valor es recibido de Dios, el cual implica cierto grado de perfección (y al que corresponde incluso el poder de acción de la sustancia). En suma, este número característico constituye la “naturaleza de la sustancia” individual.<sup>492</sup>

En opinión de Leibniz, entonces, la nada tiene un lugar en la constitución de la criatura, dado que expresa sus lindes, o por decirlo así, *la nada hace al ser finito*. El problema del mal le ha obligado a satisfacer una aspiración negativa en su definición de la criatura: no importan tanto sus perfecciones como todo aquello que le falta desde siempre. La ausencia de perfección divina constituye una verdadera privación y, por ende, todo ser creado participa de la nada. De este modo, al considerar la constitución interna del ser al margen de su afinamiento en el entendimiento de Dios, el origen del mal debe ser provisto por la nada.<sup>493</sup>

---

<sup>490</sup> Trad. de Lloyd Strickland (2006), 38. [GM VII, 239]

<sup>491</sup> *De organo sive arte magna cogitandi* (marzo/abril 1679 ?) en A VI 4, 158: «*Immensos hujus progressionis usus nunc non attingo: illud suffecerit annotare quam mirabili ratione hoc modo omnes numeri per unitatem et nihilum exprimentur. Quanquam autem spes nulla sit homines in hac vita ad hanc seriem rerum arcanam pervenire posse, qua pateat quanam ratione cuncta ex Ente puro et nihilo prodeant, sufficit tamen analysin idearum eousque produci, quousque demonstrationes veritatum requirunt.*»/ « No abordo ahora los usos inmensos de esta progresión: es suficiente advertir que, en razón de este modo admirable, todos los números son expresados a través de la unidad y la nada. Ahora bien, aunque no haya ninguna esperanza de que los hombres puedan arribar en esta vida a esta serie arcana de las cosas, es evidente por la razón de qué modo todas las cosas juntas brotan del Ente puro y de la nada, y basta, no obstante, que sea producido el análisis de las ideas tan lejos como las demostraciones de las verdades lo exijan.»

<sup>492</sup> Trad. de Lloyd Strickland (2006), 38. [GM VII, 239]

<sup>493</sup> La tesis de Rateau es que en esta época Leibniz priorizó a la nada como “origen de los orígenes” del mal, rastro que desaparecerá de *Teodicea*, inclinando la balanza “en beneficio de la causalidad divina y situando explícitamente el principio del mal en Dios.” [Rateau (2008), 569]. Más bien ambas soluciones conviven en este período y, aunque en *Teodicea* pueda prevalecer el recurso a la causalidad del entendimiento divino, la nada como *nihilum privativum* seguirá siendo el fundamento de la imperfección metafísica.

*Discurso de metafísica* (1686).- También en el párrafo 30, Leibniz menciona que “la raíz del mal está en la nada, es decir, en la privación o limitación de las criaturas,” pero no confiere al enunciado el rigor geométrico que demandaría explicar lo que esta nada significa en el seno de la limitación ontológica de las criaturas.<sup>494</sup> Sólo agrega que la gracia de Dios ayuda a contrarrestar la inclinación a caer, siempre que el hombre coopere por su parte a ella.

*De libertate, fato, gratia Dei* (1686/87?).- En este escrito, Leibniz no se refiere a la nada como origen del mal, sino que prefiere su remisión al entendimiento de Dios. Dado que el texto ha sido central en el análisis del concurso, presenta la limitación esencial de las criaturas como la causa de la falta de receptividad para asimilar la acción de Dios. A saber:

“Lo mismo se sigue también de la limitación esencial de las criaturas que contrae el efecto del concurso divino que tiende a la perfección del acto (...) *De donde ya no es asombroso que el pecado nazca de Dios sin ninguna culpa.*<sup>495</sup>”

La causa de los pecados hay que buscarla en la limitación ontológica de la criatura, tal como tiene lugar en el entendimiento divino. La pecabilidad es inherente a la condición criatural y previa al pecado, lo que salvaguarda al entendimiento de Dios de cualquier contacto con la maldad en acto. En todo caso, Dios sólo tiene “contacto” con la privación de perfecciones, lo cual equivale a rechazar el unisustancialismo y a reconocerlo como una sustancia diferenciada de las demás cosas que son en Él. En suma, “el primer origen de la imperfección no existe a causa de la voluntad de Dios, sino a causa de la limitación esencial de las criaturas, anterior a todo pecado,<sup>496</sup>” y así no hay modo de incriminar a la voluntad divina.

*Dialogue effectif sur la liberté de l'homme et sur l'origine du mal* (1695).- Constituye uno de los dos textos clave de la década de 1690 donde Leibniz retorna a la nada como origen del mal y se detiene a considerar cómo ella toma parte en la

---

<sup>494</sup> Lo mismo sucede con otras menciones producidas hacia el final de la década y vinculadas a la limitación original como causa del mal, ya sea en *Origo veritatum contingentium* (1689?), ya en *De libertate, contingentia et serie causarum, providentia* (1689?). En A VI 4, 1664; A VI 4, 1657.

<sup>495</sup> A VI 4, 1605: “*Eodem igitur modo essentialis creaturarum limitatio effectum divini concursus ad perfectionem actus tendentem contrahit (...) Unde jam peccatum nasci nulla Dei culpa mirum non est.*”

<sup>496</sup> A VI 4, 1607: “*...prima enim imperfectionis origo non a voluntate Dei est, sed a limitatione essentiali creaturarum ante omne peccatum.*”

constitución ontológica de las criaturas. La pregunta es formulada así: “¿cómo la nada, que es nada, puede entrar en la composición de las cosas?”<sup>497</sup>

La argumentación de Leibniz ofrece dos momentos. Por un lado, un momento negativo de crítica a la solución maniquea del problema del mal.<sup>498</sup> Por otro lado, un momento positivo de consideración de la nada a partir de la finitud o la limitación de la criatura, del cual nos ocuparemos aquí.

Si bien Leibniz no es del todo claro en cuanto a cómo la Nada<sup>499</sup> puede entrar en la composición de las cosas, ilustra el tema de la limitación ontológica con la figura del círculo en geometría. A saber:

“Por ejemplo un círculo está limitado, a causa de que la apertura del compás, del cual uno se sirve para dibujarlo, no ha sido ampliada, así los límites o el *non plus ultra* de esta apertura determinan el círculo, y ello sucede también en todas las otras cosas, pues son limitadas o imperfectas por el *principio de la Negación o de la Nada* que encierran, por la carencia de una infinidad de perfecciones que no están en ellas y que no son más que una nada al considerarlas.<sup>500</sup>”

No puede haber círculo sin circunferencia, ya que por definición el centro debe equidistar de todos los puntos que conforman la circunferencia. De igual modo, no puede haber criatura sin limitación, ya que por definición toda criatura debe ser

---

<sup>497</sup> Grua (1948), 364.

<sup>498</sup> Leibniz rechaza la solución maniquea por violar el principio de economía de hipótesis. La duplicación de principios (uno bueno y otro malo) es innecesaria, ya que la sola limitación esencial de las criaturas ofrece una explicación más simple y demuestra que el mal es inseparable del ser, la perfección, lo positivo. En este punto insistiría en *Teodicea* § 152, al comparar el “*principium maleficum*” con la solución aristotélica que asigna inteligencia a los astros para explicar sus movimientos. La gravitación, en cambio, satisface totalmente al principio de economía. Cabe decir que el *maniqueísmo* adhiere a dos principios eternos e igualmente poderosos (por un lado, la luz, el bien o a veces Dios; por otro, la oscuridad, el mal o a veces la materia), cuyo choque habría dado origen al mundo y explicaría su historia por una sucesiva relegación del mal hasta su confinamiento definitivo en el reino que le es propio. En la variante gnóstica, el mal está asociado directamente con la *materia*. Dios (o el demiurgo) se ha encontrado al crear con la materia situada frente a Él, como un principio preexistente y esencialmente resistente a la perfección debida en la Creación. En Leibniz, la prioridad de lo posible refuta de lleno la identificación del origen del mal con la materia, porque esto significaría comprometer la voluntad divina con la autoría de los pecados.

<sup>499</sup> De hecho, en este texto hay afirmaciones altamente paradójicas que parecen rozar la idea de que la nada es “algo entitativo,” al punto de que Leibniz parece incurrir en una suerte de maniqueísmo metafísico, como cuando escribe que “la nada es infinita, eterna, tiene muchos atributos comunes con Dios.” Grua (1948), 364.

<sup>500</sup> Grua (1948), 364.

limitada. Sin embargo, se pueden dibujar círculos más grandes o más pequeños según el grado de apertura del compás. Del mismo modo, se pueden crear criaturas más o menos perfectas, según su grado de esencia.<sup>501</sup> Lo que no es posible para Dios es contradecir la definición misma de criatura, esto es, duplicarse a sí mismo en la Creación.<sup>502</sup> Siguiendo la analogía, podemos imaginar a Dios variando el ángulo del compás por cada criatura admitida a la existencia, pero jamás suprimiendo las “herramientas del arte,” esto es, retirando los límites que la definen como tal. Así como “es imposible que haya un círculo infinito, es imposible también que haya una criatura absolutamente perfecta.”<sup>503</sup>

Dado que los lindes son irretirables, el paso a la existencia implica que siempre habrá, si se nos permite la expresión, una cuota de nada en el haber ontológico de la criatura. Como puede verse, la causalidad sugerida por Leibniz sigue la clave omnímota de lo posible a lo actual. El camino va de un mal que sólo es privativo (principio de la Negación o de la Nada) a un mal que es positivo cuando la criatura consiente voluntariamente los pecados. A saber: “no hay en absoluto mal positivo en las criaturas al comienzo, pero muchas perfecciones les faltan desde siempre.”<sup>504</sup> De este modo, el entendimiento divino queda librado de todo mal positivo y su voluntad es preservada del delito de colusión en perjuicio del pecador. Dios no crea a las criaturas falibles porque quiere, sino porque ellas no pueden ser por definición de otra manera. De ahí la comparación entre las “Esencias o Naturalezas mismas de las criaturas”<sup>505</sup> y las

---

<sup>501</sup> Leibniz compara los grados de perfección de las criaturas con las líneas conmensurables e inconmensurables. Los espíritus que se sostienen en su pureza son comparables con las “líneas conmensurables,” mientras que los espíritus menos reglados moralmente son comparables con las “líneas inconmensurables.” Conforme a esta analogía, explica: “es visible que esta irregularidad de las líneas inconmensurables viene de la esencia misma de las figuras, y no debe ser en absoluto imputada a Dios; es visible incluso que esta inconmensurabilidad no es un mal que Dios no pueda en absoluto producir. Es verdad también que Dios habría podido evitarlo no creando en absoluto figuras, ni cantidades continuas, sino solamente números o cantidades discretas. Pero esta imperfección de los inconmensurables ha sido recompensada por ventajas mayores, de suerte que es más valioso darles lugar <a fin de no privar al universo de todas las figuras>.” Grua (1948), 368.

<sup>502</sup> Heinekamp dice al respecto: “todo ente es diferente incluso de los otros solamente porque no es determinado. Si tuviera todas las perfecciones, sería entonces idéntico a la totalidad de las perfecciones, a Dios. La limitación de las criaturas se explica por el hecho de que las criaturas no son dioses: «el hecho de que las criaturas estén provistas de tales imperfecciones se explica porque Dios no quiso crear dioses, lo que es imposible, sino criaturas».” Heinekamp (1999), 80. Trad. A. G. Ranea.

<sup>503</sup> Grua (1948), 365.

<sup>504</sup> *Ibidem*.

<sup>505</sup> *Ibidem*.

“Esencias o propiedades de los números<sup>506</sup>”: “nueve es un número cuadrado, no porque Dios lo haya querido, sino porque su definición así lo implica.<sup>507</sup>”

En síntesis, más allá de la nada sólo queda el entendimiento de Dios, más allá del cual no hay lugar para ir:

“Es el entendimiento de Dios donde está la fuente de las esencias de las criaturas, tal como ellas son en él, es decir, limitadas. No hay que considerar más que su limitación o límites, es decir, aquello en lo que las criaturas participan de la nada, en tanto son imperfectas.<sup>508</sup>”

*De la verdadera Teología mística* (1697-1698).- En este escrito, Leibniz explora la dualidad ser y no-ser que entra en la constitución ontológica de las criaturas. Lo primero que afirma es que “las criaturas vienen de Dios y de la nada; su ser-sí-mismas de Dios, su no-ser de la nada.<sup>509</sup>” A primera vista, la frase resulta ambigua, por cuanto Dios parecería estar al mismo nivel que la nada, como si se tratara de dos principios independientes que finalmente confluyen en la composición de las cosas. En realidad, para eludir cualquier sospecha de maniqueísmo, la cuestión reclama ser interpretada de acuerdo a las dos facultades de Dios (entendimiento y voluntad).

En cuanto a la *voluntad*, el ser-sí-mismas de las criaturas proviene de la voluntad productiva de Dios que mira a las perfecciones. El no-ser de las criaturas viene de la nada, en la medida en que Dios no quiere producir “la nada,” lo que en rigor significa que su voluntad productiva no puede alterar la *privación* que afecta a toda criatura. Es decir, lo positivo está del lado de la producción y lo privativo del lado de la permisión; Dios es autor de lo positivo (ser), pero no de lo privativo (no-ser) que encuentra su principio en la nada. Con respecto al *entendimiento*, tanto el ser-sí-mismas como el no-ser (el máximo de perfección) propio de las criaturas proceden de la misma facultad intelectual, dado que la condición criatural encierra lo positivo y lo privativo como dos instancias indivisibles y consustanciales a toda naturaleza ideal.

---

<sup>506</sup> *Ibidem.*

<sup>507</sup> *Ibidem.*

<sup>508</sup> *Ibidem.*

<sup>509</sup> Olaso (1982), 391. Trad. R. Torreti.

A continuación, Leibniz aclara que “no puede haber una criatura sin no-ser; pues entonces sería Dios.<sup>510</sup>” Esta realidad importa fundamentalmente porque el no-ser tiene consecuencias morales. De ahí que Leibniz nos provea de una serie de consejos prudenciales. La meta de los espíritus es lograr la santidad. Sin embargo, aspirar a la santidad no implica rebelarse contra nuestra limitación ontológica, lo cual es una imposibilidad radical, sino evitar reposar en el no-ser. Hay que impedir el refugio en la privación que nos revela nuestra naturaleza caída, haciendo de eso una bandera para caer. El autoconocimiento consiste, pues, en distinguir bien nuestro ser-sí-mismo de nuestro no-ser.<sup>511</sup> Entonces, aunque sabiéndonos limitados, debemos buscar refugio en la imagen divina contenida en nuestro ser-sí-mismo. Por eso, la *abnegación* de los santos es el “odio al no-ser en nosotros y el amor al origen de nuestro ser-sí-mismo, esto es, a Dios.<sup>512</sup>” Las preferencias de una voluntad santa se inclinan a la luz interior antes que a sus imágenes sensibles, al ser-sí-mismo antes que al no-ser. En esto consiste “morir para Adán y vivir para Cristo,<sup>513</sup>” o retomando el lenguaje del *Systema Theologicum*, desalojar la concupiscencia y alojar la piedad.

Finalmente, a modo de recapitulación, cabe decir que en la historización de esta segunda estrategia Leibniz osciló entre situar el origen del mal en la nada o en el entendimiento divino. En realidad no se trata de un dilema, puesto que no representan soluciones excluyentes. Más bien se trata de una diferencia de énfasis. Si el análisis se centra en la composición interna de la criatura, al margen de la anterioridad de lo posible en Dios, la nada tiene que presentarse como el origen del mal. El hecho obvio de que el entendimiento de Dios no está encerrado en la constitución ontológica de las criaturas demuestra que la causa del mal sólo puede ser buscada en la nada. Pero cuando el análisis va más allá de esta “anatomía interna,” la privación debe ser reenviada al entendimiento de Dios, causa última del mal que no puede ser franqueada en busca de otra causa. En otras palabras, la justificación del mal puede ser explicada en dos niveles. En el nivel de las razones internas a la criatura, el mal se justifica a causa de la nada;<sup>514</sup>

---

<sup>510</sup> Olaso (1982), 392. Trad. R. Torreti.

<sup>511</sup> *Ibidem*.

<sup>512</sup> Olaso (1982), 393. Trad. R. Torreti.

<sup>513</sup> *Ibidem*.

<sup>514</sup> Como veremos, Leibniz evitará en su *Teodicea* referencias explícitas a la “nada” como origen del mal. Preferirá expresarse más bien en términos del “mal metafísico,” si bien no puede negarse que éste se encuentra directamente conectado a la nada como privación. En otras palabras, el no-ser que se encuentra en toda criatura ha de ser reescrito como “el mal metafísico que se encuentra en todas las sustancias, ya estén dotadas o destituidas de inteligencia.<sup>514</sup>” Teod., III Parte, § 263.

en el nivel de las “razones ideales”<sup>515</sup> que limitan a la criatura, el mal se justifica a causa del entendimiento divino y los posibles contenidos allí.

Como ha podido verse, esta segunda estrategia trajo una serie de ventajas comparativas con respecto a la primera estrategia. Al colocar la raíz del mal fuera del alcance de la voluntad divina, la ventaja principal ha sido la preservación de esta facultad de cualquier responsabilidad en el mal. Además resultó compatible con las principales tesis metafísicas de Leibniz (anterioridad y ontologización de los posibles, distinción ontológica entre Dios y las criaturas, presciencia, etc). Por último, a la luz de esta justificación, los tres atributos de Dios quedan ratificados: *omnisciencia* (conoce todos los posibles aunque no pueda modificarlos a voluntad); *omnipotencia* (tiene la potencia para crear lo que quiere) y *bondad* (permite que el pecado se vuelva actual sin vulnerar la libertad de las criaturas). De ahí que se convirtiera en el argumento más frecuente de Leibniz a partir de la segunda mitad de la década de 1680.

En suma, hemos tratado las dos estrategias principales de justificación del mal, cuyo tratamiento, suspendido a las puertas de *Teodicea*, ha preparado el terreno para poder ingresar detenidamente en las particularidades de esta obra. Así pues, el mal como disonancia en la armonía universal monopolizó las explicaciones ofrecidas por Leibniz hasta mediados de los 1680, pero demostró ser insuficiente para salvaguardar a la voluntad divina de no querer los pecados como medios en vista de la armonía. El mal como privación en el entendimiento de Dios vino a cubrir la deficiencia explicativa de la primera estrategia, mostrando que Dios no puede responder voluntariamente por la imperfección original que hace falibles a las criaturas. Gracias a la ontologización de los MP, Leibniz pudo situar la fuente última del mal en el entendimiento divino, en criaturas ya constituidas ontológicamente y como tales limitadas.

---

<sup>515</sup> Así las llama en Teod., I Parte, § 31.

## **Capítulo 8: *Teodicea* y el mal como disonancia en la armonía universal.**

### **Cambios del período tardío.**

En el capítulo anterior abordamos las dos estrategias de justificación del mal empleadas por Leibniz, según su cronología de aparición. En este capítulo nos detendremos en la primera estrategia, cuya permanencia ha sido quizá una de las de más larga data, tal como es trabajada en *Teodicea*. En lo sustancial, la justificación del mal mediante la armonía se sostuvo sin cambios mayores. No obstante, intentaremos mostrar que pueden reconocerse dos modificaciones respecto de las primeras formulaciones de la década de 1670. Por un lado, un aquilatamiento de la perspectiva de la armonía universal, tanto en su aspecto epistemológico como estético, proveniente de tesis posteriores (maximización de la variedad, indemostrabilidad de que el mal revierte en bienes mayores, perspectivas del Dios arquitecto y del Dios legislador). Por otro lado, una profundización del carácter real del pecado derivada de que la posibilidad del mal es independiente de la voluntad divina, aunque actualidad del mal no lo sea absolutamente (voluntad permisiva). Dado que Leibniz dispone de una estrategia complementaria que resguarda a la voluntad divina, puede hacer prevalecer la idea de que el mal *es* un mal y no una simple apariencia.

Además, intentaremos mostrar que la clasificación de los males en *Teodicea* (mal metafísico, mal físico y moral) acarreó un grado de complejización mayor al momento de tratar la armonía como una operación reductiva que va del mal al bien. Veremos, pues, que allí donde el mal no amerita el concepto de permisión, no hace falta que Dios efectúe una compensación de los defectos en el todo.

#### **a. Aquilatamiento de la armonía universal en *Teodicea*.**

##### **a.1. Perspectiva epistemológica de la armonía.**

Sabemos que la armonía universal es una reducción de los males al bien sólo realizable por una mente infinita. Por lo tanto, la consideración epistemológica de los males varía según se trate de la perspectiva del hombre o de Dios. Este hecho amerita un tratamiento diferenciado de la visión del mal en cada caso.



(1) *El mal según la visión del hombre.*- A diferencia de los 1670, Leibniz ha ampliado su tratamiento de la visión limitada del hombre. El problema del mal no es simplemente una cuestión ángulo de visión, sino que se añade una estrategia demostrativa heredada de las resoluciones al infinito. Las criaturas no pueden dar razón de que los males incluidos en este mundo redundan en el bien general. Pese a tal limitación epistemológica, la fe debe obrar en favor del reconocimiento de esa verdad.<sup>516</sup> Es preciso, entonces, ofrecer la argumentación de Leibniz al respecto.

Según Nicolás, hay tres dominios de los que no se puede dar razón o prueba: (1) las *verdades primitivas u originarias* (de razón y de hecho<sup>517</sup>), sólo conocidas por intuición (tanto por Dios como por el hombre); los *primeros principios de la lógica*, ligados a principios metodológicos independientes de la intuición o la evidencia,<sup>518</sup> y las *proposiciones relativas a la existencia del mundo*, que no pueden recibir de parte nuestra una demostración *a priori* (ligadas al problema de la “prueba afortunada” tal como lo designó Adams).<sup>519</sup>

El “hecho del mal” se inscribe en este último caso, por lo que la ausencia de prueba podría dar lugar a dos objeciones. La primera objeción es formulada por Leibniz en la carta a Jaquelot del 6 octubre de 1706: como no puede probarse que el mal revierta en bienes mayores, alguien podría objetar que el mal podría ser evitado sin perder ningún monto considerable de bien. No obstante, la ausencia de prueba para la primera tesis, no equivale a la verdad de la objeción. La cuestión retorna a los falsos contingentes que Leibniz había sistematizado en sus *Investigaciones generales* (1686). Sólo lo necesario y lo imposible son decidibles. En cambio, lo contingente exige resoluciones al infinito, y sólo puede decirse que es falso, cuando no puede demostrarse que es verdadero, es decir, por ausencia de prueba de verdad (§ 61). Leibniz, entonces, se ve obligado a invertir la carga de la prueba. La indemostrabilidad de la conexión entre males y bienes mayores debe ser interpretada, no en términos de una falsedad contingente, sino como *una conexión que es posible*, hasta tanto lo contrario no sea probado como verdadero (esto es, que pueden suprimirse los males sin pérdida de

---

<sup>516</sup> Aunque la percepción de los plañideros insista en acentuar los males, Leibniz dedicó varios párrafos de su *Teodicea* a mostrar que los bienes de este mundo superan a los males. Por ejemplo: Teod., I Parte, §§ 13, 15, 19; III Parte, §§ 251, 262, 263.

<sup>517</sup> Por ejemplo, los axiomas o el cógito cartesiano.

<sup>518</sup> Por ejemplo, “nada existe sin razón” o “el predicado está siempre contenido en el sujeto.”

<sup>519</sup> Nicolás en Rateau (2011), 212.

bienes). Como tal cosa excede nuestra posibilidad, hay que reconocer los límites de la razón humana y dejar que la fe pueda obrar en nosotros:

“Puesto que es verdad que hay un Dios infinitamente perfecto que ha permitido el mal, es necesario entonces que uno diga con San Agustín que lo ha hecho por un bien mayor, pese a que esté más allá de las fuerzas de la razón <humana> mostrar *a priori* y en detalle en qué consiste ese bien. Pues es suficiente que se sepa *a posteriori* que tal debe ser el caso, puesto que el mal llegó efectivamente <y que Dios existe>.<sup>520</sup>”

La segunda objeción discurre así: dada nuestra imposibilidad de probar que los males redundan en bienes mayores y que este mundo es el mejor, se podría objetar que hay mundos posibles que superan al nuestro en bondad.<sup>521</sup> De este modo, el “hecho del mal” constituiría un límite a la aplicación del principio de razón. La objeción es respondida por Nicolás apelando a los dos ejes de la racionalidad que opera en la agencia divina. Por un lado, la *perspectiva de la totalidad*, que justifica cada una de las partes; por otro lado, la *calculabilidad* o la “razón calculadora” que guía la acción comparativa de Dios al evaluar las diversas combinaciones posibles de bien y mal.<sup>522</sup> No hay modo de acceder a la calculabilidad que guía “la «búsqueda» divina de lo mejor<sup>523</sup>” y, por consiguiente, es imposible probar que hay mundos mejores que el nuestro.<sup>524</sup>

Además, tal cosa sería un absurdo a la luz de la correspondencia entre fe y razón tan encarecida en *Teodicea*. Es cierto que *no estamos obligados a dar razón* de que nuestro mundo supera en bondad a los demás (dado que probarlo sobrepasa nuestra razón, al igual que los misterios y milagros), pero sí *estamos obligados a satisfacer las objeciones* que nos confronta un oponente al respecto, haciéndole ver que su objeción lo haría caer en un absurdo, esto es, que Dios no habría actuado conforme a su sabiduría

---

<sup>520</sup> Grua (1948), 66.

<sup>521</sup> Teod., I Parte, § 10: “Es verdad que se pueden imaginar mundos posibles sin pecado y sin desgracias, y que se podrían hacer con ellos novelas y utopías; pero estos mundos serían además muy inferiores en bien al nuestro.”

<sup>522</sup> Nicolás en Rateau (2011), 226.

<sup>523</sup> *Ibidem*.

<sup>524</sup> Teod., I Parte § 10: “¿Acaso yo puedo conocer, yo puedo representaros infinitos y compararlos todos juntos?”

infinita.<sup>525</sup> Leibniz expresó esta diferencia entre el “*respondens*” y el “*opposant*” en el *Discours préliminaire de la conformité de la Foi avec la Raison* (§§ 57, 58). Así pues, no podemos *comprender* (por ausencia de nociones adecuadas)<sup>526</sup> ni *probar* que el mal revierte en el óptimo cósmico, pero podemos *sostenerlo* y *explicarlo* imperfectamente, lo que ya es suficiente para *creer* que Dios es infinitamente bueno y ha elegido la mejor combinación de bien y mal que es posible.

Ambas objeciones revelan que la “justificación” del mal por medio de la armonía constituye en realidad una “explicación,” dado que no puede ser probada por ninguna mente finita,<sup>527</sup> en tanto la armonía universal no es “nuestro” concepto.<sup>528</sup> Sin embargo, debemos creer que el mal es una condición necesaria de lo mejor. Nuestro juicio se forma “*ab effectu*,<sup>529</sup>” por la constatación misma de los males, pero su verdad se asienta en la fe. En otras palabras, la tesis de que la existencia de los males contribuye al óptimo cósmico tiene un doble fundamento: por un lado, el mal es “empírico” y, en ese sentido, nos es epistemológicamente accesible; por otro lado, su justificación por remisión al orden más admirable es metafísica y es allí donde no hay fenómenos disponibles ni razones probatorias. Sólo nos queda, entonces, apelar a la “coherencia” entre el conjunto de razones que disponemos y los fenómenos que percibimos,<sup>530</sup> reconociendo nuestra limitación y dejando que la fe pueda actuar cuando se agotan las luces de la razón.

---

<sup>525</sup> Carta a Jaquelot (6 oct. 1706): “todo el mundo está de acuerdo en que la Razón y la Revelación no sabrían enseñar un absurdo.” Grua (1948), 66.

<sup>526</sup> *Discurso preliminar*, § 54.

<sup>527</sup> Esto puede ser interpretado en favor de la prevalencia de la segunda estrategia surgida a mediados de los 1680.

<sup>528</sup> Hay varios pasajes de *Teodicea* en los que Leibniz enfatiza las limitaciones epistemológicas de la criatura. A saber:

Teod., II Parte, § 134: “El objeto de Dios tiene algo de infinito, sus cuidados abrazan el universo, lo que nosotros conocemos es casi nada y pretendemos medir su sabiduría y bondad por nuestros conocimientos. ¡Qué temeridad, o más bien qué absurdo! (...) No es renunciar a la razón, es emplear más bien las razones que conocemos, pues ellas nos enseñan esta inmensidad de Dios (...) se trata de reconocer sin embargo, antes que de ver, que Dios hace todo lo mejor que es posible, siguiendo la sabiduría infinita que gobierna sus acciones.”

Teod., III Parte, § 241: “Pero es necesario juzgar que incluso los sufrimientos y los monstruos están en el orden (...) que se encuentran conformes a voluntades generales, pese a que no seamos capaces de distinguir esta conformidad.”

Teod., III Parte, § 334: “Esta respuesta no vale nada tampoco [=que la vida es un hormiguero de males]: pues debería considerar que lo que nosotros conocemos es una muy pequeña parte del universo.”

<sup>529</sup> Teod., I Parte, § 10.

<sup>530</sup> Nicolás en Rateau (2011), 212.

(2) *El mal según la visión de Dios.*- En *Teodicea*, Leibniz ha conservado su intelectualismo temprano: la armonía universal se da en el entendimiento divino y es “el conocimiento distinto de una infinidad de cosas a la vez.<sup>531</sup>” La operación reductiva de Dios es comparada con la labor del matemático.<sup>532</sup> Las analogías proceden de la aritmética (serie de números) y de la geometría (ecuación de una línea). Una serie numérica puede parecer irregular a causa de que los números crecen o decrecen sin aparente concierto, pero quien pueda dar con el término general de la serie, encontrará la regla que hace evidente su regularidad. Del mismo modo, una línea puede tener “vueltas y revueltas, altos y bajos, puntos de retroceso y puntos de inflexión, y otras variedades,<sup>533</sup>” lo que dificulta ver la regla de construcción que se ha seguido, máxime si se considera solamente una parte de ella. No obstante, el geómetra que pudiera dar con la ecuación de la línea, sabría “la razón y la conveniencia de todas esas pretendidas irregularidades.<sup>534</sup>”

Las comparaciones tomadas de las matemáticas tienen la virtud de enfatizar el rol del Dios arquitecto, quien “es todo orden, guarda siempre la exactitud de las proporciones y hace la armonía universal.<sup>535</sup>” El mal entonces se inscribe como un “pequeño desorden” que, al contemplar el todo, se reduce al orden más admirable.<sup>536</sup> En suma, el mal en la visión divina es devuelto al orden al igual que el geómetra que obtiene la ecuación de la recta.

## **a.2. Perspectiva estética de la armonía.**

Por su parte, la perspectiva estética indica que “una disonancia emplazada donde es necesario da relieve a la armonía,<sup>537</sup>” es decir, embellece el conjunto de la obra. Aquí también es posible reconocer dos puntos de vista según el agente considerado.

(1) *El mal según la visión del hombre.*- Como criaturas limitadas, ningún placer procede de la percepción misma de los males. El mal no es una disonancia para nosotros, sino para Dios. No obstante, a veces un poco de mal hace más sensible el

---

<sup>531</sup> Teod., *Discours preliminaire de la conformité de la Foy avec la Raison*, § 23.

<sup>532</sup> Teod., III Parte, §§ 241, 242.

<sup>533</sup> Teod., III Parte, § 242.

<sup>534</sup> *Ibidem*.

<sup>535</sup> Teod., *Preface* en GP VI, 27.

<sup>536</sup> Teod., III Parte, § 243.

<sup>537</sup> Teod., I Parte, § 12.

bien,<sup>538</sup> lo que no significa complacerse en el pecado. La cuestión puede verse por analogía con los placeres sensibles, por ejemplo, cuando un sabor amargo, agrio o ácido resulta más agradable que el azúcar.<sup>539</sup> La comparación nos sirve incluso para explicar cómo funciona la disonancia para Dios, quien se deleita con los colores realizados por las sombras o con la música atravesada de disonancias.

Así pues, inhibidos de apreciar las disonancias y de devolverlas a la belleza del todo, la armonía de la Ciudad de Dios pasa a ser objeto de nuestra fe, esperanza y confianza en Dios.<sup>540</sup> Sin embargo, el mundo nos da motivos para arrobarnos, aún cuando no sepamos “admirar lo bastante la belleza y el artificio de la estructura de una planta, un animal, un hombre.<sup>541</sup>” Nuestro placer está intrínsecamente ligado al conocimiento del mundo e irá en aumento conforme progreseemos en esta tarea. La armonía que descubrimos en las pequeñas cosas constituye una gran presunción de que se encuentra en todo lo demás.<sup>542</sup> Por lo tanto, nuestra visión comporta una alianza entre la perspectiva epistemológica y la perspectiva estética: a mayor conocimiento del mundo, mayor placer en el descubrimiento. Consecuentemente, crecerá nuestra fe en que la obra de Dios es la más perfecta.

(2) *El mal según la visión de Dios.*- En la visión divina, el mal es asimilado a una disonancia que realza la belleza del universo entero. Leibniz lo ejemplifica con la demostración empírica de la proposición 47 del libro I de Euclides (el cuadrado de la hipotenusa equivale a la suma de los cuadrados de los catetos en un triángulo rectángulo). Si se extraviaran algunas partes de los cuadrados menores, faltaría algo al cuadrado mayor y el compuesto sería defectuoso. La comparación procede así:

“El compuesto completo responde al universo entero, y el compuesto defectuoso que es una parte del completo, responde a aquella parte del universo, donde nosotros encontramos defectos que el autor de las cosas ha soportado, porque de otro modo, si Él hubiera querido reformar esta parte defectuosa, y hacerla un compuesto admisible, el todo no habría sido tan bello; pues las partes del compuesto defectuoso, ubicadas mejor para hacerlo un compuesto admisible, no

---

<sup>538</sup> *Ibidem.*

<sup>539</sup> Teod., I Parte, § 12.

<sup>540</sup> *Ibidem.*

<sup>541</sup> Teod, II Parte, § 134.

<sup>542</sup> Teod., II Parte, § 146.

habrían podido ser empleadas como hace falta para formar el compuesto total y perfecto.<sup>543</sup>»

El mal es requerido en orden a hacer más bello el universo. Los defectos cumplen así una función estética: hacer más agradable el todo para Dios. Esto no significa que los males en sí le reporten placer, sino en la medida en que son comparables a la disonancia que hace más deleitable la totalidad del compuesto.

En *Teodicea*, Leibniz otorga particular relevancia a la tesis de que la armonía crece en variedad, puesto que no puede crecer en unidad. La maximización en variedad es uno de los criterios que hace más deleitable el mundo, un índice positivo de su belleza. Dios se complace en la variedad de criaturas y puntos de perfección que ellas le procuran.<sup>544</sup> La belleza se encuentra en la cadena infinita que va del más insignificante de los insectos a la criatura racional más elevada (perfección metafísica). A diferencia del período de los 1680, el hombre, pese a ser como un “pequeño dios,<sup>545</sup>” es relativizado con relación a la variedad de seres en el plan de la armonía universal. A saber:

“Es seguro que Dios hace más caso de un hombre que de un león; sin embargo, yo no sé si se puede asegurar que Dios prefiere un hombre solo a toda la especie de leones en todos los aspectos: pero aun cuando así fuera, no se seguiría en absoluto que el interés de cierto número de hombres prevalecería sobre la consideración de un desorden general que se extendiera a un número infinito de criaturas. Esta opinión sería un resabio de la antigua máxima, bastante desacreditada, de que todo está hecho únicamente para el hombre.<sup>546</sup>”

El placer de Dios (incluso el nuestro) brota de la inmensa variedad de cosas que pueblan nuestro mundo y no hay razones para creer que Dios alteraría ese criterio con el fin de evitar los males que nos han tocado en suerte. Tampoco cabe suponer que esto va

---

<sup>543</sup> Teod., II Parte, § 214.

<sup>544</sup> “El sistema de nuestro planeta compone una obra aislada y perfecta, incluso cuando se lo considera aparte: cada planta, cada animal, cada hombre le proveen hasta un cierto punto de perfección; se reconoce ahí el maravilloso artificio del autor: pero el género humano, como nos es conocido, no es más que un fragmento, que una pequeña porción de la Ciudad de Dios, o de la república de los Espíritus. Ella tiene demasiada extensión para nosotros, y la conocemos demasiado poco para poder apreciar el orden maravilloso. Sólo el hombre (dice M. Bayle), *esa obra maestra de su Creador entre las cosas visibles, el hombre solamente, digo yo, levanta grandes objeciones contra la unidad de Dios.*” Teod., II Parte, § 146.

<sup>545</sup> Teod., II Parte, § 147.

<sup>546</sup> Teod. II Parte, § 118.

en detrimento del Dios legislador, por cuanto la variedad es signo de diferentes grados de perfección y la república de los espíritus podrá constituirse a partir del amor (o placer) hacia esa misma variedad.

**b. El mal en la armonía universal: ¿defecto real o irregularidad aparente?**

En las argumentaciones relativas a la armonía, es posible reconocer dos interpretaciones divergentes del mal. Por un lado, la idea de que el mal sólo es tal para el hombre y, por lo tanto, un desorden aparente al considerar el todo.<sup>547</sup> Por otro lado, se superpone la idea de que el mal es un defecto real, es decir, que el mal *es* un mal tanto para el pecador como para Dios. Es un mal para el pecador, porque será castigado por ello. Es un mal para Dios, porque sólo así el concepto de permisión tiene sentido, al igual que la justicia vindicativa que no deja ningún mal sin penar. La primera interpretación suele estar ligada a las imágenes pictóricas y la segunda, a las metáforas musicales.

A diferencia del “*quamsi*”<sup>548</sup> de los escritos de la década de 1670, Leibniz ha profundizado en *Teodicea* el carácter real del pecado, dado que lo verdaderamente malo que hay en él es lo que fundamenta las penas eternas y la justicia imprescriptible de Dios. El carácter ilusorio del mal no es demandado en orden a resguardar la voluntad divina (Cap. 7 - segunda limitación), ya que Leibniz dispone de un lugar apartado del control voluntario donde situar la fuente del mal. Por lo tanto, el mal como simple apariencia sobrevive más bien como un vestigio de viejos tiempos antes que como una necesidad teórica. De hecho, como veremos, ni siquiera es reconciliable con un conjunto de tesis sustanciales de *Teodicea*. Es preciso entonces abordar ambas interpretaciones siguiendo las comparaciones artísticas para cada caso.

**b.1. La metáfora visual y el mal aparente.**

En *Teodicea*, Leibniz utiliza el ejemplo de la anamorfosis<sup>549</sup> para sugerir que el mal es una cuestión de punto de vista, es decir, una deformidad aparente. A saber:

---

<sup>547</sup> Teod., II Parte, § 243.

<sup>548</sup> *Como si* el mal sólo fuera ilusorio, *como si* la disonancia no fuera sino consonancia. A VI 4, 1382.

<sup>549</sup> En general, las variantes de las metáforas pictóricas insinúan que el mal es una simple apariencia. Leibniz ha insistido con la imagen del mal como una sombra que realza los colores de un cuadro. En rigor, el significado mismo de “sombra” comporta un valor ilusorio. Vemos que la

“El hombre se encuentra mal a medida que tiene culpa, pero Dios, por un arte maravilloso, transforma todos los defectos de esos pequeños mundos en el mayor ornamento de su gran mundo. Es como en esas invenciones de perspectiva, donde ciertos dibujos bellos no parecen más que confusión, hasta que se los devuelve a su verdadero punto de vista o se los mira por medio de un cierto vidrio o espejo. Emplazándolos y sirviéndose de ellos como es necesario, se los hace devenir en el ornamento de un gabinete. Así las *deformidades aparentes* de nuestros pequeños mundos confluyen en bellezas en el grande y no tienen nada que se oponga a la unidad de un principio universal infinitamente perfecto: al contrario, aumentan la admiración de su sabiduría, que hace que el mal sirva al mayor bien.<sup>550</sup>”

Vemos que los males son comparados a la confusión que revelan ciertos dibujos cuando son contemplados desde cierto punto de vista, de donde se sigue que, al ser devueltos a su verdadero punto de vista (el del Creador), los males son solamente defectos aparentes. En esta descripción operan, pues, dos tesis. Por un lado, hay dos visiones en juego, la visión limitada del hombre y la visión superior de Dios, y el mal corresponde propiamente al punto de vista de la criatura. Por otro lado, se suprime del mal su carácter de deformidad real para ser identificado con una irregularidad aparente.

La primera tesis tiene un valor epistemológico, por cuanto el mal es reducido a una percepción limitada o conocimiento confuso. Rateau lo explica así: “el defecto no está más en el ser, admitido y reconocido en tanto tal en la parte como elemento que contribuye al mejor todo, sino en una percepción limitada que se abusa viendo una imperfección ahí donde no la hay de verdad (...) el mal es aparente y pone de relieve un conocimiento confuso. No es más encauzado por el bien que lo corrige, sino disipado por la elevación a un punto de vista superior.<sup>551</sup>” Así pues, el mal no necesita ser corregido ni transformado, sino únicamente ser reenviado al verdadero punto de vista sobre el universo.

En cuanto a la segunda tesis, las pretendidas ventajas del mal como deformidad aparente resultan opacadas por sus deficiencias. Entre sus ventajas cuenta que una

---

“sombra sigue al cuerpo,” [Teod., Preface en GP VI, 48], pero esto es sólo un efecto óptico, de modo tal que su proyección dura lo que los rayos de luz interceptados por un cuerpo opaco. Si bien en otros contextos, Leibniz ha atribuido a las sombras, cuando no un valor aparente, el sentido negativo de una mera privación de luz. *Ibidem*.

<sup>550</sup> Teod., II Parte, § 147.

<sup>551</sup> Rateau (2008), 643.



irregularidad absoluta entraría en contradicción con el principio de razón.<sup>552</sup> Además, enfatiza la idea del orden prevaleciente en la armonía universal, “donde nada absolutamente irregular, deficiente y vicioso puede realmente subsistir.<sup>553</sup>” Pero, aún cuando una irregularidad absoluta sea imposible, esto no significa que el mal sea aparente. De hecho, la transformación divina, requerida para el mal en su condición de defecto real, también evita que subsista algo absolutamente irregular.

Por otra parte, las deficiencias de esta interpretación no resultan compatibles con otras tesis de Leibniz. Si el mal es aparente, se cubre de sospechas el relato de la caída. Del mismo modo, la concausalidad del concurso, el concepto de permisión y, peor aún, la justicia vindicativa se quedan sin el fundamento teórico que demandó su conceptualización. En suma, el mal no puede ser relativizado al “espejo” con que se mira, tal como se sigue del ejemplo de la anamorfosis. En el marco de una doctrina de la justicia y del derecho de Dios, se vuelve imperioso que el pecado deba serlo también para Él.

## **b.2. La metáfora musical y el mal como defecto real.**

En la armonía universal, el mal es una condición sin la cual no (*sine qua non*) arribaría lo mejor. Los males inciden realmente en la armonía, como la disonancia en composición musical, y tienen un lugar real en el cosmos que no puede ser asimilable a la distorsión epistemológica de las criaturas. De hecho, si la armonía universal es una reducción del mal al bien, es porque, digámoslo así, hay “materia prima” para ello. En otras palabras, el mal debe implicar alguna propiedad objetiva de la que el entendimiento divino se sirve para officiar su transformación. Belaval ha sostenido que Leibniz modificó su perspectiva del mal en *Teodicea*.<sup>554</sup> A saber:

“De golpe, la perspectiva cambia: el mal no es simple apariencia. Ciertamente, Dios no lo padece; en ese sentido, los pecados no son más que males para quienes pecan. Pero, en tanto que seguramente la disonancia *es* una disonancia, que el detalle del cuadro *es* un amasijo informe de colores, que el error *es* error; el mal *es* un mal. Como las leyes de la lógica increada, las leyes de la justicia son las mismas para Dios y para nosotros. ¿Pecado para nosotros? Pecado para Dios:

---

<sup>552</sup> *Ibidem*.

<sup>553</sup> Rateau (2008), 629.

<sup>554</sup> Con seguridad, puede decirse que Leibniz profundizó esta perspectiva en *Teodicea*.

sino el drama de la caída y la necesidad de las sanciones eternas no se sostendrían más.<sup>555</sup>”

En cierto sentido, la metáfora musical ilustra mejor esta posición, ya que la disonancia es la incidencia de un sonido realmente desapacible. Por lo tanto, favorece la interpretación de que el mal es una deformidad real, si bien compensada o reducida por la operación divina que conduce al rebose de bienes. Independientemente del punto de vista adoptado, el pecado implica una imperfección cierta donde algo irreductible debe permanecer como motivo de la sanción.

La univocidad del concepto de justicia (la misma para Dios y para el hombre) rechaza la dualidad de puntos de vista implicada en las metáforas visuales. El pecado es lesivo para las criaturas, pero también y ante todo para Dios. Así pues, subsiste como una falta real que no puede ser relativizada desde las leyes de la justicia. Dios no borra los males que debió permitir: pese a reencauzarlos al bien, los pena por su condición de tales. Tampoco cabe decir que el principio de razón suficiente se vea menoscabado por esta interpretación, ya que la reducción divina garantiza que no sobreviva ninguna irregularidad absoluta: el mal, sin ser aparente, es reabsorbido por bienes mayores. En nombre del principio de razón, la incidencia de los males no necesita ser abolida -dado que también hay una razón para ellos-, sino solamente transformada.

En suma, el proyecto teodiceico está íntimamente ligado al sostenimiento de esta perspectiva, por cuanto es, en definitiva, una defensa de los atributos de Dios, en especial, de su justicia. Dios no es responsable de los males ni reparte injustamente los castigos. A diferencia de las metáforas visuales, la imagen de la disonancia tiene la ventaja de rubricar que “el mal *es* un mal” y como tal debe entenderse su función en la armonía. A saber:

“Considerados aparte, el mal y el pecado *son realidades con el mismo título que la disonancia*, emplazados en el conjunto de la Creación, no devienen apariencias, sino que aparecen en su verdadera función: acrecentar la armonía en el mejor de los mundos posibles.<sup>556</sup>”

---

<sup>555</sup> Belaval (1976), 102.

<sup>556</sup> *Ibidem*.

### c. ¿Todo mal es reducible a un bien en la armonía universal?

Ahora bien, como nada verdaderamente aberrante puede subsistir en el cosmos, es preciso indagar en la operación reductiva que va del mal al bien en la armonía universal. A diferencia de las formulaciones de la década de 1670, la distinción de tres tipos de males (mal metafísico, mal físico y mal moral) ha complejizado el abordaje de la reducción en *Teodicea*. Vamos a ver cómo presenta Leibniz estos males para analizar en detalle cómo funcionaría la reducción en cada caso. En el párrafo 21 escribió:

“Se puede considerar el mal metafísicamente, físicamente y moralmente. El *mal metafísico* consiste en la simple imperfección, el *mal físico* en el sufrimiento y el *mal moral* en el pecado.<sup>557</sup>”

El *mal metafísico* es definido como simple imperfección y la mayoría de los intérpretes coincide en que Leibniz hace referencia con ello a la imperfección original de las criaturas.<sup>558</sup> Dado que esta imperfección es irretirable e involuntaria, la reducción no parece tener lugar aquí. El mal metafísico trabaja sobre una escala ontológica y expresa la variedad de grados de perfección que hay en las criaturas. Si bien es cierto que la armonía fue definida como reducción de la variedad a la unidad, esta definición no aparece en *Teodicea*. De cualquier forma, la unidad se da en el pensamiento divino y lo único que empareja ontológicamente a todas las criaturas es la imperfección original. En consecuencia, esta unidad (imperfección original) en la variedad (grados de imperfección original) no reclamaría una transformación divina que opere sobre el mal metafísico para extraer de allí algún bien, más allá del placer que Dios obtiene de la variedad misma extendida a toda su obra. Como veremos, sobre una misma escala ontológica, se puede pasar sin hiato de un grado mayor de mal metafísico a uno menor, o si se quiere, de un mal a un bien, sin otra consideración que la jerarquía misma de las criaturas.

Por el contrario, los males que afectan a las criaturas racionales parecen ser el objeto privilegiado de la reducción de Dios. El *mal físico* (o mal de pena) es reducido a un bien cuando Dios obtiene del sufrimiento la enmienda del pecador. Incluso desde el punto de vista del hombre, el dolor puede devenir un bien si constituye una “pasión

---

<sup>557</sup> Teod., I Parte, § 21.

<sup>558</sup> En el capítulo próximo analizaremos en detalle su extensión e implicancias.

correctiva.” En cierto sentido, puede decirse que el perfeccionamiento moral demanda la experiencia del dolor de consciencia como lo atestiguan las Escrituras.

Desde los escritos tempranos, el *mal moral* (o mal de culpa) ha sido la razón principal que dirige el sentido de la armonía universal en su aspecto reductivo-compensatorio. Al tomar el punto de vista del pecador, el mal moral es una verdadera deformidad que, a diferencia del sufrimiento, no resulta reductible a un bien subsidiario. Desde la perspectiva divina, en cambio, Leibniz ha insistido en que Dios extrae bienes mayores a partir del pecado. Aunque el mal moral tenga que ser reducido al bien en nombre de la armonía universal, algo de lo malo que hay en él debe permanecer como irreductible, dado que las almas serán penadas por ello.

(1) *La reducción del mal metafísico al bien.*- Es preciso destacar aquí la relatividad entre el mal y el bien metafísicos. La realidad positiva de una criatura es el resultado de sus límites, es decir, la perfección metafísica es inseparable de la imperfección metafísica. Por lo tanto, hay una sola escala ontológica, que negativamente designa los grados de mal metafísico y positivamente los grados de bien metafísico. Así pues, al subir por la escala de perfecciones, hay un descenso del mal metafísico al par que un aumento del bien metafísico, y viceversa.

Dado que el mal y bien metafísicos son relativos uno a otro, un descenso en el mal metafísico puede ser considerado un bien, esto es, la “ganancia” de una perfección metafísica que está ausente en la criatura inmediatamente inferior. A la inversa, un descenso en el bien metafísico puede ser considerado un mal, es decir, la carencia de una serie de perfecciones presentes en criaturas más elevadas.<sup>559</sup> Así pues, este sentido relativo exhibiría la aplicación del principio de continuidad a las criaturas de este mundo.<sup>560</sup>

En rigor, la consideración del mal y del bien metafísico revela la variedad de seres admitidos a la existencia. Esta variedad constituye el “polo creciente” de la

---

<sup>559</sup> Según Heinekamp, “el gradualismo leibniziano tiene su formulación más significativa en la tesis: «*comme un moindre mal est une espece de bien, de même un moindre bien est une espece de mal*».” Heinekamp (1999), 78. Trad. A. G. Ranea.

<sup>560</sup> En este sentido, Rateau establece cierto número de equivalencias según la gradación continua de lo peor a lo mejor a partir de la escala del bien, a saber: “el mal es un bien menor, el impedimento de un bien, el impedimento de un bien mayor, el medio de caer en un mal mayor; por el contrario, el bien puede ser un mal menor, el impedimento de un mal, el impedimento de un mal mayor, el medio de conseguir un bien mayor.” Rateau (2008), 620.

armonía y uno de los criterios sustanciales de la elección de este mundo. Por eso, el mal metafísico, en tanto índice negativo de la perfección metafísica, no parece exigir el tipo de reducción divina que demandan los pecados. El mal metafísico, lejos de constituir una condición tolerada que necesita ser transformada o compensada en el todo, es simplemente la restricción involuntaria de una serie de bienes tocante a las criaturas. En suma, allí donde no tiene lugar el concepto de permisión, tampoco parece hacer falta una compensación de los defectos por parte de Dios.

(2) *La reducción del mal físico al bien.*- En primer lugar, es preciso definir qué entendió Leibniz por mal físico. Se pueden reconocer dos sentidos del mismo. Por un lado, hay un *sentido lato* que designa las incomodidades propias del cuerpo o las sensaciones displacenteras en general (enfermedades, dolencias, consecuencias de accidentes, guerras o cataclismos, etc.). Por otro lado, hay un *sentido moral* que designa el sufrimiento que aflige a las almas racionales tras haber faltado a sus deberes. El sentido de la reducción importa fundamentalmente en este último caso.

*Sentido lato del mal físico.*- Leibniz presenta el mal físico como el displacer. No obstante, no debe entenderse por displacer simplemente la ausencia de placer. En rigor, el mal físico y el bien físico resultan inescindibles, por cuanto en el orden de las sensaciones el placer y el displacer son basculares. A saber:

“Convenimos que el mal físico no es otra cosa que el displacer <*deplaisir*>, y comprendo bajo tal el dolor, la pena, y toda otra clase de incomodidad. Pero ¿el bien físico consiste solamente en el placer? (...) Soy de la opinión de que consiste también en un estado medio, tal como el de la salud. (...) Por esa razón, todos los sentimientos que no nos displacen, todos los ejercicios de nuestras fuerzas que no nos incomodan, y cuyo impedimento nos incomodaría, son bienes físicos, incluso cuando no nos causen ningún placer, pues su privación es un mal físico.<sup>561</sup>”

Como puede verse, bajo el concepto de “displacer,” Leibniz engloba un conjunto de sentimientos y sensaciones que exceden la mera negación del placer. Por su parte, el bien físico tiene una extensión que supera al placer; no es solamente un sentimiento de agrado, sino todo aquello que no resulta displacentero. Se trata de un estado medio, caracterizado por “la victoria continua sobre los semidolores,<sup>562</sup>” ya que “sin esos

---

<sup>561</sup> Teod., III Parte, § 251.

<sup>562</sup> Tal como lo expresa en Nuevos Ensayos, Libro II, Cap. XX, § 6.

semidolores no existiría el placer.<sup>563</sup> Del mismo modo, el mal físico es una aflicción positiva,<sup>564</sup> una pena que embarga el alma, aunque en ella puedan seguir obrando resortes vinculados al placer.<sup>565</sup>

El mal y el bien físicos son relativos entre sí y el principio de continuidad también se aplica en el pasaje de uno a otro. Si tuviéramos una percepción excesivamente distinta del mal físico, estaríamos en un estado miserable mientras esperamos el bien.<sup>566</sup> Por eso, nuestros estados anímicos son más bien una mezcla de rudimentos de placer y de dolor, y el cambio de un estado a otro es siempre gradual. La percepción más o menos distinta de esas “microsensaciones” es la que da lugar a un sentimiento más notable que otro. El placer no se da nunca sin inquietud, y aún más, cuando algo nos alivia del dolor, la reducción de este mal puede significar un placer mayor que la posesión de un bien.<sup>567</sup>

*Sentido moral del mal físico.*- El mal físico es también un sentimiento moral, por cuanto bajo este nombre se incluye el dolor que se sigue de la falta cometida. El “mal de pena” (debida a una culpa) alude propiamente a este sentido. En otras palabras, la libre agencia no es indiferente a los cambios patológicos, ya que al valor moral de cada acto en cuestión se añaden los sentimientos que brotan de la consciencia moral. Así pues, la acción buena es motivo de placer y el pecado es motivo de dolor.

La psicología humana demuestra que el sufrimiento que sobreviene tras el pecado puede funcionar como una pasión “autopunitiva.” Este sentido excluye el dolor que se deriva de una pérdida (por ejemplo, el duelo) o de una indisposición orgánica (verbigracia, una enfermedad). Por el contrario, se trata del dolor que impone el peso

---

<sup>563</sup> *Ibidem.*

<sup>564</sup> En la correspondencia con el cartesiano Eckhart, Leibniz replica a la idea de éste de que el dolor es la privación de serenidad. En este sentido, como explica Heinekamp, Leibniz rebate: “llamar al dolor una privación del placer es como llamar al placer una privación del dolor. El dolor sería tan positivo como el placer (...) El dolor no significa para él la privación de cierta realidad sino más bien la existencia de realidades desagradables.” Heinekamp (1999), pp.71-72. Trad. A. G. Ranea.

<sup>565</sup> Así lo expresa Leibniz cuando dice: “aún en medio de las penas más agudas se puede sentir siempre algún placer, como beber u oír música, pero, sin embargo, el displacer predomina.” En Nuevos Ensayos, Libro II, Cap. XX, § 6.

<sup>566</sup> Nuevos Ensayos, Libro II, Cap. XX, § 6.

<sup>567</sup> Teod., I Parte, § 13: “Si estuviéramos ordinariamente enfermos y raramente en buena salud, sentiríamos maravillosamente ese gran bien, y sentiríamos menos nuestros males; pero ¿no vale mejor, sin embargo, que la salud sea lo ordinario y la enfermedad lo raro? Suplamos, pues, por nuestra reflexión lo que falta a nuestra percepción, con el fin de hacer más sensible el bien de nuestra salud.”

moralizante de la consciencia para escarmiento del pecador. En razón de esto, el *mal de pena* puede ser reducido a un bien subsidiario en función de “su virtud expiatoria, mejoradora y transformadora.”<sup>568</sup> Es decir, el mal físico conlleva una promesa de enmienda, el “anuncio de una perfección posible”<sup>569</sup> en orden a la reforma moral del pecador.

En este sentido, el mal físico hace su contribución al progreso moral del hombre. Al igual que lo amargo en el paladar, la acritud en el alma sensibiliza el placer que se seguiría de una verdadera reforma moral del pecador. Leibniz ya había advertido en *De rerum originatione radicali* (1697): “en general puede decirse que las aflicciones malas por un tiempo son buenas en el efecto, porque son atajos o vías abreviadas hacia una mayor perfección.”<sup>570</sup> En esta dirección, “el mal físico es causa de un bien físico.”<sup>571</sup> Por lo tanto, como sentimiento moral en el orden de la psicología humana, el dolor puede ser devuelto al bien sin mayores problemas.

Cuando la reducción divina toma por objeto el mal físico, puede decirse que la enmienda del pecador es el bien que Dios extrae de la permisión del sufrimiento.<sup>572</sup> Dios no quiere el sufrimiento *per se* de los hombres, pero lo permite por cuanto es un sentimiento justo como consecuencia del pecado. Entonces, la reducción del dolor al bien, incompleta desde la psicología moral del hombre, se cumple cuando Dios la articula con el plan moral y metafísico de la armonía universal. En el plan moral, el mal físico deviene un bien porque incita a la virtud e inaugura el camino hacia el reino de la gracia. En el plan metafísico, el perfeccionamiento moral de las criaturas es un índice de la perfección del universo.

(3) *Reducción del mal moral al bien.*- El mal moral consiste en el pecado. La definición del pecado no ha cambiado desde los escritos tempranos: se trata de “la

---

<sup>568</sup> Rateau (2008), 626.

<sup>569</sup> Belaval (1993), 271.

<sup>570</sup> GP VII, 307: “*Et omnino dici potest, afflictiones pro tempore malas, effectu bonas esse, cum sint viae compendiariae ad majorem perfectionem.*”

<sup>571</sup> Rateau (2008), 627.

<sup>572</sup> Como ha escrito Grua: “Dios no quiere de una manera absoluta el mal físico o los sufrimientos (...) <Si bien> se puede decir del mal físico, que Dios lo quiere a menudo como una pena debida a la culpa, y a menudo como un medio propio a un fin, es decir, para impedir males mayores o para obtener bienes mayores. La pena sirve también para la enmienda o para el ejemplo, y el mal sirve a menudo para degustar mejor el bien, y a veces también contribuye a una perfección mayor de quien lo sufre, como el grano que se siembra.” Grua (1953), 369.

deformidad del acto en consideración de la ley.<sup>573</sup> Es decir, el pecado es un acto voluntario de apartamiento de los deberes. Dada su naturaleza, es siempre un mal para el pecador y no sabría ser reducido a un bien subsidiario. El mal moral encierra toda vez una lesión a alguien, especialmente a Dios.

Por ende, el pecado no es simplemente la ausencia de perfección moral en la acción, sino a la par el rechazo deliberado del amor de Dios. De igual modo, la acción justa no se reduce meramente a la ausencia de maldad o de daño a otro, sino que demanda el “principio de caridad del sabio” (el grado más elevado de la justicia). En el ámbito moral, las definiciones negativas muestran claramente su insuficiencia: “no pecar no es suficiente para ser virtuoso, no realizar ninguna acción buena no es suficiente para ser vicioso.<sup>574</sup> Entonces pareciera que ciertos grados de la virtud y del vicio podrían ser distinguidos: “la astucia, el fraude piadoso, incluso la mentira y la simulación, pueden ser, en casos particulares, sino bienes (en tanto que son males menores, permitiendo evitar males mayores), por lo menos expedientes moralmente admisibles.<sup>575</sup> No obstante, más allá de estos grados morales de lo permisible (contra lo que choca toda ética anti-consecuencialista), el pecado permanece como irreductible a un bien para el pecador, por cuanto su voluntad ha rechazado a Dios, su alma se ha alejado de la salvación y, peor aún, es pasible de ser penada eternamente por ello.

En cuanto a la reducción divina, el pecado ocupa la posición más relevante, ya que no puede subsistir en su deformidad cabal a nivel del todo. Ahora bien, si esta operación reductiva tiene lugar, es porque antes hubo permisión por parte de Dios. Pero no debe entenderse que esta reducción anula o disipa el sentido de la permisión. Por el contrario, la permisión es “el resultado cierto de un deber indispensable<sup>576</sup>” y, como tal, se ve obligada a dejar intacta la naturaleza del pecado. De hecho, Leibniz ha buscado expresar con el concepto de permisión el mayor distanciamiento teórico respecto de la voluntad divina: “aunque el mal moral llegue y a menudo pueda servir de medio para obtener un bien o para impedir otro mal, no es esto lo que le constituye en objeto suficiente de la voluntad divina, o bien en objeto legítimo de una voluntad creada.<sup>577</sup>”

---

<sup>573</sup> Así lo definió tempranamente en *L' auteur de peché* (1673), en A VI 3, 150.

<sup>574</sup> Rateau (2008), pp. 627-28.

<sup>575</sup> Rateau (2008), 628.

<sup>576</sup> Teod., I Parte, § 24.

<sup>577</sup> *Ibidem*.



Dado que los pecados *han debido* ser permitidos, la reducción divina, lejos de poder obviarlos, se dirige especialmente a ellos. Sin cercenar la libertad del hombre ni desresponsabilizarlo por la parte del acto que le corresponde en el concurso, Dios transforma los efectos del mal en bienes mayores. Toda acción, incluso el pecado, inaugura nuevos estados de causalidad eficiente, de donde Dios podrá extraer alguna clase de perfección. Sin embargo, esta transformación no quita del pecado lo malo irreductible para su agente y esto es justamente lo que permanece como motivo de condenación. En suma, al considerar juntas la permisión del mal y la reducción del mal al bien encontramos el verdadero sentido de la armonía universal: en nombre de lo mejor, la *permisión* admite los pecados y la *reducción* opera una transformación sobre sus efectos. Por consiguiente, ni una ni otra retiran la carga imputable al pecador.

En función de lo expuesto, puede verse que, con excepción del mal metafísico, los sufrimientos y los pecados son tolerados por Dios porque entran en la armonía. El *mal físico*, en su condición de sentimiento consecutivo al pecado, entraña una virtud expiatoria que facilita ver el carácter de su reducción al bien. El *mal moral*, en cambio, es un defecto al que no se adosa ningún bien para el pecador, por lo que el carácter de la reducción sólo es accesible a Dios, a quien Leibniz confía la tarea de transformar la deformidad para obtener así bienes mayores. En otras palabras, allí donde hubo permisión, parece que debe intervenir alguna clase de corrección o compensación por parte de Dios.

En síntesis, hemos mostrado en este capítulo la permanencia en el período tardío de la justificación del mal a través de la armonía universal. No obstante, la perspectiva se ha enriquecido conforme a un conjunto de tesis que no estaban disponibles en los 1670. La profundización del pecado como un defecto real frente a la tesis del mal aparente redujo la apelación de Leibniz al argumento de que el mal es una cuestión de perspectiva. El mal *es* un mal y sólo así pueden sostenerse las penas eternas. Aún más, como tal entra en el mundo, aunque resulte devuelto al bien en el todo.

## **Capítulo 9: *Teodicea* y el entendimiento de Dios como fuente del mal. El estatus problemático del mal metafísico.**

En el capítulo anterior tratamos la primera estrategia de justificación del mal conforme a las modificaciones producidas en el período tardío. En este capítulo abordaremos la segunda estrategia tal como ha sido presentada en *Teodicea*. El mal sigue siendo considerado privación y el entendimiento de Dios invocado como su causa última. No obstante, a diferencia de las décadas de 1680 y 1690, Leibniz evita las referencias a la “nada” como origen del mal y en su lugar se refiere sólo a la imperfección original,<sup>578</sup> a esta altura identificada con el mal metafísico. Según esto, el modelo privativo del mal se ha enriquecido con un término novedoso, el “mal metafísico,” cuyo estatus, sin embargo, resulta problemático al tener en cuenta las descripciones ofrecidas por Leibniz.

Así pues, intentaremos mostrar en primer lugar que se han mantenido las tesis sustanciales implicadas en situar la fuente del mal en el entendimiento de Dios. En segundo lugar, ofreceremos algunas interpretaciones que procuran explicar qué conceptos habrían inspirado a Leibniz para que les opusiera la noción de “mal metafísico.” A la par intentaremos mostrar que el modelo privativo aplicado al mal metafísico arrastra una serie de problemas, vinculados a la extensión imprecisa de ese término y a la relación ambigua con los otros males. Por último, presentaremos una crítica a la lectura “inusual” brindada por Michael Latzer en contra de la tradición leibniziana que generalmente ha interpretado el mal metafísico como sinónimo de la imperfección original.

### **a. El entendimiento divino como fuente del mal.**

La pregunta acerca de dónde procede el mal es formulada como un problema teológico en *Teodicea*. A saber: “¿Si Dios existe, de dónde proviene el mal? ¿Si no existe, de dónde proviene el bien?”<sup>579</sup> En opinión de Leibniz, la respuesta no hay que buscarla en la materia,<sup>580</sup> sino en el entendimiento de Dios, por cuanto es, por decirlo de

---

<sup>578</sup> No obstante, esta imperfección supone a la nada como fundamento.

<sup>579</sup> Teod., I Parte, § 20: “*Si Deus est, unde malum? Si non est, unde bonum?*”

<sup>580</sup> *Ibidem*. Leibniz menciona aquí la crítica a los “antiguos” (maniqueísmo) y más adelante agrega que la fuente del mal debe ser eterna y la materia no lo es. Teod., III Parte, § 380.

algún modo, el “receptáculo” de los MP. Nuestro filósofo invoca al *Timeo* de Platón e insinúa una comparación entre el demiurgo y nuestro Dios. Así como es imposible para el demiurgo erradicar la causa errante y modificar la naturaleza inmutable de las Formas ideales, Dios tampoco “busca” alterar la naturaleza de las verdades eternas que están en su entendimiento o, en todo caso, su voluntad quiere exactamente lo que el entendimiento le ofrece como lo mejor, ni más ni menos (libertad y necesidad moral tienen que coincidir en Dios). En *Teodicea*, leemos:

“La respuesta es que la causa del mal debe ser buscada en la naturaleza ideal de la criatura, en tanto que esta naturaleza está encerrada en las verdades eternas que están en el entendimiento de Dios, independientemente de su voluntad. Pues es necesario considerar que hay una imperfección original en la criatura antes del pecado, porque la criatura es limitada esencialmente, de donde procede que no podría saberlo todo, y que puede engañarse y cometer otras faltas. Platón ha dicho en el *Timeo* que el mundo tuvo su origen en el entendimiento junto a la Necesidad.<sup>581</sup>”

Es necesario entonces mencionar las tesis implicadas en la atribución del origen del mal al entendimiento de Dios. A saber:

(1) *El entendimiento divino es la causa ideal del mal.*- Leibniz afirma que en el entendimiento divino “se encuentra no solamente la forma primitiva del bien, sino también el origen del mal.<sup>582</sup>” Por lo tanto, “esta región es la causa ideal del mal (por así decirlo).<sup>583</sup>” Dado que el orden ideal está sustraído a la causalidad eficiente (si bien no a una legalidad hipotética que de ser consentida inauguraría el ámbito de las causas eficientes), el entendimiento de Dios puede ser postulado como el origen del mal sin involucrar a la voluntad divina, a cuyo ámbito corresponde propiamente la causalidad eficiente. Tal como dice Leibniz, “lo formal del mal no tiene nada de eficiente.<sup>584</sup>”

(2) *El entendimiento de Dios provee el principio del mal sin estar manchado.*- Pese a que el entendimiento divino suministra el principio del mal, lo hace sin ser malo, ya que solamente “representa las naturalezas tal como son en las verdades

---

<sup>581</sup> Teod., I Parte, § 20.

<sup>582</sup> *Ibidem*.

<sup>583</sup> *Ibidem*.

<sup>584</sup> *Ibidem*.

eternas; es decir, contiene en sí la razón por la cual el mal es permitido.<sup>585</sup> Esta razón no es otra que la pecabilidad inherente a las criaturas como resultado de su limitación. En suma, sostener que el entendimiento divino es la fuente del mal equivale a sostener que es la fuente ideal de todas las cosas, es decir, a la coexistencia de los posibles en Dios.

(3) *El mal tiene un origen eterno.*- Dado que la causa última del mal se asienta en el entendimiento de Dios, el mal como limitación esencial no tiene un inicio que le principie una lógica temporal. Por decirlo así, el “mal no nace,” sino que tiene un fundamento necesario en Dios.<sup>586</sup> Si la imperfección original tuviera un comienzo, es decir, si fuera contingente, la voluntad divina sería responsable por ella. El hecho de que la fuente del mal deba ser eterna<sup>587</sup> garantiza que el decreto de Dios no deba responder por algo que excede su facultad resolutoria. En otras palabras, aunque la imperfección original sea la forma más benigna del mal, esto es, un mal metafísico, tiene que tener un fundamento que esté al margen de la contingencia de nuestro mundo.

(4) *El mal metafísico no fenece en el entendimiento divino.*- Dada la imposibilidad de que la limitación sea separada del ser, el mal no puede constituir un principio independiente, concebido de manera abstracta respecto de las formas o ideas de los posibles. Por ende, el mal es coeterno con las esencias en el entendimiento divino, es decir no tiene fin, ya que el entendimiento de Dios no puede tenerlo. Dios por su sola existencia da cauce a todas las esencias posibles y, dado que perfección e imperfección son como el anverso y el reverso de la misma página de papel, no hay “tiempo cósmico” que pueda alterar lo que es en Dios. A saber:

“El mal viene más bien de las Formas mismas, pero abstractas, es decir, de las ideas que Dios no ha producido por un acto de su voluntad, como tampoco los números y las figuras, ni tampoco (en una palabra) todas las esencias posibles, que se deben tener por eternas y necesarias; pues ellas se encuentran en la región ideal de los posibles, es decir, en el entendimiento divino.<sup>588</sup>”

(5) *Las Formas no existen representativamente en Dios.*- Los individuos están constituidos ontológicamente en el entendimiento de Dios, lo que significa que no

---

<sup>585</sup> Teod., II Parte, § 149.

<sup>586</sup> Teod, I Parte, § 21.

<sup>587</sup> Teod., III Parte, § 380.

<sup>588</sup> Teod., III Parte, § 335.

son simplemente una representación. En sentido amplio, la representación supone traer a la presencia algo en ausencia. Pero las Formas no tienen una realidad mental semejante a nuestra evocación de un recuerdo. Tampoco Dios las contempla como si fuera el espectador de la proyección de un film que tiene lugar fuera de Él. Valga decir que la cosa, limitada como es, se encuentra “realizada” idealmente y con la potencia de existir. En otras palabras, cada Forma comprendida en el entendimiento divino tiene todos los requisitos de un ser ideal, lo que certifica las credenciales platónicas del pensamiento tardío de Leibniz. En términos de Rateau, “la inteligencia divina es el conocimiento infinito de las cosas porque es el lugar (la «región») *donde ellas son*, no existentes en acto, sino en potencia, en potencia de existir y tendientes incluso a la existencia.<sup>589</sup>”

En razón de ello, Leibniz critica *la tesis de la visión en Dios* de Malebranche,<sup>590</sup> según la cual Dios conoce las criaturas tal como ellas son en Él, sin limitaciones ni defectos (las conoce, conociéndose a sí mismo), y no como ellas son en sí mismas, imperfectas y limitadas. La posición de Leibniz es inconcusa al respecto: Dios conoce todas las cosas, pero su visión no puede franquear, retirar ni suprimir la imperfección original que comportan.<sup>591</sup> Así pues, las criaturas, *tal como son en Dios son en sí mismas* y la inteligencia divina las comprende con la cuota de mal ya debitada de su haber ontológico. No obstante, la visión de Dios es reflexiva: pondera sus combinaciones; examina sus grados de perfección e imperfección, los pesa y compara, etc.<sup>592</sup> En suma, la inteligencia divina conoce a la perfección todas las cosas, incluidas tanto las relaciones entre ellas como sus limitaciones.<sup>593</sup>

---

<sup>589</sup> Rateau (2008), 575.

<sup>590</sup> Ver: Fernández J.L., (1992), 305.

<sup>591</sup> *Extraits de W. Twisse* (hacia 1695) en Grua (1948), 355: “*In essentia divina res eminentur, in intellectu aliquid amplius, nempe repraesentative, quia repraesentantur intellectu divino etiam rerum imperfectiones seu limitationes. Qui cognoscit positiva, perfecte cognoscit et omnes relationes, adeoque et omnes limitationes, adeoque in eo consistit cognitio rerum creaturarum in Deo.*” / “Las cosas se revelan en la esencia divina, algo más en el intelecto que las representa, puesto que las imperfecciones o limitaciones de las cosas también están representadas en el intelecto divino. Quien conoce la cosa como positiva, la conoce perfectamente así como todas sus relaciones, y hasta tal punto todas las limitaciones, de modo que en esto consiste la cognición de las cosas creadas en Dios.”

<sup>592</sup> Teod, II Parte, § 225.

<sup>593</sup> Por eso, en algún sentido, cabría decir que su inteligencia está limitada, puesto que los posibles tienen un ser (posible) en sí que se impone al entendimiento divino, como realidades “cuasiplatónicas”. Lo “otro” es siempre limitación del sí mismo (aun en Dios).

(6) *Los lindes metafísicos y su relación con la voluntad de Dios.*- Cabe preguntarse si la agencia divina se ve afectada por los lindes metafísicos que limitan a las criaturas. Sabemos que el entendimiento divino está sustraído del control voluntario y que sólo así puede resguardarse a la voluntad de Dios de un compromiso con el mal. Por ese mismo motivo, pues, la voluntad se ve obligada a elegir entre alternativas ya definidas, a cuyo examen se aplica la calculabilidad de esta facultad. Entonces, la inclinación a la existencia de cada MP, por ser inversamente proporcional al grado de imperfección metafísica, tendría en cierto sentido su incidencia en el ámbito de lo voluntario. Aun en el mejor MP, el mecanismo de las fuerzas volitivas no podrá plenificar una serie de efectos en razón de que las cosas queridas llevan en sí los límites que dicha facultad no puede retirarles. En síntesis, la voluntad de Dios no puede obliterar el mal metafísico ni perfeccionar las criaturas a discreción.

Puede verse entonces que en lo sustancial la segunda estrategia de justificación del mal conserva las tesis ya presentes a partir de mediados de los 1680, con excepción de la incorporación del mal metafísico para referirse a la imperfección original. Así pues, el mal sigue siendo remitido en última instancia a la causalidad divina, sin que ninguna de las facultades de Dios se vea opacada por ello. Dios no es el autor de su entendimiento<sup>594</sup> ni su voluntad puede someter las Formas ideales a su control. Por consiguiente, nadie podría imputar a Dios la autoría de los males.

#### **b. El estatus problemático del mal metafísico. Caracterización del concepto.**

En el capítulo anterior citamos el párrafo 21 de la primera parte de *Teodicea*, donde Leibniz presentó su distinción de tres clases de males. Algunos intérpretes han visto en esta clasificación la influencia de Tomás Campanella,<sup>595</sup> citado por Leibniz en ocasión de las tres facultades primordiales de Dios,<sup>596</sup> y de William King.<sup>597</sup> Más allá de

---

<sup>594</sup> Teod., III Parte, § 380.

<sup>595</sup> Según Grua, Leibniz se habría apoyado probablemente en el significado de las tres clases de males que ciertas palabras originales de la doctrina de Campanella parecen haber resumido, a saber: "*Non datur malum, nisi respectivum in physicis, et privativum in moralibus, et negativum in metaphysicis.*" / "El mal no se da, sino como respectivo en lo físico, privativo en lo moral y negativo en lo metafísico." [En Grua (1953), 354] Rateau comparte la opinión de Grua [Rateau (2008), 579]. Echavarría, en cambio, habla de una "influencia escasamente probable" y refiere a que Leibniz habría conocido de segunda mano el *Atheismus Triumphatus* de Campanella (1604). [Echavarría (2011), 111]

<sup>596</sup> Entendimiento, voluntad y poder. Teod., II Parte, § 150.

una historia de las influencias, para nuestra finalidad resulta importante tratar de elucidar qué significa la frase de que “el *mal metafísico* consiste en la simple imperfección.<sup>598</sup>” La mayoría de los intérpretes, siguiendo la lectura de Bertrand Russell en *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (1900),<sup>599</sup> coinciden en que la simple imperfección es sinónimo de la imperfección original de las criaturas<sup>600</sup> (punto de vista particular). No obstante, también es posible atribuir el mal metafísico a la imperfección de la totalidad del mundo, ya que en definitiva un agregado compuesto de criaturas limitadas conllevará algún grado de imperfección metafísica (punto de vista

---

<sup>597</sup> Otra influencia importante sobre la distinción de los males, como el mismo Leibniz reconoció en el Apéndice *Remarques sur le Livre de l'origine du mal, publié depuis peu en Angleterre*, ha sido el libro *De Origine mali* (1702), escrito en latín por el Arzobispo de Dublín, William King, y traducido al inglés tras la muerte de Leibniz por Edmund Law (1731).

John Hick presenta las claves del tratamiento del mal que hizo ese teólogo reformado como sigue: “el Arzobispo King usa la triple distinción del fenómeno del *mal como imperfección* («la ausencia de aquellas perfecciones o ventajas que existen en otra parte o en otros seres»); el *mal natural* («dolores e incomodidades, inconvenientes y desarreglos del apetito»); y el *mal moral* («elecciones viciosas»). En lo que concierne al mal de imperfección –correspondiente al mal metafísico de Leibniz-, la posición de King representa la teodicea agustiniano-tomista en su forma enteramente desarrollada. Los seres creados deben, en la naturaleza del caso, ser menos perfectos que su Creador; deben, pues, ser imperfectos en grados variados; en consecuencia, como el editor de King, E. Law, dice: «concediendo por lo tanto este principio que no puede ser negado (que un efecto debe ser inferior a su causa), sucederá que el mal de imperfección, bajo suposición de la creación, es necesario e inevitable; y por consiguiente, todos los otros males que proceden necesariamente de ello, han de ser inevitables también.» Hick marca sobre esta inevitabilidad la idea de que “Dios ha elegido en el sistema presente del mundo lo mejor que en verdad podría ser,” tal como lo atestigua el propio King siguiendo a san Agustín (“Quizá podría haber sido mejor en algunos detalles, pero no sin algunos nuevos, y probablemente mayores, inconvenientes, los cuales deberían de haber estropeado la belleza del todo, o de alguna parte clave.”). [Hick (2010), 148] Ya en el período temprano, Leibniz había mostrado su filiación agustiniana en este asunto (“*Christus dixit oportet, id est, necesse est, scandala evenire/ Cristo dijo es inevitable, o sea, es necesario que ocurran escándalos*” [Mateo, 18, 7] en CPh, A VI 3, 125), que volvió a ratificar en su *Teodicea* al mencionar lo favorable que fue San Agustín a lo que se podría decir de Eva: “*Si non errasset, fecerat illa minus*”/ “*Si no hubiese errado, habría hecho menos.*” Teod., II Parte, § 239.

<sup>598</sup> Teod., I Parte, § 21.

<sup>599</sup> En especial, Russell (2005), §§ 121, 122 y 123.

<sup>600</sup> Por ejemplo, Grua (1953), 368: “el mal metafísico tiene un título original, que trata como una verdadera privación la ausencia de perfección divina en la criatura”; Belaval (1993), 268: “el mal metafísico es la limitación de las criaturas”; Rutherford (1995), 10: “el mal metafísico consiste en la mera imperfección o la limitación en esencia de cualquier ser finito”; Yakira (2009), 155: “el mal metafísico, la finitud original y necesaria de la criatura en tanto que es una criatura, su imperfección, es el *origen* del mal;” Hick (2010), 158: “el mal metafísico consiste en finitud e imperfección.” Incluso Hick relativiza el valor de las críticas contra el mal metafísico: “puede ser (como el padre Sertillanges argumenta) que la finitud, la limitación criatural, y la consiguiente imperfección que el término (=mal metafísico) denota no debiera ser descrita como «mal». En cuanto a nuestro propósito actual, no importa demasiado si la característica básica estructural de la existencia de las criaturas, a la cual los males son remontados, es considerada o no como siendo un mal en sí misma.” Hick (2010), 188.

global).<sup>601</sup> En nuestra opinión, como luego veremos, el hecho de que Leibniz haya concedido un fundamento necesario al mal metafísico parece ratificar la idea de que la “simple imperfección” refiere prioritariamente a la imperfección original de las criaturas.<sup>602</sup>

Más allá de la diferencia entre negación y privación (Cap. 7, b), según la cual la imperfección metafísica no debería ser considerada un mal, el estatus problemático del mal metafísico radica en que el término no tiene una extensión precisa, por cuanto suele referir a la imperfección original de las criaturas, pero a veces también a la imperfección del mundo, que incluye desórdenes naturales, monstruosidades, etc.<sup>603</sup> Al mismo tiempo, tampoco es posible abordar su relación con los otros males sin un margen de ambigüedad. En razón de esto, ayudará a desbrozar el terreno tratar de ver qué idea habría motivado a que Leibniz se expresara en términos del “mal metafísico.”

---

<sup>601</sup> Jolley (2005), 159.

<sup>602</sup> A continuación de la presentación de los tres males, leemos: “Ahora bien, aunque el mal físico y el mal moral no sean en absoluto necesarios, es suficiente que en virtud de las verdades eternas sean posibles.” [Teod., I Parte, § 21] Además de destacar que los pecados y sufrimientos son contingentes, la aclaración parece estar destinada también a señalar que el mal metafísico tiene un fundamento necesario por tratarse de la imperfección original de las criaturas.

<sup>603</sup> No creemos que el estatus problemático de la definición del mal metafísico pase por la cuestión de si se trata de tres “tipos, clases o especies de males,” o bien del mal considerado desde tres puntos de vista diferentes, siguiendo la literalidad del parágrafo 21. Esta idea ha sido sostenida por Echavarría en favor de no identificar el mal metafísico con la imperfección original. Su propuesta es que hay que rechazar la interpretación de que se trata de tres clases de males. Sin embargo, la cuestión de cuál es la definición que corresponde al mal metafísico (en definitiva, si es o no homologable a la imperfección original) no parecer ser un dilema entre “una división del mal que surge a partir de una distinción de diversos aspectos o planos de consideración” [Echavarría (2011), 114] y “tres especies de mal” a las que el comentarista caracteriza *ad hoc* como “excluyentes entre sí” [*Ibidem*]. En primer lugar, esto no parece ser un verdadero dilema, ya que optar por cualquiera de los disyuntivos no arroja un esclarecimiento de lo que Leibniz entendió por “simple imperfección” o mal metafísico. En segundo lugar, así se tratase de tres clases de males, no hay razón para agregar arbitrariamente una relación de exclusión entre ellas, contradiciendo el sentido de las fuentes textuales. Hay intérpretes que lo han considerado una clase de mal que incluye a las otras dos como especies (mal físico y moral), es decir, como una relación de género a especie que expresa la prioridad y el alcance del mal metafísico como causa y origen de los pecados y sufrimientos en las sustancias racionales, tal como el propio Leibniz lo ha insinuado en más de una ocasión.



### **b.1. El mal metafísico: ¿qué concepto habría dado lugar a su génesis?**

La respuesta a esta pregunta admite diferentes interpretaciones, según cómo se considere el mal metafísico. Presentaremos tres argumentaciones, conforme a quienes se contestaron esta pregunta.

(1) *El mal metafísico surge por oposición al spinozismo (unisustancialismo).*- Esta tesis ha sido sostenida por Jolley, quien enfatiza la idea de que el mal metafísico se aplica fundamentalmente al mundo entero y ve en la génesis de ese concepto una reacción al spinozismo.<sup>604</sup> En su opinión, lo que habría movido a Leibniz a hablar en términos del mal metafísico habría sido oponerse a la tesis unisustancialista según la cual para Spinoza “el mundo es idéntico a Dios y es supremamente perfecto;<sup>605</sup>” de modo tal que “sólo parece imperfecto cuando es juzgado por estándares antropocéntricos irrelevantes.<sup>606</sup>”

El mal metafísico sería así un concepto surgido por oposición a la identidad sustancial Dios-mundo, dado que, si Dios es perfecto, Leibniz “debe admitir que el mundo es en algún grado imperfecto; debe haber algún grado de lo que él llama «mal metafísico».<sup>607</sup>” No es posible negar que el mal metafísico sea un argumento importante contra el unisustancialismo de Spinoza. No obstante, la historización del pensamiento de Leibniz parece rebelarse a la idea de que el mal metafísico haya surgido como una reacción al spinozismo. A mediados de los 1680, Leibniz ya contaba con las tesis sustanciales (agregados de individuos que componen los MP, jerarquía de los MP por grados de <im>perfección, etc.) que permiten diferenciar a Dios de los mundos posibles en general y del nuestro en particular, sin necesidad de utilizar el término “mal metafísico.” En otras palabras, la imperfección metafísica enfocada sobre la totalidad de las cosas no es una novedad del pensamiento tardío de Leibniz que le hubiera exigido apelar a la noción de mal metafísico.

---

<sup>604</sup> Al respecto escribió: “la primera clase de mal –metafísico- no presenta ningún problema para Leibniz en esta fase de su teodicea, puesto que el mal metafísico es simplemente la ausencia de perfección absoluta, lo cual incidiría en cualquier mundo que Dios pudiera crear. De hecho, la presencia de esta clase de mal ha sido concedida en la primera fase de la teodicea de Leibniz. Pero las otras dos clases de mal –físico y moral- están en una posición diferente, dado que no se siguen simplemente, como el mal metafísico, de la naturaleza misma de la Creación.” Jolley (2005), 167.

<sup>605</sup> Jolley (2005), 159.

<sup>606</sup> *Ibidem.*

<sup>607</sup> *Ibidem.*

(2) *El mal metafísico surge por oposición a Dios.*- Esta tesis corresponde a la interpretación de Belaval, para quien el mal metafísico se identifica con la limitación de las criaturas. A su juicio, el mal metafísico es el resultado de una relación de oposición con el ser, más precisamente, con el Ser supremamente perfecto. Dado que “una criatura infinita es una noción contradictoria,<sup>608</sup>” su finitud es lo que la distingue de Dios. Por lo tanto, “Dios no podría darle todo, sin hacerla un Dios; era necesario que hubiera diferentes grados en la perfección de las cosas, y que hubiera también limitaciones de toda clase.<sup>609</sup>”

El mal metafísico, entonces, designa la diferencia ontológica entre Dios y las criaturas. Se deriva de la relación de oposición entre el Ser y el no-ser implicado en la limitación criatural, por cuanto “la imperfección original define solamente una no-perfección, un no-ser y no un ser.<sup>610</sup>” Además, “si cada sustancia considerada aparte fuera perfecta, todas serían semejantes; lo que no es conveniente ni posible.<sup>611</sup>” El mal metafísico constituye así un criterio ontológico para distinguir también a las sustancias entre sí,<sup>612</sup> ya que “sustancias iguales en perfección no ofrecerían nada de distintivo a la elección de Dios.<sup>613</sup>”

En síntesis, esta clase de mal habría sido forjada por oposición al Ser que es la ecuación de la perfección. Podemos conjeturar que si Leibniz no se inclinó antes en favor de esa expresión, no es porque hubiera desatendido la distancia abismal entre Dios y las criaturas, sino porque habría visto que la nada, como sinónimo del no-ser, ofrecía una explicación del sentido de la privación de perfección divina (década de 1690). Al abandonar sus referencias a la “nada” como origen del mal en *Teodicea*, el “mal metafísico” pasó a ser el término preponderante, aunque por supuesto si el mal es una cierta privación, todavía puede decirse que su fundamento es la nada en el sentido del *nihilum privativum*.

---

<sup>608</sup> Belaval (1993), 268.

<sup>609</sup> Teod., I Parte, § 31.

<sup>610</sup> Belaval (1993), 268.

<sup>611</sup> Teod., II Parte, § 200.

<sup>612</sup> Heinekamp lo explica a partir del concepto de *realidad*, del cual participan todas las cosas. A saber: “Leibniz considera a la realidad como una totalidad ilimitada de las perfecciones y de todas las determinaciones positivas (...) Esta realidad es común a todas las sustancias. (...) Pero no todas las cosas participan de igual manera en la realidad, porque no todas son en igual medida capaces de admitir la *realitas*. La receptividad de las sustancias pone límites a la realidad infinita. (...) *Sin las limitaciones todas las cosas serían no solamente infinitas sino también idénticas entre sí.*”

Heinekamp (1999), 81. Trad. A. G. Ranea.

<sup>613</sup> Belaval (1993), 268.

(3) *El mal metafísico surge por oposición al bien metafísico.*- Esta tesis ha sido sostenida por Rateau y se apoya en las propias palabras de Leibniz en una carta a Bourguet (dic. 1714):<sup>614</sup>

“En cuanto al mal metafísico, dice usted, no lo considero como un mal; pero, señor, si usted admite el bien metafísico, la privación de ese bien será un mal metafísico. Cuando un ser inteligente pierde su sentido común, sin dolor y sin pecado (y por consiguiente sin mal físico ni mal moral) ¿usted no lo consideraría como un mal?”<sup>615</sup>

Como puede verse, la cita revela un punto de ambigüedad con respecto a la definición del mal metafísico, ya que a la imperfección original de toda criatura parecen añadirse los defectos propios del “lote de destino” que arrastra cada criatura durante la existencia. Al margen de la particularidad del ejemplo, cabe destacar la convertibilidad del ser con el bien y de su privación con el mal.<sup>616</sup> Así como “el ser puede ser dicho un bien, no en el sentido de una cualidad moral, sino en el sentido de un grado suplementario de realidad,<sup>617</sup>” el mal puede ser entendido como la privación de algún grado de realidad, es decir, “el mal designará entonces muy naturalmente la privación de bien metafísico, el defecto del ser, la imperfección.<sup>618</sup>” En suma, el mal metafísico

---

<sup>614</sup> Así lo expresa en la referencia al pie N° 86. Rateau (2008), 582.

<sup>615</sup> A Bourguet, dic. 1714 en GP III, 574. El pasaje constituye una referencia importante y ha sido citado con frecuencia. Kremer, por ejemplo, se sirve de él para ofrecer una reconstrucción de la crítica de Leibniz a la idea agustiniana de la condenación de los niños no bautizados. A su criterio, la pérdida del cielo sería para Leibniz un ejemplo de mal metafísico, por cuanto “sería injusto para Dios imponer sufrimiento a los niños que mueren sin bautizar.” [Kremer (2001), 129] Siguiendo a Santo Tomás, se trataría de una especie de “limbo” donde no hay castigo que se siga de una falta deliberadamente cometida, sino solamente privación de la visión beatífica: he aquí el sentido de la distinción leibniziana entre “poena sensus” y “poena damni”. Es claro, dice Kremer, que “la pérdida del cielo no es lo que Leibniz llama un mal moral. Tampoco es un mal físico, por cuanto esta frase significa sufrir en un sentido psicológico del término. Entonces debe ser un mal metafísico.” Kremer (2001), 130.

<sup>616</sup> Youpa da cuenta de esta convertibilidad y afirma que Leibniz, al unir el bien metafísico con la realidad, a saber, lo que puede ser referido intercambiamente como perfección, “la realidad, o perfección, no es la clase de cosa que algo tiene o no tiene; no es un asunto de todo o nada. Más bien, la perfección es escalar – viene en grados variables (...) En la medida en que todo excepto Dios exhibe un nivel finito de perfección, todo excepto Dios exhibe un grado de imperfección, una privación de realidad” (mal metafísico). Youpa menciona además los antecedentes en los que Leibniz se habría inspirado para postular esta convertibilidad: Agustín, Boecio, Tomás de Aquino, si bien la doctrina tendría su origen en la filosofía neoplatónica de Plotino y Porfirio. Youpa (2004/11), Stanford online.

<sup>617</sup> Rateau (2008), 581.

<sup>618</sup> *Ibidem*.

habría sido concebido por oposición al bien metafísico, por cuanto toda criatura es limitada en perfección metafísica y esta limitación puede ser considerada un mal.<sup>619</sup>

Ahora bien, cualquiera sea la interpretación que se elija para tomar partido, no puede desconocerse que uno de los sentidos eminentes del mal metafísico refiere al punto de vista particular que lo asocia con los lindes de todo ser creado. No obstante, la prolífica escritura de Leibniz dificulta poder determinar una extensión precisa del término “mal metafísico,” como en principio lo sería establecer la clase de los seres finitos. Es conveniente, entonces, abordar este aspecto.

### **b.2. El problema de la extensión imprecisa del mal metafísico.**

La extensión del mal metafísico es problemática por varias razones. En los párrafos de *Teodicea* que van del 241 al 247, Leibniz utiliza la expresión “mal metafísico” para referirse a los monstruos, desórdenes naturales y toda pretendida irregularidad que afecte al universo. Así el punto de vista acerca del mal metafísico resulta global. Por otra parte, tal como se sigue de los párrafos 20 y 21 (GP VI, 114-115), el mal metafísico designa la imperfección original de toda criatura y, en consecuencia, el punto de vista es particular. A primera vista, pasar de la imperfección de las criaturas a la imperfección del universo no sería una falacia de composición, por cuanto Leibniz ha admitido que cualquier agregado de sustancias conlleva algún grado de imperfección metafísica. El problema es que el agregado, pese a tener esa propiedad, no la adquiere a causa de que cada uno de sus elementos la tenga.<sup>620</sup> La polisemia es notoria, ya que la definición de mal metafísico ha cambiado en cada caso: la carencia de perfecciones que entraña cualquier criatura no es sinónimo de los desórdenes que

---

<sup>619</sup> Según Yakira, esto constituye un punto importante de la separación entre Leibniz y Kant, dado que para el último los “atributos morales,” el bien y el mal, no serán más aplicables al Ser. De la doctrina de Leibniz se dirá quizá que “no se trata de otra cosa que de la antigua doctrina de la identidad del Ser y del bien, de lo que se llama la onto-teología o, más precisamente, de lo que podría llamarse la onto-ética,” cuyas raíces se remontan al platonismo y neoplatonismo, así como al aristotelismo y la escolástica. En el último caso, la doctrina tomista de la convertibilidad del ser y del bien sería indudablemente un buen ejemplo. En cuanto al mal metafísico, sin embargo, no es un mal en un sentido ético: la especificidad del sentido ético y jurídico se encuentra, por un lado, en el mal moral y, por otro, en el mal físico en tanto “es considerado como justificable por el mal moral.” Yakira en Rateau (2009), 155.

<sup>620</sup> Según Comesaña, cuando una propiedad es composicionalmente hereditaria, no hay falacia de composición. A saber: “una propiedad es composicionalmente hereditaria con respecto a una colección de partes o agregado si, y sólo si, el todo tiene esa propiedad porque cada parte la tiene.” Así pues, cuando creemos que un predicado es composicionalmente hereditario, sin serlo en realidad, cometemos una falacia de composición. [Comesaña (2001), 98] En realidad, se refiere a lo que tradicionalmente se ha conocido como “homogeneidad.”

afectan al universo entero (inundaciones, terremotos, intermisión de la legalidad natural, etc.). En consecuencia, no es posible determinar la extensión que involucra el mal metafísico sin optar por alguno de los sentidos que atraviesan *Teodicea*.

Por otra parte, adoptar la interpretación canónica que asocia el mal metafísico con la limitación criatural, como haremos nosotros, tampoco soluciona el problema de la extensión imprecisa del término. Por un lado, el mal metafísico se encuentra en todas las criaturas por su condición de tales, ya estén dotadas o destituidas de razón.<sup>621</sup> Por otro lado, cuando el mal metafísico es interpretado como pecabilidad, afecta únicamente a las criaturas racionales. En consecuencia, pueden reconocerse aquí también dos sentidos del mal metafísico: un *sentido lato*, que se extiende a todos los seres creados; y un *sentido restringido*, que se extiende sólo a las criaturas dotadas de razón.

*El sentido lato del mal metafísico (clase de los seres finitos).*- Dado que el mal metafísico establece una diferencia ontológica entre Dios y las criaturas, debe afectar a toda sustancia finita. La acepción se extiende más allá de las criaturas racionales para aplicarse a todo ser creado. Por lo tanto, el mal metafísico designaría el sentido más básico de la imperfección, el menos determinado, por cuanto incluye desde las cosas inanimadas hasta los espíritus. Cabría decir entonces que es el mal menos malo de los males y que, en esta acepción lata, no entran en juego consideraciones relativas a la pecabilidad como causa de los pecados y sufrimientos de orden moral. Es decir, estamos ante una definición estrictamente ontológica que “parece incapaz de dar cuenta de la dimensión ética, jurídica e incluso física del mal.”<sup>622</sup>

*El sentido restringido del mal metafísico (clase de los seres finitos y racionales).*- Dado que el mal metafísico refiere a la limitación esencial de las criaturas, de aquí se sigue que ellas pueden errar y cometer otras faltas.<sup>623</sup> Entonces, sobreviene un sentido restringido del mal metafísico como pecabilidad, que sólo podrá ser aplicado a las criaturas dotadas de razón. A diferencia de la anterior, esta acepción designa un sentido determinado de la imperfección: se trata de una imperfección que, aunque involuntaria, deviene causa de males voluntarios. Por ende, el mal metafísico podría ser considerado un género inclusivo de dos especies particulares de males, ya que los males morales y físicos serían una consecuencia del alcance y prioridad del mal metafísico. En

---

<sup>621</sup> Teod, III Parte, § 263.

<sup>622</sup> Rateau (2008), 587.

<sup>623</sup> Teod, I Parte, § 20.

otras palabras, en las criaturas racionales, la unidad del mal podría ser remitida al mal metafísico. La definición comporta, pues, una connotación ética por el valor causal que tiene el mal metafísico con relación a la carga moral y psicológica de los demás males.

### **b.3. La relación con los otros males: ¿el mal metafísico ofrece un principio de unidad de los males?**

Tal como vimos, ambos sentidos del mal metafísico revelan la dificultad de dar con una interpretación *standard* que no lastre con el problema de la extensión imprecisa del término. Si el mal metafísico se reduce al sentido más elemental de la imperfección de toda criatura, no parece que esta definición lata pueda conferir unidad, más allá de lo nominal, a los males particulares que afectan a las criaturas racionales. En cambio, si el mal metafísico adquiere su verdadero valor teórico por ser la causa ontológica del pecado y del mal de pena, entonces el término se jerarquiza en nombre de una pecabilidad que no sabría garantizar la unidad de los males más allá de los espíritus. Por lo tanto, solamente en el caso de las criaturas racionales, el mal metafísico podría valer como un principio de unidad de los males. Esta dificultad nos enfrenta con el problema de la relación ambigua que subsiste entre los tres males reconocidos por Leibniz.

*El problema de la relación ambigua entre los tres males.*- El sentido lato del mal metafísico enfatiza la convertibilidad del mal con la privación de perfección metafísica; es decir, este mal representa la limitación del grado de realidad de un ser. Entonces, al considerar los espíritus, podría pensarse que el pecado y el dolor<sup>624</sup> presuponen al mal metafísico, sin necesidad de concederle un estatus independiente en las criaturas racionales. El pecado comporta menos realidad para su agente que la realización de una acción buena. Del mismo modo, el dolor moral es un índice patológico de la mengua de perfección del pecador. En función de tal correlato, podría creerse que es posible efectuar un traspasamiento total del mal metafísico a los otros dos males, con la consiguiente destitución del estatus superior e independiente del mal metafísico y su reducción a una definición lata para el resto de las criaturas. Sin embargo, los pecados y

---

<sup>624</sup> A lo largo de toda la argumentación que sigue, la acepción del “mal físico” en términos del “dolor” o del “sufrimiento” remite no al *sentido lato* del mal físico que afecta a las criaturas animadas (enfermedades, dolencias, sensaciones orgánicas displacenteras), tal como lo presentamos en el capítulo anterior, sino al *sentido moral* del mismo entendido como el “mal de pena” que se sigue de la culpa que entraña una falta.

sufrimientos, pese a poder ser reconducidos a un fundamento en el ser, no sabrían asimilar enteramente la definición del mal metafísico.

El sentido restringido del mal metafísico refuta la tesis de un traspasamiento total en las criaturas racionales. La pecabilidad otorga al mal metafísico una posición superior a la de los otros dos males, por cuanto representa la causa ontológica de donde se siguen los pecados y los sufrimientos de índole moral. Esta causa no podría ser reducida a sus efectos, sin que éstos se quedaran sin una explicación de por qué tienen lugar, con el riesgo potencial de derivar en el problema de buscar una causa en la voluntad de Dios. En razón de esto, el mal metafísico es necesario para fundamentar el pasaje de la pecabilidad al pecado en acto, ofreciendo una justificación del mal por razones internas a la criatura.

*La relación causal entre los males.*- Dado que la acepción restringida implica que el mal metafísico es la causa ontológica de los demás males, es preciso analizar la vinculación causal que se da entre los tres males. Sabemos que, en razón de su imperfección original, el hombre es falible y por lo tanto capaz de abusar de su libre arbitrio; al hacerlo, además siente dolor por ello. Es decir, “el mal metafísico es la fuente del mal moral de donde deriva el mal físico.<sup>625</sup>” Esto revela la prioridad causal del mal metafísico, ya que es causa del mal moral y éste a su vez es causa del mal físico (o de pena).

En este análisis de las causas no se puede soslayar que el mal metafísico es involuntario mientras que el mal moral tiene que ser deliberadamente consentido. Por lo tanto, el tipo de causalidad implicada no puede ser la propia de la legalidad natural, ya que si una acción se derivara de leyes físicas no sería libre. Entonces debe tratarse de una causalidad que preserve la contingencia de los pecados y la espontaneidad del agente, de lo contrario, se iría al traste con la libertad y con las voluntades santas. El mal metafísico no es determinante del mal moral, sino que es su condición de posibilidad. Así pues, el pecado tiene una causa próxima (la voluntad del agente), pero si pretendemos ir más allá de ésta, es posible dar con su causa primera: la limitación esencial de las criaturas.

---

<sup>625</sup> Belaval (1993), 268.

(1) *El mal metafísico como causa del mal moral.*- El fundamento ontológico que relaciona causalmente el mal metafísico con el mal moral puede ser acompañado de una interpretación psicológica. Puesto que la criatura carece de la infalibilidad divina, sus percepciones encierran siempre contenidos confusos. La limitación ontológica se traduce en el orden de las percepciones denunciando los límites de la actividad consciente: “la consciencia apenas emerge de la noche del inconsciente.”<sup>626</sup> En función de esto, la voluntad humana sigue por naturaleza un bien aparente. Entonces el pecado puede ser en muchos casos asimilado a un error, por cuanto la percepción confusa puede inducir a elegir un mal bajo la forma de un bien aparente a los sentidos. Pese a esta ignorancia, el consentimiento requerido en el pecado para faltar al deber de la razón no le quita nada de lo malo que hay en él.<sup>627</sup>

(2) *El mal moral como causa del mal físico (o de pena).*- Leibniz presenta esta causalidad siguiendo a Grocio: “la pena es un mal de padecimiento que es infligido a causa del mal de la acción.”<sup>628</sup> Es decir, “el mal físico, esto es, los dolores, los sufrimientos, las miserias, nos embarazarán menos siendo consecuencias del mal moral.”<sup>629</sup> Vemos que esta acepción del mal físico pertenece al ámbito de la psicología moral de las criaturas racionales: el pecado trae anejo el dolor que brota de la consciencia moral. Excepto en caso de enfermedades mentales o de canallas irredimibles, los hombres no son insensibles a sus faltas.<sup>630</sup> Es verdad que pueden sufrir a causa de la maldad ajena, pero al no tomar parte en el crimen, la fe anuncia que tales sufrimientos son el camino preparatorio hacia una felicidad mayor.<sup>631</sup>

Según esto, opera una doble causalidad en el mal físico. Por un lado, es una *consecuencia física del mal metafísico*; por otro, es una *consecuencia ética o punición a*

---

<sup>626</sup> Belaval (1993), 269.

<sup>627</sup> Esto no significa negar la “acracia,” tampoco reducir todo pecado a la ignorancia derivada de un entendimiento oscurecido que falla en el razonamiento práctico. De hecho, lo que parece bueno a los sentidos, cuando *se sabe* que está en contradicción con la razón, es un caso de concupiscencia y delata que la voluntad “no quiere escuchar” lo que le manda la ley moral. En la perspectiva cristiana, está claro que tras la caída de los primeros padres, a sabiendas del bien (que muestra la razón), la voluntad puede elegir el mal (de hecho, hay una fuerte inclinación a ello), esto es, “*meliora video, deteriora sequor.*”

<sup>628</sup> Citado en Teod., II Parte, § 241: “Poena est malum passionis, quod infligitur ob malum actionis.”

<sup>629</sup> Teod., II Parte, § 241.

<sup>630</sup> Leibniz contempla en *Causa Dei* § 32 que pueda haber sujetos insensibles al *mal de pena* que suele seguirse del pecado, cuestión que la justicia divina corrige provechosamente de modo que los inocentes no vayan a querer no haber sufrido.

<sup>631</sup> Teod., II Parte, § 241.



*causa del pecado*.<sup>632</sup> En otras palabras, el mal físico es una consecuencia directa del pecado al mismo tiempo que una consecuencia “diferida” (por mediación del pecado) de la limitación original. El dolor moral constituye así una pasión autopunitiva y, en cuanto tal, se diferencia del sufrimiento de raíz orgánica. Además, por cuanto se deriva del mal metafísico, constituye una prueba doliente mediante la cual el alma atestigua su imperfección metafísica. Por consiguiente, vale decir que la causa próxima del mal de pena es el mal moral, pero la causa primera es el mal metafísico. Tal como sostiene Belaval, “a la inversa de Descartes que emplaza en la acción del cuerpo la fuente de las pasiones del alma, Leibniz, a consecuencia de la armonía preestablecida, hace del dolor físico la expresión del dolor metafísico.”<sup>633</sup>

Establecida la causalidad, puede verse que la voluntad de Dios no toma parte en los sufrimientos de índole moral que afectan al hombre. El concepto de permisión se aplica también a este sentido del mal físico: “absolutamente hablando se podría sostener que Dios ha permitido el mal físico por consecuencia, al permitir el mal moral, que es la fuente.”<sup>634</sup> La permisión es totalmente lícita e incluso deseable por comportar la enmienda del pecador. Así pues, Dios no quiere el mal físico, pero lo permite como una pena debida al mal moral.

En suma, “el pecado y el mal físico dependen enteramente de la imperfección metafísica.”<sup>635</sup> La trabazón causal entre los planos del *ser*, la *acción* y la *pasión* muestra la prioridad de la causa ontológica dirigiendo el escenario de la imperfección. A la par, ensaya una unidad hipotética en nombre del mal metafísico, la cual avanza desde una imperfección involuntaria y relativamente benigna hacia una forma de imperfección voluntaria, francamente mala y causante de sufrimientos. Entendido como un principio de unidad de los males, el mal metafísico afecta esencialmente a las criaturas racionales, pero se muestra impotente para ir más allá de ellas.

### **c. Crítica a la visión de Latzer contra la interpretación “canónica” del mal metafísico en Leibniz.**

En general, los intérpretes de Leibniz han coincidido en que el mal metafísico refiere principalmente a la limitación original de las criaturas. El fundamento necesario

---

<sup>632</sup> Belaval (1993), 270.

<sup>633</sup> *Ibidem*.

<sup>634</sup> Teod., III Parte, § 378.

<sup>635</sup> Grua (1953), 358.

que remite al entendimiento divino parece indicarlo así. Sin desconocer el estatus problemático del mal metafísico, la relevancia de esta interpretación no parece en absoluto ser producto de un “delito de monopolio interpretativo,” sino estar fundamentada, tal como vimos, en la compatibilidad con otras tesis sustanciales de Leibniz. Por este motivo, llama la atención la lectura ofrecida por Michael Latzer, quien rechaza de plano los términos de tal interpretación.

En su artículo “*Leibniz’s conception of Metaphysical Evil*”, Latzer responsabiliza a Russell<sup>636</sup> de haber identificado erróneamente la imperfección original con el mal metafísico, interpretación que a su criterio habría arrastrado a numerosos especialistas detrás del peso de la autoridad. Argumenta que al examinar juntos los párrafos 20 y 21 de *Teodicea* (GP VI, 114-115), “pareciera natural asumir que la «simple imperfección» de la sección 21 es idéntica, o al menos incluye, a la «imperfección original» de la sección 20.<sup>637</sup>” A su juicio, Russell habría caído en esta trampa y condensado ambas imperfecciones tomándolas como sinónimos. De este modo, se encontró justificado para afirmar que “el mal metafísico o limitación [pese a que Leibniz duda en declarar esto abiertamente] es la fuente del pecado y del dolor.<sup>638</sup>” Gracias a la gravitación de su figura, habría surgido así una interpretación convencional y en absoluto inocente, que terminaría desembocando en consecuencias irreconciliables con las pretensiones cristianas de Leibniz.<sup>639</sup>

---

<sup>636</sup> Como ya dijimos, particularmente por la interpretación de los párrafos 121, 122 y 123 de su libro *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*.

<sup>637</sup> Latzer (1994), 2.

<sup>638</sup> Russell (1992), § 122, 233.

<sup>639</sup> Por ejemplo la que destacó el mismo Russell con relación a los atributos que la demonología asigna al Lucifer: “Esta imperfección [=metafísica] es algo meramente negativo, a saber, la mera ausencia de perfección. Así las mónadas difieren de Dios sólo como menos y más, tienen las mismas perfecciones que Dios tiene, pero en un grado inferior. El Diablo, según este punto de vista, debe ser la más baja de las mónadas desnudas –un punto de vista que los teólogos escasamente aceptarían, ya que siempre lo suponen capaz de conocimiento.” [Russell (1992), § 122, 236]. O bien, la consecuencia que advierte Broad también citada por Latzer: dado que el mal metafísico “es simplemente la extensión por la cual cada mónada no llega a ser (*falls short*) Dios (...), una consecuencia de esto debería ser que toda mente finita es infinitamente mala, pero quizá un buen número de teólogos no se opondría a ello.” Pese a la ironía de Broad, como señala Latzer, no se puede obviar que Leibniz juzgó importante, especialmente en su discusión con Bayle sobre los montos de bien y de mal en el mundo, sostener que “las mentes finitas y las criaturas en general no son infinitamente malas ni tampoco predominantemente malas.” Latzer (1994), 4.

En la argumentación de Latzer pueden reconocerse dos momentos: un momento negativo donde intenta refutar a Russell y un momento positivo donde ofrece su propia versión de lo que significaría el mal metafísico.

*La crítica a Russell.*- Para Latzer, el mal metafísico no es sinónimo de la imperfección original, porque esta imperfección no es un mal, sino que “representa una precondition para el mal.<sup>640</sup>” En realidad, su crítica a Russell retorna al problema de la distinción entre negación y privación. Escribe: “en la medida en que el mal sólo puede estar allí donde una deficiencia es un principio evitable, la inescapable limitación de las criaturas no es un mal.<sup>641</sup>” En su opinión, dado que hay “abundante evidencia textual<sup>642</sup>” de que Leibniz conocía los fundamentos de esta “teodicea cristiana,” no puede pensarse que haya homologado el mal metafísico con la imperfección original, como creyó Russell. Sin embargo, cabe decirse en favor de Russell que hay suficiente contraevidencia textual de que Leibniz no tuvo mayor interés en valerse de esa distinción, aún conociéndola, para abordar el concepto de mal metafísico. En otras palabras, Leibniz no cabalgó sobre la tradición para dejar de identificar la imperfección original con una forma de mal.

*La versión de Latzer.*- Tras desestimar la visión russelliana, Latzer se ve obligado a ofrecer una explicación presuntiva de lo que el mal metafísico significaría en el corpus leibniziano. En primer lugar, reconoce que “Leibniz desafortunadamente no es muy abierto sobre lo que piensa que es el mal metafísico.<sup>643</sup>” Pese a ello, su hipótesis es la siguiente:

“Mi argumento es que Leibniz tiene una noción clara y consistente del mal metafísico, la cual puede ser discernida recopilando y considerando cuidadosamente las referencias que hace a esta forma de mal, sin descuidar las referencias hechas a su contraparte, el bien metafísico.<sup>644</sup>”

Es necesario entonces sumariar su recopilación. En primer lugar, señala que el mal y bien metafísicos son concebidos por Leibniz como categorías inclusivas. En general, la doctrina de Leibniz podría ser sumariada así: “la categoría del mal metafísico

---

<sup>640</sup> Latzer (1994), 5.

<sup>641</sup> Latzer (1994), 6.

<sup>642</sup> *Ibidem*.

<sup>643</sup> Latzer (1994), 8.

<sup>644</sup> *Ibidem*.

incluye males físicos y morales, los cuales «tomados metafísicamente», son clases específicas de imperfección.<sup>645</sup> Los pecados y sufrimientos pueden ser reducidos al mal metafísico, puesto que “el mal es siempre «mal metafísico».”<sup>646</sup> Por otra parte, indica que el término se emplea también para denotar “más selectivamente las privaciones que afligen a las cosas inanimadas al igual que aquellas privaciones que afectan a los seres animados y racionales, pero que sin embargo caen fuera de las categorías del mal físico y moral.” Este sentido incluiría, por ejemplo, las monstruosidades o lo que una criatura sufre como un defecto relativo a su especie (verbigracia, la pérdida de la razón en la carta a Bourguet). Por último, habría que considerar además las irregularidades aparentes del universo, tales como las fallas geológicas, las manchas solares y los cometas.<sup>647</sup> A decir verdad, por haberle sustraído su fundamento ontológico en Dios, el mal metafísico se vuelve una categoría omnímoda bajo la cual se puede subsumir cualquier clase de mal en el mundo.

En consecuencia, Latzer se detiene en el significado de las irregularidades aparentes del universo, como si se tratara del sentido más propio del mal metafísico, cuando en realidad sólo parece ser el más alejado de la interpretación de Russell. Señala que tales irregularidades son aparentes porque no puede subsistir algo absolutamente irregular en el orden universal. Por lo tanto, la “categoría del mal metafísico está destinada a ser en cierta medida una función de los errores de la percepción humana, por cuanto no siempre aparece a los intelectos finitos si un fenómeno está ordenado o no.”<sup>648</sup> En su opinión, estos males metafísicos serían la contraparte de los milagros, en la medida en que ambas irregularidades son relativas a las máximas subordinadas que gobiernan el orden natural. La diferencia estibaría en que los milagros son acontecimientos que exceden los poderes naturales de las criaturas y los “*males metafísicos son defectos en las operaciones de las criaturas.*”<sup>649</sup> Por otra parte, Dios obra milagros, no en orden a sostener las necesidades de la naturaleza, sino las de la gracia, mientras que los males metafísicos sirven tanto a la naturaleza como a la gracia, tal como lo demostrarían las convulsiones geológicas que posibilitaron el desarrollo de

---

<sup>645</sup> Latzer (1994), 9.

<sup>646</sup> Latzer (1994), 10.

<sup>647</sup> Latzer (1994), 11.

<sup>648</sup> Latzer (1994), 12.

<sup>649</sup> Latzer (1994), 13.

la vida.<sup>650</sup> Cabe entonces equiparar los males metafísicos al producto de la percepción limitada de las criaturas por ausencia de una regla que los revierta en el orden universal. En el enfoque de Latzer, esta caracterización alcanzaría para proveer una interpretación alternativa a aquella que asocia el mal metafísico con la limitación original de las criaturas. A decir verdad, se revela más bien como un corolario de ella, puesto que así como toda criatura entraña pecabilidad, también atestigua una cognoscibilidad limitada: nunca podrá conocer el mundo con la perfección divina. Sin embargo, este aspecto es pasado por alto.

En opinión de Latzer, dado que los males metafísicos son desórdenes aparentes que contribuyen a la perfección total del universo, puede verse que “las diferencias en los grados de perfección entre las sustancias creadas, que realizan la variedad y la diferenciación, no son males en sí mismos.<sup>651</sup>” Aún más, argumenta que “si toda criatura fuera metafísicamente mala en virtud de no ser simplemente un dios, se seguiría que no habría ningún mundo posible sin mal.<sup>652</sup>” De inmediato advierte que Leibniz nunca afirmó que todo MP contuviera mal y va a la pesca de un par de citas de *Teodicea*. La primera cita es tomada del parágrafo 21: “es preciso que haya una infinidad de mundos posibles, que el mal entre *en muchos de ellos* y que incluso el mejor de todos lo encierre.<sup>653</sup>” La segunda cita es extraída del primer apéndice de *Teodicea*: “Dios podría haber hecho un mundo sin ningún mal, o cuya producción podría haber sido completamente omitida.<sup>654</sup>”

En primer lugar, cabe decir que el hecho de que toda criatura comporte mal metafísico en razón de no ser un Dios no hace más que señalar la distancia ontológica que la separa de Él. En segundo lugar, el hecho de que Leibniz nunca haya afirmado que todo MP contiene mal no significa que niegue que los MP conlleven algún grado de mal metafísico. Es cierto que la ambigüedad del término “mal” en los contextos citados no contribuye a visiones concluyentes, pero a esta altura parece bastante improbable que se estuviera refiriendo allí al mal metafísico. Más bien es lógico pensar que Leibniz se está refiriendo propiamente a la supresión del “mal entre los males.” Es decir, concede que pueda haber un mundo sin pecados (por ejemplo, un mundo donde no hubiera criaturas

---

<sup>650</sup> Latzer (1994), 13.

<sup>651</sup> Latzer (1994), 14.

<sup>652</sup> *Ibidem*.

<sup>653</sup> Teod., I Parte, § 21.

<sup>654</sup> GP VI, 376.

inteligentes), o bien conformado sólo por voluntades santas que, pese a su pecabilidad consustancial, resistieran estoicamente el influjo de las tentaciones. Hay que tener en cuenta que en ambas citas el discurso de Leibniz entronca con la permisión divina.

En síntesis, la visión de Latzer acarrea dos problemas. A saber: (1) la pretendida disociación entre el mal metafísico y la imperfección original de las criaturas deja sin contemplar el hecho de que Leibniz consideró la privación de perfección divina como un verdadero mal y causa de otros males en las criaturas. Por otro lado, (2) la asimilación del mal metafísico a las irregularidades aparentes del universo lo relativiza a una cuestión de perspectiva humana, sin considerar que la imperfección metafísica, al ser aplicada al mundo entero, es una “medida objetiva” que atañe también a la visión superior de Dios. Esto no significa desconocer el recorrido que hizo Leibniz en los párrafos 241-247 de *Teodicea*, sino tener en cuenta el estatus problemático que encierra el mal metafísico por el grado de ambigüedad con el que fue tratado. Así pues, toda visión sesgada que pretenda excluir la limitación esencial de las criaturas arrastra el inconveniente de quitar al mal metafísico su fundamento necesario en el entendimiento divino y, al desconocer la causalidad entre los males, de dejar a los pecados “a la buena de Dios.”

A modo de cierre, cabe decir que la causa última del mal se encuentra en el entendimiento de Dios y que las tesis sustanciales implicadas en esta justificación se han mantenido desde mediados de los 1680. No obstante, la incorporación tardía del mal metafísico ha añadido un conjunto de dificultades, a causa de su extensión imprecisa y del margen de ambigüedad en su relación con los pecados y los sufrimientos nacidos de éstos. Al priorizar la interpretación que lo asimila a la imperfección original, el *sentido lato* parece incapaz de poder atender a la dimensión ética de los males, y el *sentido restringido* se muestra incapaz de ir más allá de la pecabilidad para ofrecer un principio de unidad del mal aplicable a cualquier criatura. Por otra parte, al enfatizar la perspectiva holista que atribuye el mal metafísico a una propiedad del todo se licua el sentido de la causalidad ontológica inherente a la limitación criatural. Si bien la polisemia de *Teodicea* impide monopolizar un significado para el mal metafísico, no parece adecuado juzgarlo como una categoría excluyente de la imperfección original de la criatura. La interpretación de Latzer demuestra que ello no puede sostenerse sin socavar otras tesis centrales de Leibniz.



## Capítulo 10: El modelo inercial-dinámico del concurso en *Teodicea*.

### El mal metafísico como medida ontológica de la inercia natural de las criaturas.

En el capítulo anterior abordamos la segunda estrategia de justificación del mal en *Teodicea* y el estatus problemático del mal metafísico. Aquí procuraremos completar el sentido que asume el mal metafísico como causa de los otros males, a partir del modelo inercial propuesto por Leibniz para explicar el rechazo del pecador a la perfección divina en el concurso. Intentaremos dar razón de tres tesis. En primer lugar, que la explicación del pecado avanzó desde la “falta de receptividad” de la criatura en el concurso, tal como se sigue del ejemplo de la pluma de mediados de los 1680, al concepto de “inercia metafísica,” tal como se advierte en el corpus de *Teodicea*. Es decir, que el concurso divino ha asumido un modelo dinámico que añade a la idea de carencia de los 1680 el concepto de una “fuerza o potencia pasiva,<sup>655</sup>” que lleva al agente a resistir u oponerse a la causalidad de Dios.

En segundo lugar, procuraremos fundamentar que el mal metafísico puede ser considerado una medida ontológica de la inercia natural de las criaturas, por cuanto de su grado de limitación original depende el grado de resistencia a la acción de Dios en el concurso. Por último, intentaremos mostrar que hay un sentido moral de la inercia que anida en la voluntad humana, compatible con la voluntariedad intrínseca del modelo tardío del mecanismo de las inclinaciones. Estas tesis caben ser entendidas en el marco de la creciente dinamización que registró el pensamiento de Leibniz en el período de *Teodicea*. Así como la Creación pasó a explicarse a partir de un modelo dinámico de la voluntad divina (semejante a la suma geométrica de los vectores o “fuerzas volitivas”), el concurso también adoptó un modelo dinámico a partir del cual el pecado es concebido como el producto de la relación entre los conceptos de fuerza e inercia.

#### a. La dinamización del concurso divino: la inercia metafísica y moral en la criatura.

Leibniz sostuvo que la causalidad de Dios en el concurso se ve limitada por la imperfección original de las criaturas. A mediados de los 1680, el pecado procede de

---

<sup>655</sup> Grua (1953), 366.



una falta de receptividad por parte del hombre para asimilar la “percusión” divina, tal como se sigue del ejemplo de la pluma en *De libertate, fato, gratia Dei* (1686/87 ?). El modelo imperante en esta época es fundamentalmente privativo. El ser acoge de modo limitado la acción concursante de Dios, debido a la privación de perfección divina que le es connatural. Esta tesis se ha mantenido en lo sustancial desde entonces. No obstante, en *Teodicea*, se advierte una dinamización del modelo privativo del mal: no sólo el ser carece de receptividad ante la acción de Dios, sino que adolece de una “inercia natural,” equiparable a un esfuerzo que, además de limitar, se opone y obstaculiza la perfección que proviene de Dios. Es preciso indagar entonces en este concepto de inercia para Leibniz.

*El concepto de inercia.*- La inercia natural de Galileo<sup>656</sup> y Descartes es un concepto físico que afirma que un cuerpo abandonado a sí mismo persiste en su estado de reposo o movimiento uniforme en línea recta hasta que algo modifica ese estado, es decir, hasta que una *fuerza* exterior o ajena al móvil se aplica sobre él. Para Kepler, inventor del término, “inercia” quiere decir “resistencia natural al movimiento.”<sup>657</sup> Esta pereza, resistencia o repugnancia de la materia al movimiento es el sentido que Leibniz utilizó para establecer una comparación con la inercia que el agente opone al efecto de la *fuerza activa* de Dios en el concurso. Así se explicaría “la resistencia del pecador a la gracia.”<sup>658</sup>

A primera vista, la comparación parece tener sus limitaciones. Mientras que la imperfección original y la resistencia a la gracia parecen obstaculizar el plan de Dios, la inercia de los cuerpos, por su correlación con el concepto de fuerza, mantiene en equilibrio las leyes físicas.<sup>659</sup> No obstante, sabemos que los males, lejos de impedir la armonía, la acrecientan. En otras palabras, la imperfección original ofrece un mundo jerarquizado y los pecados, pese a su condición de males, asisten misteriosamente al plan redentor que busca la reforma moral de los espíritus. La inercia ofrecería, entonces, un principio de explicación aplicable a leyes físicas y morales: la inercia mediante la

---

<sup>656</sup> Es cierto que Galileo no formuló la ley de la inercia *expressis verbis*, como sí lo hizo Descartes, pero lo cierto es que su dinámica estuvo tan impregnada de ella que cualquier lector atento podría extraerla de sus escritos. Newton, por ejemplo, atribuyó todo el mérito a Galileo, silenciando toda mención a Descartes. No obstante, como señala Koyré, no es posible reducir la evidencia de un progreso decisivo gracias al aporte de Descartes. Koyré (1990), pp. 149-150.

<sup>657</sup> Koyré (1990), 152.

<sup>658</sup> Grua (1953), 366.

<sup>659</sup> *Ibidem*.

cual todo cuerpo se resiste a cambiar su estado de reposo es similar a la inercia con la que el hombre, como naturaleza caída, se resiste a asimilar el bien y la gracia.

### **a.1. El ejemplo de los navíos en *Teodicea*.**

El modelo inercial del concurso divino fue presentado por Leibniz en el párrafo 30 de la primera parte de *Teodicea* mediante el ejemplo de los barcos.<sup>660</sup> A su juicio, la importancia de este ejemplo radica en que tiene semejanza con algo sensible y material que también supone lo privativo.<sup>661</sup> Veamos, pues, cómo se expresa al respecto:

“Supongamos que la corriente de un mismo río empuja consigo numerosos barcos, que no difieren entre ellos más que en la carga, los unos cargados de madera, los otros de piedra, unos más y otros menos. Siendo así, sucederá que los barcos más cargados irán más lentamente que los otros, dado que se supone que ni el viento, ni el remo ni ningún medio semejante los ayuda. No es propiamente la pesadez la que es causa de este retardo, puesto que los barcos descienden en lugar de subir, sino que es la misma causa que aumenta también la pesadez en los cuerpos que tienen más densidad, es decir que son menos esponjosos y están más cargados de materia que les es propia; pues aquella que pasa a través de los poros, no recibiendo el mismo movimiento, no debe ser tenida en cuenta. Se trata, pues, de que la materia es llevada originariamente a la tardanza (*tardivité*), o a la privación de la velocidad; no para disminuirla por sí misma, cuando ella ya ha recibido esta velocidad, pues eso sería actuar, sino para moderar por su receptividad el efecto de la impresión, cuando lo debe recibir. Y por consiguiente, puesto que hay más materia movida por la misma fuerza de la corriente cuando el barco está más cargado, es necesario que vaya más lentamente.<sup>662</sup>”

A continuación, Leibniz presenta la analogía de cada uno de estos elementos con los que intervienen en el concurso divino. Así pues, la *fuerza de la corriente* corresponde a la *acción de Dios*, que “conserva lo que hay de positivo en las criaturas, y les da la perfección, el ser y la fuerza;<sup>663</sup>” la *inercia de la materia* emula la *imperfección natural de las criaturas*; la lentitud o *falta de velocidad* del barco cargado ilustra el defecto o la *falta de perfección* que “se encuentra en las cualidades y en la acción de la

---

<sup>660</sup> También aparece en *Causa Dei*, § 70.

<sup>661</sup> *Causa Dei*, § 70 en GP VI, 449.

<sup>662</sup> Teod., I Parte, § 30.

<sup>663</sup> *Ibidem*.

criatura.<sup>664</sup>” No bien trazado el paralelismo, Leibniz explica la concausalidad de la acción: el hombre es la “causa formal” del pecado y Dios, la “causa material.” Dios produce lo positivo que hay en el acto (materia), pero no es la causa formal de la inadecuación a la ley que arrastra el pecado (anomia), del mismo modo que la corriente es la causa material del desplazamiento (o de la velocidad efectiva), sin ser la causa formal de los límites en la velocidad de la embarcación. Pese a que la acción de Dios es de carácter físico, Leibniz no se expresa aquí en términos de la concausalidad física (Dios) y moral (hombre). Como veremos, en este modelo la causalidad física no será tan fácilmente deslindable de la causalidad que ejerce el hombre.

Al echar a andar la comparación, encontramos que, así como el cuerpo se resiste a moverse de acuerdo a su cantidad de materia, pese a la fuerza de arrastre y empuje (corriente del río) que se aplica sobre él (navío), la criatura también se resiste a moverse hacia la perfección (en razón por ejemplo de la pereza moral que se sigue de la naturaleza caída), pese a la fuerza o acción divina que concurra sus acciones. En ambos casos, la propiedad es llamada inercia y puede ser aplicada a los cuerpos en el ámbito físico, o por analogía a las criaturas en el ámbito moral. En el primer caso, la inercia es proporcional a la masa o “densidad” (cantidad de materia); en el segundo, la inercia es proporcional, por decirlo así, a una “unidad de medida ontológica” llamada mal metafísico (o imperfección original) y que, como tal, no sería susceptible de asignación numérica (a no ser en una “mecánica divina”). En función de esto, pueden reconocerse dos sentidos de la inercia atribuida a las criaturas: un sentido ontológico, ligado al mal metafísico, y un sentido moral, ligado a la voluntad “pervertida” del hombre tras la caída.

(1) *El sentido ontológico o la “inercia metafísica.”*- Desde una perspectiva ontológica, el ser no es indiferente a sus lindes ontológicos, por el contrario, su grado de limitación esencial lo ha de llevar a truncar mayores grados de esencia o realidad. Este obstáculo a la plenificación de la esencia, consustancial a toda criatura por no ser Dios, puede ser llamado “inercia metafísica” y supone una suerte de “*paradoja del ser,*” a saber, el ser limitando por naturaleza al ser, la cantidad de esencia restringiendo niveles mayores de esencia, en definitiva, la naturaleza de la criatura resistiendo la perfección a la que debe tender.

---

<sup>664</sup> *Ibidem.*

Así pues, la inercia de las mónadas creadas ha de impedir el despliegue total e inmediato de la fuerza activa, dado que ellas no pueden alcanzar en sus estados la suma perfección monádica (tampoco trasponer los límites de lo que establece su propia ley de sucesión) sin perder su condición criatural, en razón de que “la imperfección originaria de las criaturas limita su capacidad de recepción de perfecciones.<sup>665</sup>” Entonces, cuanto más limitada sea una sustancia, mayor será su grado de inercia metafísica. Este sentido de la inercia puede aplicarse a la conservación de las criaturas en general, sin necesidad de dirigirlo propiamente al concurso de las acciones morales.

(2) *La inercia moral.*- Al considerar las criaturas racionales, a la inercia metafísica se adosaría el sentido de una “inercia moral.” Esta inercia moral se reflejaría en el rechazo de la voluntad del hombre al bien y a la perfección. Sabemos que la voluntad humana elige por naturaleza el bien aparente y que, por consiguiente, es susceptible de tomar el mal por el bien, a sabiendas o por error. La sola representación intelectual de la ley moral no alcanza para incitar por sí misma a una facultad ligada apetitivamente a lo sensible. Incluso en conocimiento de lo que está bien, la voluntad puede dirigirse al mal o a placeres inferiores.

Leibniz ha hablado en varios escritos de la “disposición perversa” (*prava dispositio*)<sup>666</sup> que han contraído los hombres como consecuencia del pecado original. El alcance de la punición debida al pecado original ha ido más allá de la expulsión del Edén para afectar a toda la prole de Adán: la voluntad ha quedado inclinada al mal.<sup>667</sup> Dado que la “naturaleza caída” es una segunda naturaleza derivada del primer pecado, en *Teodicea* Leibniz afirma que el género humano ha sido puesto en “una especie de necesidad de pecar.<sup>668</sup>” Esta “necesidad de pecar” da cuenta de una voluntad débil, sujeta a veleidades, que flaquea al momento de elegir sus deberes. Entonces, al considerar en el concurso la realidad del acto pecaminoso, puede entenderse que esta voluntad declinada oponga resistencia a la perfección divina que la mueve al bien. La inercia moral se alojaría, pues, en la voluntad del hombre bajo la forma de una flojedad, pereza o mala tenacidad, que aparta del acto la necesidad moral de querer lo mejor. En

---

<sup>665</sup> Heinekamp (1999), 76. Trad. A. G. Ranea.

<sup>666</sup> A VI 4, 1606.

<sup>667</sup> En *Teodicea*, Leibniz compara el pecado original con la embriaguez, que es una pena por el exceso de bebida, “al mismo tiempo que una consecuencia natural que conduce a nuevos pecados.” Teod., II Parte, § 126.

<sup>668</sup> Teod., I Parte, § 4.

este sentido, el mal metafísico también constituiría un índice del grado de inercia moral, puesto que la limitación ontológica es inseparable de la dimensión moral en las criaturas racionales. Es dable esperar que la voluntad de un ser más limitado sea más susceptible de dejarse persuadir por el mal.

## **a.2. Dificultades del modelo inercial: complejización de los roles causales en el concurso.**

Desde 1677 con su concepto de “predeterminación física”, Leibniz ha dejado en claro que el concurso de Dios es un concurso físico, es decir, que la acción divina asiste al acto concursado en el orden de las causas eficientes. Dado que la criatura no puede crear nuevos estados de cosas, Dios debe concurrir físicamente a sus acciones. Al abordar el modelo inercial propuesto en *Teodicea*, los roles causales atribuidos a Dios y al hombre se complejizan. Se puede declamar que Dios es causa física del pecado y que el hombre es su causa moral, pero el ejemplo de los navíos no parece adecuado para ilustrarlo. A la luz del modelo inercial, la concausalidad del acto se resignifica en términos de una “fuerza activa” que Dios imprime al acto para que ingrese en el orden de las causas eficientes y de una “fuerza pasiva” con la que la criatura restringe el efecto de la causalidad divina. La inercia es precisamente esa fuerza pasiva y, como tal, incapaz de producir una acción por sí misma. Como leemos en el ejemplo, la *materia* es llevada originariamente al retardo, pero no disminuye por sí misma la velocidad, “porque eso sería actuar,” sino que sólo morigera “el efecto de la impresión cuando debe recibirlo.” Del mismo modo, la inercia de la criatura excluiría la acción, pero limitaría u obstaculizaría la acción perfecta de Dios.

No obstante, cabe aclarar que a diferencia de la mecánica newtoniana,<sup>669</sup> Leibniz distingue la *materia primera* (o masa) de la *materia segunda* y que el cuerpo (o la materia física) está dotado para él de una fuerza activa intrínseca o, como la llama, de

---

<sup>669</sup> Para la mecánica de Newton, la inercia es una propiedad de la materia, no una fuerza. La materia no está dotada de fuerza intrínseca para oponerse al movimiento, es decir, no es la causa de sus propios cambios de estado de movimiento. Leibniz, por su parte, establece una distinción entre *materia primera* y *materia segunda*. Reconoce que “la materia por sí misma no inicia un movimiento,” dado que la *materia primera* es “esencialmente pasiva” y no constituye una sustancia completa. Pero, la *materia segunda* es una sustancia completa que (por el principio de acción de las mónadas) no puede ser meramente pasiva, por cuanto supone un alma o forma análoga a ésta, “esto es, cierto impulso o fuerza primitiva de actuar, que es la ley ínsita en ella misma, impresa por el decreto divino.”/“id est nisum quendam seu vim agendi primitivam, quae ipsa est lex insita, decreto divino impressa.” En *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque Creaturarum, pro Dymamicis suis confirmandis illustrandisque* (1698), GP IV, 512.

una “fuerza ínsita.” De este modo, si se aplica una fuerza sobre el cuerpo (por contacto),<sup>670</sup> éste responde con su propia “fuerza elástica” (causada por el movimiento de un fluido que circularía en su interior), la cual le permite que, una vez recibido el impulso al movimiento a partir de otra fuerza, pueda continuar el movimiento sin necesidad de una fuerza nueva que lo haga, lo que sería evidente por cuanto es preciso que alguna otra fuerza lo detenga.<sup>671</sup> Quizá como producto de sus ideas monadológicas Leibniz no supo concebir cuerpos que fueran totalmente inertes, lo cual comprometería el sentido hilemórfico y la idea de que la sustancia es un principio de acción.

Entonces, si la sustancia es un principio activo por naturaleza, en el concurso divino habría dos “fuerzas activas” concurriendo a la acción, la de Dios y la propia de la criatura (*vis agendi primitiva*), hecho que posibilita la producción de nuevos escenarios de causalidad eficiente. Sólo que si avanzamos hacia el plano moral para considerar las acciones del pecador, encontramos que también opera una “fuerza pasiva” o inercia (a veces llamada por Leibniz “antitypia”). De este modo, no podría relegarse en el extremo de esta analogía mecánica que cuando el pecador responde a la fuerza concursante de Dios, cuya acción es de carácter físico, la respuesta de la criatura no podría resolverse sólo privativamente en el plano metafísico-moral.

En otras palabras, cuando se produce el pecado en acto, parece liberarse una fuerza hasta entonces contenida que va más allá de la “flojedad” o resistencia moral propia de la limitación de las sustancias racionales. A diferencia del pecado visto como mera privación, este modelo enfatiza que “algo de eficiente” (y no sólo deficiente) operaría en la falta y parecería estar reclamado del lado de la causalidad humana, so pretensión de contrarrestar una fuerza divina que trabaja en el orden físico. Así pues, el análisis dinámico de los elementos que entran en juego en el modelo inercial arrastraría una opacidad de la nitidez de los roles causales correspondientes a Dios y al hombre. Claro está que conceder esto iría en contra de la pesada herencia de la constitución

---

<sup>670</sup> Cabe señalar que Leibniz rechazó de la filosofía natural de Newton los fenómenos de interacción a distancia causados por la fuerza gravitatoria. Intentó reemplazarlos por una explicación mecánica en sentido estricto donde sólo hubiera empuje y tracción, para lo cual añadió a los cuerpos la idea de una “fuerza elástica” que reside en ellos mismos. En otras palabras, en la mecánica de Leibniz la elasticidad juega un papel fundamental: toda la materia funciona como un elástico que devuelve tanto como recibe. Ver: Pérez Quintana, A. (2006), pp. 11-34.

<sup>671</sup> Leibniz lo ilustra con el ejemplo del choque de las bolas en *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque Creaturarum, pro Dymamicis suis confirmandis illustrandisque* (1698), GP IV, pp. 514-515.

privativa del mal y del desdoblamiento de las causas, que reparte sin problemas las cargas del acto concursado: lo físico a Dios, lo moral al hombre.

Incluso la reducción del concurso divino a la fuerza de la corriente parece ser una imagen inexacta para explicar la causalidad de Dios. En el ejemplo de los barcos, la causalidad de Dios no actúa dirigidamente a nivel de cada navío ni de lo positivo que hay en él (como sería lo esperable en el caso de las criaturas), dado que la corriente arrastra con su curso todo lo que entra en el cauce del río. A diferencia del ejemplo de la pluma, donde la percusión divina se dirigía directamente al agente, pese a lo incumplido de la acción; Leibniz ha preferido un ejemplo que, en rigor, se apartaría del tipo de concurso propiamente leibniziano (recordemos sus críticas al concurso general y mediato). Es posible conjeturar que si la acción física de Dios fuera representada como una fuerza que se aplica de modo directo a cada embarcación, sería más palmaria la necesidad por parte del móvil de una “respuesta activa” en el orden físico que franquea incluso la idea de una mera resistencia pasiva.

**b. El mal metafísico como medida de la inercia de las criaturas.**

Las dificultades inherentes a la aplicación de conceptos físicos en el concurso divino pueden llevar a interpretaciones contradictorias. Las expresiones a veces poco claras de Leibniz sumadas a los problemas que pueden suscitarse al establecer las equivalencias, acarrear inconvenientes al momento de ofrecer una lectura de las correspondencias implicadas en la analogía física. Veamos el siguiente caso:

“Sobre el plan físico, la masa es una cierta realidad positiva cuya inercia es proporcional a la cantidad de materia: cuanto mayor sea ésta, la repugnancia al movimiento será más importante. Ahora bien, sobre el plan metafísico, la criatura contiene una perfección limitada cuya imperfección es, por definición, inversamente proporcional a la cantidad de ser. Su receptividad tanto más grande al ser y al bien no sabría aumentar la potencia que tiene de resistir: sin lo cual sería necesario sostener que cuanto más perfecta sea la criatura, su capacidad de resistir será más grande; y que cuanto más imperfecta sea, será menos capaz de oponerse al bien y se encontrará menos dispuesta a hacer el mal. ¡Con esta consecuencia que el espíritu que más se aproximara a la perfección divina, estaría

más impelido a caer, y que el que más se alejara (por sus vicios), sería menos apto al mal y proclive a pecar!<sup>672</sup>»

La deficiencia planteada en la argumentación no parece ser tal. Por el contrario, tenemos la impresión de que esta vez Rateau se ha precipitado en homologar la “cantidad de esencia” con la “cantidad de materia,” sin dejar intervenir las demás equivalencias de los términos. Antes que considerar a la *masa* como “cierta realidad positiva” convendría tomarla más bien como una *medida de la inercia*. Dado que la “masa” mide la “inercia,” *directamente* proporcional a la cantidad de materia, se trata de una magnitud escalar. Ahora bien, a nivel metafísico lo análogo a la masa es la “imperfección natural” que mide la “inercia metafísica o moral,” *inversamente* proporcional a la cantidad de esencia. Mientras en física, a mayor masa, mayor inercia; según el uso metafísico de Leibniz, a mayor imperfección, mayor inercia. Entonces la imperfección natural constituiría una magnitud inversa<sup>673</sup> y la inercia que ella mide expresaría precisamente la inversa de la cantidad de esencia. A saber:  $I = 1/e$ .<sup>674</sup> Por lo tanto, a menor realidad, mayor inercia y viceversa. No habría lugar, entonces, a ninguna contradicción en esta interpretación.

Según esto, el mal metafísico entendido como el grado de limitación original -al menos en el sentido popularizado por Russell- puede considerarse una medida de la inercia natural de las criaturas. En el plano de la especulación metafísica, a ese mal que implica siempre pecabilidad, podría adicionársele un índice de la tendencia a caer (o repugnancia a la acción divina) para cada criatura racional. Dios en su “mecánica divina” bien podría mensurar los niveles de inercia metafísica implicados en esta jerarquización ontológica y extraer de allí los valores correspondientes a la intensidad de las fuerzas “concurstantes” (magnitudes vectoriales), el peso de las gracias y la cantidad de bienes compensatorios por cuya intervención el universo, lejos de reducirse a un juego de sumatoria cero, redundaría en los mayores beneficios morales. Así pues, esta “dinámica moral,” siendo un departamento de aquella “mecánica divina” más amplia, cifraría algunas de las claves implicadas en las vías compendiarias con las que

---

<sup>672</sup> Rateau (2008), 592.

<sup>673</sup> Así como en Física se habla de una “masa inercial,” podría pensarse en una “imperfección inercial” que daría cuenta del grado de resistencia al bien, a la perfección y a la gracia.

<sup>674</sup>  $I$  = inercia,  $e$  = cantidad de esencia.



obra Dios al reducir los males a bienes. Él sabe, y de ahí el favor de sus gracias, que la voluntad de las criaturas, a veces, “<on> recule pour mieux sauter.”<sup>675</sup>

**c. La inercia de la voluntad humana: voluntariedad extrínseca o voluntariedad intrínseca.**

Hemos dicho que hay un sentido moral de la inercia que anida en la voluntad del hombre, en la cual se constata, tras la caída, una tendencia a abusar del libre arbitrio. Hablar de una “inercia de la voluntad” exige un análisis del tipo de voluntariedad que en ese caso estaría involucrada en la voluntad humana. A saber:

*La voluntariedad extrínseca.*- Designa que la facultad que “da origen” a la acción no es propiamente la voluntad, sino el entendimiento. Aquí el principio de razón suficiente es externo a la voluntad, por cuanto las razones que dirigen la acción provienen de afuera y la voluntad no hace sino acatar una deliberación que se ha producido a nivel intelectual, de modo muy semejante a un silogismo práctico. Cuando se elige el mal en lugar del bien, la falla tendría su origen en una mala deliberación, esto es, en premisas mal formuladas o en razones que han mostrado ser insuficientes para indicarle el camino de lo mejor.<sup>676</sup> En este modelo intelectualista, la voluntad lleva adelante el paso conclusivo de un conjunto de razones que ha sopesado el entendimiento, pero no es capaz de determinarse por sí misma en ausencia de tales razones. Paradójicamente la voluntariedad no es intrínseca a ella, aunque puedan reconocérsele motivos e inclinaciones al margen del entendimiento. Esta ha sido la crítica principal de Leibniz a la indiferencia de equilibrio, ya que, a su juicio, los

---

<sup>675</sup> *De rerum originatione radicali* (1697) en GP VII, 308. Otra formulación aparece en la carta a Bourguet (5 Ago. 1715): “Usted tiene razón en decir que nuestro globo debería ser una especie de Paraíso, y añadido que si esto es así, el devenir bien podría todavía *haber retrocedido para saltar mejor*. Es muy razonable juzgar que sin el mal moral no existiría el mal físico de las criaturas razonables; el paralelismo entre los dos, es decir, aquel de las causas finales y aquel de las eficientes, que retornan al de la Naturaleza y de la Gracia, lo parece referir así.” GP III, 578.

<sup>676</sup> Youpa se inscribe en esta interpretación intelectualista del rol de la voluntad cuando afirma: “la falla en ser virtuoso y lograr la felicidad es por lo tanto una consecuencia de la ignorancia, del error o la inatención en lo que conocemos, y esto, según Leibniz, cuenta para el desconcertante fenómeno psicológico que se conoce como *debilidad de la voluntad*. La debilidad de la voluntad, por lo visto, es un tipo de olvido. Como tal, un individuo tiene algún tipo de control sobre él, aunque indirectamente. La crianza y la educación afectan ciertamente la habilidad de un individuo para traer a la mente pensamientos específicos, pero también se pueden dar pasos para asegurar que ciertas consideraciones antes que otras ocurran en la deliberación práctica.” Youpa (2004/11), Stanford online.

molinistas vulneraron el principio de razón suficiente al negar el comando del entendimiento y postular una voluntad con poder autodeterminante.

En este sentido, entonces, la inercia debería ser buscada más bien en el entendimiento, ya sea en los razonamientos falaces, ya en la representación mental de bienes inferiores brindados a la voluntad, o bien en la “pereza intelectual” que la incitaría a la inacción. Así pues, en este esquema la voluntad no podría oponer su resistencia a lo que manda el entendimiento, no sólo porque lo propio de ella es actuar cuando no hay obstáculos, sino porque, en ausencia de un poder autodeterminante, no está en capacidad ni de suspender la acción ni de rechazar el bien aparente que se le ofrece. Dado que la voluntad carecería de un rol funcional propio, la inercia o el rechazo de la perfección de Dios tendrían su origen en un error de razonamiento, pero no en los deseos propios de una facultad apetitiva cuyas inclinaciones pudieran contradecir los deberes que brotan de la razón.<sup>677</sup> En suma, las determinaciones de la voluntad procederían de la mente y la libertad de la criatura consistiría en la “potencia de desviar la mente hacia otros pensamientos.”<sup>678,</sup>

*Voluntariedad intrínseca.*- Designa que la voluntad es intrínsecamente voluntaria, es decir, que la acción es causada por motivos, inclinaciones, conatus, inherentes a esta facultad. Dada la analogía estructural entre las facultades de Dios y el hombre, vale recordar aquí el modelo tardío de una voluntad emancipada (capítulo 5). En el período de *Teodicea*, la voluntad ha adquirido un rol funcional más allá de la

---

<sup>677</sup> Greenberg, quien adscribe a Leibniz una posición netamente intelectualista, afirma: “la concepción de la mente de Leibniz parece robar a los seres humanos el poder de iniciar sus propias acciones, y su reducción metafísica de las elecciones a la suma de varias tendencias en la mente parece transformar la mente en un mecanismo.” [Greenberg (2005), 228]. Contrariamente a lo que parece sugerir el modelo tardío de la voluntad en Leibniz, el autor sitúa el “mecanismo de las inclinaciones” en la mente: reduce las inclinaciones a las percepciones y establece que “la voluntad no es funcionalmente diferente de las percepciones.” Greenberg (2005), 224.

<sup>678</sup> *De libertate a necessitate in eligendo* (1680-84), en A VI 4, 1455: “*At quia [creatura] infinitos actus simul elicere non potest; ideo libertas ejus consistit in potentia avertendi mentem ad alias cogitationes. Sed cur avertit? ob molestiam aliquam in ipso cogitando, et voluptatem in alio cogitando. Ergone mens determinatur a molestia et voluptate? Non utique. Etsi semper inclinet in partem ubi majus bonum impraesens apparet, inclinatur tamen libere, ita ut posset aliud eligere; quia sponte agit.*” / “Por el contrario, dado que la criatura no puede elegir infinitos actos simultáneamente, se sigue que la libertad de ellas consiste en la potencia de desviar la mente hacia otros pensamientos. Pero ¿por qué se desvía? A causa de alguna molestia en el mismo pensamiento y del placer puesto en otro pensamiento. Ergo ¿la mente está determinada por la molestia y el placer? No en absoluto. Aún cuando siempre se incline hacia el lugar donde parece estar el mayor bien, se inclina no obstante libremente, de modo tal que podría elegir otra cosa, porque actúa espontáneamente.”

“capitanía” del entendimiento para volverse resolutiva por sí misma. Incluso el principio de razón suficiente parece “bajar” al nivel de la voluntad, por cuanto las inclinaciones suelen funcionar simplemente como razones para producir una volición completa.

En este modelo voluntarista, la voluntad contaría con un poder autodeterminante. Entonces podría hablarse propiamente de una “inercia de la voluntad,” expresada en su falta de ardor hacia el amor de Dios,<sup>679</sup> en su laxitud al momento de elegir, en su concupiscencia hacia los placeres sensibles, etc. En una voluntad intrínsecamente voluntaria, la potencia de resistir el bien puede obstaculizar la inclinación a seguirlo. En otras palabras, en una voluntad mala la inercia moral fortalece el vicio y la “necesidad de pecar” difícilmente pueda ser contrarrestada por efecto de la gracia. Por ende, el concurso divino que asiste a la perfección del acto no puede franquear los límites de una voluntad declinada, débil o de mala disposición, y así el concepto de “inercia de la voluntad” contribuye a dar sentido a la causalidad moral del pecador en el concurso.

Según esto, el concepto de inercia moral requeriría ante todo del modelo de una voluntad autonomizada del entendimiento. En este punto, la dinamización tanto del modelo interno de la voluntad como del concurso divino se conectan, ya que el poder de desviar la acción divina que tiende a la perfección del acto parece exigir una voluntad “capaz de querer<sup>680</sup>” y de resistir por su entera cuenta. En el “mecanismo de las fuerzas volitivas,” las elecciones representan una suma vectorial que puede dar por resultante el pecado.<sup>681</sup> El mal moral, más allá de su postulación como causa deficiente, sería el

---

<sup>679</sup> Teod., *Preface* en GP VI, 28.

<sup>680</sup> La expresión pertenece a Grua (1953), 118.

<sup>681</sup> Tal como hemos visto en el capítulo 5, la voluntad final (el acto) resulta del conflicto entre infinidad de *petites volitions*, inclinaciones o tendencias, muchas de las cuales no podrán plenificar sus efectos. En el caso de Dios, el concurso de todas estas voluntades antecedentes da por resultante la voluntad decretoria de nuestro mundo. En las criaturas racionales, como el alma no puede conocer distintamente toda su naturaleza ni aperibirse del número infinito de las *petites perceptions* con las que expresa todo el universo [Teod., III Parte, § 403], puede producirse la ilusión de que sus preferencias están inmotivadas. No obstante, a decir verdad, “aunque yo no vea siempre la razón de una inclinación que me hace elegir entre dos partidos que parecen iguales, habrá siempre alguna impresión, aunque imperceptible, que nos determine.” [Teod., III Parte, § 305] El sinnúmero de *petites volitions* que operan en la resultante de nuestra acción puede también contribuir al pecado, pues la falta de esclarecimiento al elegir se colige también de la expresión universal de las mónadas creadas. Esto no significa homologar las voliciones a las percepciones de la mente (intelectualismo), como hace Greenberg, sino señalar que el “mecanismo de las inclinaciones” difiere en este respecto entre Dios y las criaturas, dado que Dios siempre puede dar razón de las voluntades efectivamente plenificadas, e incluso de aquellas que no llegaron *ad summum conatum*, pero las criaturas, a causa de sus percepciones confusas,

producto de una inercia de la voluntad que funcionaría (en el uso singular que hace Leibniz) por lo menos como una “fuerza pasiva” que obstaculiza la plenificación de las buenas inclinaciones.

En suma, la dinamización de ciertos conceptos (verbigracia, concurso, voluntad, mónada) en el período tardío ofrecería una clave para comprender la conexión entre distintas tesis leibnizianas, las cuales, lejos de constituir compartimentos estancos, expresan una misma tendencia constatable en la mente de Leibniz: la mecánica al servicio de una concepción metafísica que pretendió devolver a Dios y al hombre las facultades de una “persona moral” (entendimiento y voluntad). Pese a lo paradójico que pudiera parecer, la volición incorporó los conceptos de “fuerza” y de “inercia” para dar sentido a la agencia moral y a la libre causalidad de las acciones,<sup>682</sup> más allá de la necesidad de tomar partido acerca de si el alma de la libertad es la inteligencia o puede serlo también la espontaneidad de una voluntad autodeterminante.

A modo de síntesis, cabe decir que en este capítulo hemos abordado el concurso divino a partir del modelo inercial-dinámico propuesto en *Teodicea*. Pese a las dificultades del ejemplo de los barcos, puede inferirse de allí que el mal metafísico opera como una medida de la inercia de las criaturas, constituyendo un índice de la tendencia ontológica a repeler el auxilio de Dios en el concurso. Ha sido posible reconocer a la par dos sentidos de la inercia, uno ligado a la conservación en general (inercia metafísica), es decir, al ser que limita la recepción de perfecciones, y otro asociado a la voluntad del hombre (inercia moral), es decir, a la debilidad en la elección o resistencia a la causalidad de Dios en el concurso. El sentido de esta “inercia de la voluntad,” consecuencia del pecado original, entronca con el modelo tardío de una voluntad dotada de voluntariedad intrínseca y en capacidad de oponer su “fuerza pasiva” a la consecución de las tendencias que persiguen lo mejor. De este modo, se completa la estrategia que devuelve enteramente la responsabilidad del mal al ámbito humano y libra a la voluntad divina de cualquier sospecha de tomar parte en él.

---

tropezarán con cantidad de pequeñas voliciones funcionando en el mecanismo electivo de las que no pueden dar razón ni obrar con ellas reflexivamente.

<sup>682</sup> Esto abona nuestra idea de que la inercia franquea el límite de una resistencia meramente pasiva, enfatizándose el concepto de “fuerza” que Leibniz le atribuye, en la medida en que la inercia conllevaría cierta actividad o resistencia “activa,” semejante a la de un resorte siguiendo el modelo de la elasticidad de la materia.

## Conclusiones.

Como ha podido verse, el propósito general de nuestro trabajo ha estado centrado en la elucidación del concepto de la *voluntad divina*. Hemos tratado de evidenciar la creciente autonomización que Leibniz atribuyó a esa facultad, así como las diferentes estrategias que siguió para demostrar que la voluntad de Dios no es responsable por los pecados y sufrimientos de las criaturas. El proyecto teodiceico de conciliar los atributos de Dios con la existencia del mal en el mundo comenzó en los primeros años de la década de 1670, especialmente con la *Confessio Philosophi*. No obstante, los múltiples caminos que Leibniz recorrió se fueron enriqueciendo y complejizando a través del tiempo. En la periodización de su pensamiento, hemos destacado dos momentos fundamentales. Por un lado, *mediados de los 1680*, donde el pensamiento de Leibniz cobró la forma de una filosofía madura, “leibniziana” en pleno derecho y cuyas tesis principales, pese a reformulaciones posteriores, se mantuvieron en lo sustancial a través de las décadas. Por otro lado, el año de *1710*, en el que *Teodicea* y sus anexos vieron la luz, por cuanto su escritura simbolizó el esfuerzo de síntesis donde Leibniz volcó las tesis y claves centrales de su filosofía tardía. Por ello, nuestra historización ha cabalgado sobre el contrapunto entre estas dos etapas, marcando la permanencia, así como los giros, cambios o enfatizaciones de las tesis anejas a la problemática de la voluntad.

Con respecto a nuestra hipótesis de la *creciente autonomización de la voluntad divina*, un primer paso dado por Leibniz fue su adhesión a la tesis de otras series posibles en 1677, la cual le permitió separarse de la influencia spinoziana de una existencia deducida directamente de la esencia de Dios. No obstante, hasta que no estuvo en disposición de una perspectiva esencialista de los MP, el rol de la voluntad permaneció como un postulado teórico con exiguo protagonismo. La voluntad divina demanda individuos constituidos ontológicamente en el entendimiento divino para poder dotarse de una calculabilidad que persigue la mejor combinación de cosas. En otras palabras, la ontologización de los MP, producida a mediados de los 1680, hizo posible que Leibniz diseñara un primer modelo del funcionamiento interno de la voluntad de Dios, cuya resolución consagró la prevalencia de una voluntad general por sobre las voluntades particulares. Sólo así, pues, la voluntad puede elegir considerando

el reparto de bienes que corresponde a cada sustancia y su optimización en función del agregado entero. Aún más, si bien la voluntad general de Dios no puede torcer la “libertad ideal” de las criaturas al crearlas, su calculabilidad reclama poder servirse de los balances contrafácticos que hacen intervenir esa libertad ideal. En este camino hacia una voluntad emancipada, el punto máximo de su autonomización coincide con la presentación en *Teodicea* del “mecanismo de las fuerzas volitivas.” En este mecanismo todas las fuerzas permanecen activas en la voluntad decretoria y la existencia parece ser la resultante de una suma geométrica de los vectores-fuerza. Pese al modelo desembozadamente mecanicista, no puede negarse la “voluntariedad intrínseca” que ha ganado la voluntad a través de los años. La plenificación o no de los efectos de las voluntades antecedentes en la voluntad consecuente favorece la idea de que el principio de razón suficiente se ha vuelto intrínseco a las inclinaciones y que aquellas que llegan al “*summus conatus*” son las que cuentan con el respaldo de una razón suficiente en el seno de tal mecanismo.

Con respecto a las *estrategias* que Leibniz siguió para apartar a la voluntad de Dios de cualquier compromiso con el mal, llevamos adelante un análisis de las tres argumentaciones seguidas por nuestro filósofo: (1) por la vía de las causas, Leibniz intentó demostrar que el concurso divino, pese a dirigirse tan directamente a las acciones como al sostén de las criaturas en el ser, no compromete a la voluntad de Dios, ya que es el agente quien limita la acción divina, ya sea por falta de receptividad (mediados de los 1680) o por su grado de inercia metafísica y moral (1710); (2) por vía de la armonía universal, Leibniz pretendió demostrar que los males son requeridos para acrecentar la armonía y en ese sentido sólo puede decirse que la voluntad de Dios los quiere por accidente; (3) por vía de la ontologización de los MP, Leibniz pudo situar la fuente última del mal en individuos ya conformados ontológicamente en el entendimiento divino y, dado que Dios no es el autor de su entendimiento, los pecados actuales (que se siguen de la pecabilidad consustancial a toda criatura por su imperfección original) no son imputables a la voluntad divina.

De cada una de estas estrategias hemos derivado tres hipótesis que permiten explicar y comprender la historización del pensamiento de Leibniz sobre la voluntad. (1) Nuestra hipótesis relativa al *concurso divino* es que Leibniz rechazó en sus textos tempranos la solución escolástica de la concausalidad de las acciones porque, en ausencia de una voluntad bien discriminada del entendimiento, no había forma de

devolver la parte privativa del acto a una limitación ontológica que excediera el control voluntario de Dios. Sólo cuando Leibniz echó mano de la tesis de la ontologización de los MP, pudo asumir como propia la concausalidad escolástica y demostrar que el concurso divino se dirige a la perfección del acto, pese a la incapacidad receptiva de la criatura. Además, la dinamización tardía del concurso divino le proveyó del concepto de “inercia,” el cual agregó a la idea de carencia de mediados de los 1680 el principio de una “fuerza pasiva,” alojada en la voluntad del hombre, que rechaza la acción concursante de Dios e incluso completa el sentido de la segunda naturaleza contratada tras el pecado original.

(2) Nuestra hipótesis relativa a la *armonía universal* es que, como estrategia desresponsabilizadora de la voluntad de Dios en materia del mal, resultó insuficiente, por cuanto no alcanza por sí sola para excluir a la voluntad del lugar de producción del pecado, al menos, como un medio en razón de la armonía. Si bien fue la estrategia prevaleciente hasta mediados de los 1680, su frecuencia textual se redujo cuando Leibniz pudo adscribir la causa última del mal al entendimiento de Dios, esto es, a individuos que carecen desde siempre de un sinnúmero de perfecciones. (3) De aquí se colige nuestra tercera hipótesis de que, sólo en disposición de una perspectiva ontológica de los MP, Leibniz pudo resguardar convenientemente a la voluntad divina de cualquier compromiso con el mal. Dios no es el responsable de la pecabilidad inherente a toda criatura por su condición de tal; de hecho, sólo así puede establecerse una diferenciación ontológica entre Dios y las criaturas en contra del unisustancialismo spinoziano. Como puede verse, nuestras tres hipótesis se valen del giro producido a mediados de la década de 1680, cuando Leibniz ontologizó el concepto de “puros posibles” adoptado como series disyuntas desde 1677. Sin esta tesis sustancial (y de especial relevancia en materia antispinoziana), el rol de la voluntad de Dios no sólo no podría haberse dotado de una funcionalidad intrínseca -más allá del grado de atracción que pueda ejercer cada MP sobre ella-, sino que tampoco podría haber sido convenientemente deslindada de la causalidad del mal. En otras palabras, esta tesis hizo posible la demarcación entre el entendimiento y la voluntad de Dios, concediendo a cada facultad un rol diferencial: ni la voluntad puede franquear los límites de las naturalezas ideales ni el entendimiento puede suplir a la voluntad en el mecanismo electivo de lo mejor.

Dada esta anterioridad de la ontología de lo posible sobre la existencia (clave casi omnímoda que permite sistematizar la mayor parte de la metafísica leibniziana), nuestros capítulos siguieron el orden expositivo que va de lo posible a lo mejor. En el capítulo 1, presentamos una historización de los posibles desde su adopción sin reservas en 1677 hasta el momento en que adquirieron estatus ontológico. Si bien es cierto que a mediados de los 1680 Leibniz ofreció una caracterización de los MP a partir de la trabazón de dos perspectivas (lógica y ontológica), cualquier “desencialización” de los MP o su reduccionismo a un enfoque lógico ha demostrado ser insuficiente para dar cuenta del pensamiento metafísico de Leibniz. En esta dirección, procuramos mostrar que la *semántica de los mundos posibles* fue extraña al lenguaje que Leibniz utilizó para referirse a los MP. En primer lugar, porque no pensó que los MP fueran “modelos de bolsillo”, cuya semántica satisfaga un conjunto de formas proposicionales afectadas por operadores modales aléticos. En segundo lugar, porque los MP son posibles “para Dios” y, por consiguiente, involucran infinidad de individuos posibles cuyos estados se resuelven al infinito. Por otra parte, la *teoría nominalista de los MP*, si bien en mayor consonancia con los desarrollos de Leibniz, reduce los MP a colecciones maximales de conceptos completos compositibles entre sí, enfatizando un enfoque *quoad nos* de tales conceptos que descuida los aspectos ontológicos relativos a las esencias individuales y aquellos aspectos de la optimalidad no reductibles a relaciones intensionales entre los conceptos individuales (verbigracia, perfección metafísica, variedad de criaturas, felicidad de los espíritus, etc.). En suma, ambas perspectivas incurren en una suerte de reduccionismo que borra las preocupaciones teológicas de Leibniz y la génesis misma de la teoría de los MP: cómo olvidar que los MP fueron la respuesta de Leibniz al necesitarismo temprano y nacieron destinados a proveer alternativas para la voluntad de Dios.

En razón de esto, en el capítulo 2 presentamos la *perspectiva esencialista de los MP* que completa el sentido de los desarrollos lógicos realizados por Leibniz a mediados de la década de 1680. Procuramos mostrar que los MP deben ser entendidos fundamentalmente como agregados de individuos posibles, conformados idealmente en Dios, y a cuya voluntad se debe la existencia de cierto agregado de sustancias. También que la teoría del concepto completo es una forma de acceder a la sustancia, entendida como una “realidad ontológica” no reductible a la mera atribución de predicados *quoad nos* (1. principio de acción, 2. unidad y persistencia, 3. independencia, 4. individuación,



5. expresión universal). Además, procuramos justificar por qué la TCC devino finalmente insuficiente para abordar la sustancia como un principio de acción, lo que llevó a Leibniz, a partir de la década de 1690, a inclinarse preferentemente por la noción de *ley de la serie* en tanto principio individualizador de la sustancia. Cabe decir que la entonces surgida “teoría dinámica de la sustancia” (más tarde teoría monadológica) se insertó en una cuesta de creciente dinamización por donde Leibniz hizo transitar varios de sus conceptos sustanciales.

En línea con la perspectiva esencialista, en el capítulo 3 intentamos mostrar que el *principio de lo mejor* (orden y variedad) que guía la elección de Dios es inseparable de las sustancias contenidas en nuestro mundo. Es decir, que la calculabilidad que opera en la elección divina reclama MP ontologizados, a cuyas esencias y relaciones poder aplicar el principio de lo mejor. Sostuvimos que los dos criterios constitutivos de este principio se mantuvieron durante el pensamiento maduro y tardío de Leibniz, aunque nuestro filósofo no siempre entendiera el *orden* y la *variedad* de la misma manera ni tampoco la relación que hay entre ellos. Procuramos mostrar que en 1697 la perspectiva de lo mejor no se centró especialmente en la “perfección fenoménica,” que da cuenta de la acomodación de las percepciones intersustanciales, y que en adelante la relación se resignificaría en términos de una mayor preponderancia de la variedad sobre el orden. De hecho, en *Teodicea* el polo de la variedad o la maximización de perfección metafísica consagrarían la ley de lo mejor. En síntesis, la voluntad divina no crea siguiendo solamente criterios lógicos (composibilidad y maximalidad), si bien los MP están organizados de acuerdo a ellos, sino que en su elección entran ante todo consideraciones ontológicas, morales y relativas a la legalidad del mundo. Este capítulo completa la primera parte de nuestro trabajo, destinada a caracterizar los “objetos” que funcionan como alternativas para la voluntad de Dios, así como los criterios que han coronado la elección de nuestro mundo.

La segunda parte estuvo destinada a desarrollar nuestra hipótesis de la creciente autonomización de la voluntad de Dios respecto del entendimiento. Por eso, en el capítulo 4 ofrecimos una historización del concepto de voluntad divina, desde la década de 1670 hasta el primer modelo interno de su funcionamiento, propuesto por Leibniz a mediados de los 1680. Procuramos destacar que durante la década de 1670, el concepto de voluntad contó con una primera emancipación “en ciernes,” debida a las críticas contra la indiferencia de equilibrio. Si bien Leibniz sostuvo que la voluntad no puede

ser indiferente en su elección porque sigue razones (las que brotan del entendimiento), hubo que esperar hasta la segunda mitad de la década siguiente para que la voluntad se dotase de un rol funcional que le adscribiese un conato de voluntariedad interna. El modelo diseñado por Leibniz fue el del conflicto entre las *voluntades particulares* y la *voluntad general*, de modo tal que algunas inclinaciones han de resultar suspendidas por la imposición de una voluntad superior. Así pues, la *permisión* representa el blanco donde una serie de voluntades particulares han quedado trucas y demostraría que el mal es un efecto no deseado, producto del modo en que se resuelve la voluntad de Dios.

El capítulo 5 estuvo dedicado al segundo modelo interno de la voluntad divina, tal como Leibniz lo describió en *Teodicea*. A nuestro juicio, el *mecanismo de las fuerzas volitivas* representó el punto más alto del proceso de autonomización de la voluntad e hizo de ella una facultad resolutive en pleno derecho. Procuramos mostrar que este modelo mecánico representa algo más que un cambio lexical, puesto que se diferencia del anterior en el hecho de que las voluntades antecedentes no resultan suspendidas en la voluntad final: ellas siguen siendo activas aunque no todas logren plenificar sus efectos. La voluntad decretoria se asemeja a la resultante obtenida por la suma vectorial de todas las “fuerzas volitivas” que operan en el mecanismo electivo de Dios. En este singular sentido, la voluntad divina ha adquirido una voluntariedad intrínseca que no parece demandar la tarea directiva del entendimiento, por cuanto lo mejor estaría determinado por el juego de fuerzas que se da en el interior de ella misma.

En la tercera parte abordamos las diferentes estrategias argumentativas utilizadas por Leibniz para preservar a la voluntad de Dios de cualquier compromiso con el mal. En el capítulo 6, nos abocamos a una historización del concurso divino. Procuramos mostrar que pueden reconocerse dos momentos de acuerdo a nuestras hipótesis de trabajo. En primer lugar, prevaleció un *momento negativo* de crítica a la “solución escolástica” (distinción de causas), coincidente con el período en que la voluntad y el entendimiento de Dios permanecieron como dos facultades casi indiscriminadas. En razón de esto, Leibniz rechazó la concausalidad de las acciones por juzgar que incriminaba a la voluntad divina. En cambio, cuando la voluntad fue ganando protagonismo (a partir de 1677 con la tesis de las series posibles), pudo inaugurarse el *momento positivo*, donde Leibniz asumiría la concausalidad escolástica, si bien en el ámbito de una redefinición propia del concurso, a saber, el *concurso inmediato*. La idea de que Dios concurre íntegramente a producir las criaturas como sus acciones lo

conduciría de lleno al sofisma de que Él es el autor del pecado, si no echara mano de la solución escolástica: el hombre es la causa moral del pecado y Dios es la causa física. La tesis de la limitación original, como tal infranqueable para la voluntad divina, permitió a Leibniz situar en la criatura la restricción de los efectos de la acción concursante de Dios y, por consiguiente, ninguna responsabilidad puede recaer sobre Él. En otras palabras, las competencias propias de la voluntad, esto es, crear sin poder alterar las formas ideales, puso a Leibniz en disposición de hacer propia la concausalidad de las acciones sin riesgo de manchar a la voluntad de Dios. Cabe señalar que, si bien nuestra historización del concurso avanzó hasta *Causa Dei*, reservamos el modelo inercial para el último capítulo, dado el tratamiento especial que merece la dinamización allí producida.

En el capítulo 7, llevamos adelante una historización de las dos estrategias principales de justificación del mal en el pensamiento de Leibniz. Procuramos mostrar que el *mal como disonancia en la armonía universal* monopolizó las explicaciones dadas por Leibniz hasta mediados de los 1680, pero que no bastó para librar a la voluntad de la carga de una visión instrumental que permitiría interpretar los pecados como medios necesarios para realizar la armonía. Por otra parte, intentamos mostrar que la segunda estrategia cubrió las deficiencias explicativas de la primera para convertirse en el argumento más asiduo desde entonces, aunque de hecho Leibniz nunca abandonara el recurso a la armonía universal. La ventaja del *mal como privación en el entendimiento divino* es que sitúa la raíz del mal en aquella facultad por la que la voluntad no puede responder. Así pues, en virtud de la ontologización de los MP, la fuente última del mal debe ser buscada en el entendimiento divino, en criaturas ya definidas ontológicamente y cuya imperfección original no está sujeta al control voluntario de Dios. La historización de ambas estrategias fue detenida a las puertas de *Teodicea*.

En el capítulo 8, retomamos la justificación del mal por vía de la armonía, tal como aparece en *Teodicea*. Si bien el argumento se mantuvo en lo sustancial, el concepto de *armonía* se aquilató a partir de otras tesis presentes en el período tardío. En particular, procuramos mostrar que hubo una profundización del carácter real del pecado con respecto a los textos tempranos. La asimilación del pecado a una irregularidad aparente, subsanable desde una perspectiva holista, pierde fuerza ante el concepto de permisión tan encarecido en *Teodicea*. El pecado *es* un mal y debe serlo

también para Dios, de ahí el sentido de una voluntad permisiva. Por eso, en ausencia de tal conceptualización, la armonía de los 1670 pudo admitir lecturas que la equiparasen a una mera dilución cósmica del mal. En cambio, en el período tardío la armonía exige ser vista como una operación que realiza una verdadera transformación o reducción del mal al bien. En función de esto, procuramos dar cuenta también de cómo operaría esta reducción para cada clase de mal (metafísico, físico y moral).

El capítulo 9 fue destinado a la segunda estrategia de justificación del mal en *Teodicea*. Si bien el mal siguió siendo considerado privación y el entendimiento de Dios invocado como su causa última, Leibniz complejizó el análisis al introducir el concepto de *mal metafísico*. Procuramos mostrar entonces que el mal metafísico, pese a su estatus problemático, puede ser concebido como la causa ontológica de los pecados y sufrimientos. Es decir, que el mal metafísico puede ser tomado como sinónimo de la imperfección original, por cuanto la privación de perfección divina en la criatura fue para Leibniz un verdadero “mal,” identificado en el período tardío con el nombre de “mal metafísico.” Así pues, esta es la única clase de mal a la que no se aplica el concepto de permisión, dado que expresa la limitación eterna de toda criatura. El mal metafísico, pese a ser provisto por el entendimiento de Dios, no lo mancha ni lo hace malo; sólo ratifica la distancia ontológica que hay entre Dios y los individuos que son en Él. Con dicho concepto, se completa la estrategia de desresponsabilización de la voluntad divina: el mal metafísico es involuntario y, como tal, irretirable de las criaturas al ser creadas.

Por último, reservamos el capítulo 10 al tratamiento del modelo inercial-dinámico aplicado al concurso en *Teodicea*. En este capítulo, nos propusimos completar el sentido que adquiere el mal metafísico como causa de los otros males, en tanto puede ser entendido como una *medida ontológica de la inercia* de las criaturas. En este modelo tardío, el pecado es una resultante de la relación entre los conceptos de fuerza y de inercia. Dado que el agente opone su inercia a la fuerza que Dios imprime al acto para que tienda a la perfección, la causalidad del pecador pasó a significar algo más que mera ausencia de receptividad (como sucedía a mediados de los 1680). En razón de esto, sostuvimos que es posible reconocer un *sentido moral de la inercia* asociado a la voluntad del hombre, que, más que limitar, obstaculiza o rechaza la causalidad divina, profundizando la estrategia de apartar a Dios de la autoría del mal. En línea con ello, procuramos evidenciar que este modelo dinámico del concurso entronca con el modelo

mecánico de la voluntad, dado que sólo una voluntad dotada de voluntariedad intrínseca puede oponer su inercia o “fuerza pasiva” a la plenificación de los efectos de las “fuerzas volitivas” que quieren lo mejor. Por consiguiente, la dinamización tardía del concurso divino habría seguido un camino paralelo a la dinamización del modelo de la voluntad, mostrando que es posible reconocer un principio de unidad formal en el pensamiento tardío de Leibniz aplicable a varios aspectos de su metafísica.

Ahora bien, antes de finalizar con esta tesis, cabe señalar que no nos hemos adentrado, excepto alguna explicación lateral cuando nuestra exposición lo requirió, en dos temas importantes de la *Teodicea* leibniziana, a saber, en la armonía preestablecida o la mutua acomodación entre el *reino de la gracia* (o de las causas finales) y el *reino de la naturaleza* (o de las causas eficientes), así como tampoco en la diferencia entre el *Dios monarca* que legisla en la ciudad de los espíritus y el *Dios arquitecto* que dispone del mayor orden y belleza para todo lo que entra en nuestro mundo. Sin duda, el conocimiento del orden que Dios como arquitecto ha puesto “aquí abajo” nos eleva en el camino hacia su gloria y nos persuade de que como monarca universal merece ser amado por sobre todas las cosas, lo que corona el sentido de la justicia como *caritas sapientis seu benevolentia universalis*. O dicho de otra manera, avanzando en el conocimiento del reino de la naturaleza podemos ingresar al reino de la gracia, cuyo fin no es otro que la felicidad de todos los espíritus congregados en el amor hacia su Creador. Pese a la importancia que revisten ambos tópicos, han debido ser soslayados en función del hilo conductor que ha guiado a nuestro trabajo, esto es, las estrategias que Leibniz empleó para preservar a la voluntad divina de la causalidad de los males. No obstante, queda abierta la puerta hacia futuras investigaciones en las que podamos reconcentrarnos en ellos para así completar el sentido de la doctrina de la justicia de Dios.

Finalmente, cabe decir que nuestras reflexiones en torno al concepto de la voluntad leibniziana, a partir del doble eje organizador de nuestro trabajo (creciente autonomización y estrategias defensivas), han procurado apartarse de la prevalencia de las interpretaciones intelectualistas con el fin de ampliar el exiguo margen otorgado a un tratamiento lo suficientemente independiente de la problemática aneja a la voluntad. Podemos concluir, entonces, que el proyecto teodiceico nació ligado a la inquietud de Leibniz por salvar a la voluntad divina del lugar de la autoría de los males y que los cambios producidos a mediados de los 1680 sentaron los pilares de una filosofía madura

que finalmente derivaría en una voluntad que, aún ejerciendo el rol más plenario en la escena de la Creación, no debe responder de sí por las zozobras ni miserias de quienes deciden abandonarse a cultivar un jardín.

## Bibliografía.

### Fuentes primarias.

### Ediciones de la obra de Leibniz.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1923. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Editado por la Academia Alemana de Ciencias en Berlín, desde 1923. Citado como A, seguido por serie, volumen y número de página.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1875-1890. *Philosophische Schriften*, vols. 1-7. Editado por C. I. Gerhardt. Berlin (repr. by Georg Olms Verlag, Hildesheim/New York 1978). Citado como GP seguido por volumen y número de página.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1903. *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*. Editados por Louis Couturat. París, Félix Alcan Éditeur.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1948. *Textes inédites*, vols. 1-2. Publicado y anotado por G. Grua. París, Presses Universitaires de France.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. 2007. *Lettres et opuscles inédits*. Precedidos por una introducción de A. Foucher de Careil. Hildesheim/Zurich/New York, Georg Olms Verlag.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1857. *Nouvelles lettres et opuscles inédits*. Precedidos por una introducción de A. Foucher de Careil. París, Auguste Durand, libraire.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1865. *Œuvres de Leibniz*, vols. 1-7. Notas e introducciones por A. Foucher de Careil. París, Librairie de Firmin Didot Frères.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1900. *Œuvres philosophiques de Leibniz*, vols. 1-2. Con una introducción y notas de Paul Janet. París, Félix Alcan Éditeur.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1768. *Opera omnia*, vols. 1-6. Editadas por L. Dutens. Ginebra, Fratres de Tournes.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1864-1884. *Die Werke von Leibniz*, vols. 1-11. Editados por O. Klopp, Hanover.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1840. *Opera Philosophica quae extant latina gallica omnia*. Editada por J. E. Erdmann, Berlín.

### **Traducciones utilizadas de la obra de Leibniz.**

Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1982. *Escritos Filosóficos*. Edición de Ezequiel de Olaso. Notas de Ezequiel de Olaso y Roberto Torreti. Traducciones de Roberto Torreti, Tomás E. Zwanck y Ezequiel de Olaso. Buenos Aires, Charcas.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1992. *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*. Traducción, introducción y notas de J. Echeverría Ezponda. Madrid, Alianza.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. 2006. *The shorter Leibniz Texts. A collection of new translations*, by Lloyd Strickland. London & New York, Continuum.

### **Fuentes secundarias.**

Aristóteles. 2008. *Ética Nicomáquea*. Introducción de T. Martínez Manzano, traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Biblioteca clásica Gredos, Buenos Aires, Del nuevo extremo.

Aristóteles. 2004. *Metafísica*. Traducción directa del griego, introducción, exposiciones sistemáticas e índices de Hernán Zucchi. Buenos Aires, Debolsillo.

Arnauld, Antoine. 1713. *De la fréquente communion ou les sentiments des Peres, des Papes et des Conciles, touchant l'usage de sacrements de Pénitence et d'Eucharistie*. Bruxelles, Chez François Foppens, Imprimeur & Libraire.

Arnauld, Antoine. 1715. *Écrits sur le système de la grâce générale avec quelques dissertations touchant la liberté, la vue des vérités en Dieu, les péchés d'ignorance*, Vols. 1-2. S/d.

Arnauld, Antoine. 1675. *L'impiété de la morale des Calvinistes, pleinement découverte par le livre de M. Bruguier, Ministre de Nismes, approuvé par M. Claude, Ministre de Charenton*. Paris, Chez Guillaume Desprez, au pied de la tour de N. Dame.

Descartes, René. 1999. *Discurso del método*. Prólogo de Antonio Rodríguez Huescar. Barcelona, Folio.

Descartes, René. 1999. *Reglas para la dirección de la mente*. Prólogo de Francisco de P. Samaranch. Barcelona, Folio.



Descartes, René. 1999. *Meditaciones metafísicas*. Prólogo de José Antonio Míguez, traducción del latín de Juan Gil Fernández. Barcelona, Folio.

Descartes, René. 1999. *Las pasiones del alma*. Prólogo de José Antonio Míguez, traducción del francés de Consuelo Bergés. Barcelona, Folio.

Duns Scotus, John. 1639. *Opera Omnia*. Lyon; reprinted Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968.

Gassendi, Pierre. 2004. *Concerning Happiness*. From the works of Pierre Gassendi (1592 - 1655), arranged by François Bernier (1620-1688); mostly original translation by Erik Anderson, based on Bernier's French translation of Gassendi's original Latin, in consultation with a 1699 English translation by "M.D." In *Epicurean Philosophy Online* ([www.epicurus.info](http://www.epicurus.info)).

Grotius, Hugo. 2001. *On the Law of War and Peace*. Translated from de original latin by A. C. Campbell. Kitchener, Batoche Books.

Hobbes, Thomas. 1997. *Leviatán: La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, vols. 1-2. Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo. Barcelona, Altaya.

Hobbes, Thomas. English translation, 1651. *De cive*. Online version, in: <http://www.marxists.org/reference/subject/politics/hobbes/index.htm>

King, Guilielmo. 1704. *De origine mali*. Bremæ, Apud Philippum Godofredum Saurmannura.

Locke, John. 1999. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Traducción, prólogo y notas de Luis Rodríguez Aranda. Barcelona, Folio.

Molina, Luis de. 1988. *On Divine Foreknowledge*, Part IV of the "*Concordia liberii arbitrii cum gratiæ donis, divina præscientia, providentia, prædestinatione et reprobatione*." Translated, with an Introduction and Notes, by Alfred J. Freddoso. Ithaca & London, Cornell University Press.

Molina, Luis de. 2007. *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, Partes I-VII. Traducción, introducción y notas de Juan Antonio Hevia Echeverría. Oviedo, Biblioteca Filosofía en Español, Fundación Gustavo Bueno.

Newton, Isaac. 1997. *Principios matemáticos de la Filosofía Natural*. Estudio preliminar y traducción de Antonio Escohotado. Barcelona, Altaya.

Peñafiel, Leonardo de. 1663-1666. *Tractatus et disputationes in primam partem Diui Thomae: De deo uno et trino*, Vols. 1-2. Lugduni, Sumpt. Horatii Boissat, & Georgii Remeus.

Platón. 2005. *República*. Introducción, traducción y notas de Marisa Divenosa y Claudia Mársico. Buenos Aires, Losada.

Platón. 2007. *Timeo*. In *Diálogos VI*. Introducciones, traducciones y notas de María Ángeles Durán, Francisco Lisi, Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó. Barcelona, Gredos.

Platón. 2007. *Protágoras*. In *Diálogos I*. Introducción general de E. Lledó Íñigo, traducción y notas de J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual. Barcelona, Gredos.

San Agustín. 1999. *La ciudad de Dios*. Introducción de Francisco José Fortuny, traducción del latín de José Cayetano Díaz de Beyral. Barcelona, Folio.

Santo Tomás. 2001. *Suma Teológica*. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Spinoza, Baruch. 1980. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña. Barcelona, Hyspamérica.

Spinoza, Baruch. 1999. *Tratado teológico-político*. Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya. Barcelona, Folio.

Suarez, Francisco. 1998. *Dispute métaphysique I, II, III*. Texte intégral, présenté, traduit et annoté par Jean-Paul Coujou. Paris, Vrin.

Suarez, Francisco. 2009. *Disputes métaphysiques XXVIII-XXIX*. Texte intégral, présenté et annoté par Jean-Paul Coujou. Grenoble, Millon.

Suarez, Francisco. 1999. *La distinction de l'étant fini et de son être. Dispute Métaphysique XXXI*. Texte intégral, présenté, traduit et annoté par Jean-Paul Coujou. Paris, Vrin.

Suarez, Francisco. 2001. *Les êtres de raison. Dispute Métaphysique LIV*. Texte traduit par Jean-Paul Coujou. Paris, Vrin.

Voltaire. 2005. "Cándido o el optimismo." In *Novelas y Cuentos*. Introducción, traducción y notas de Carlos Pujol. Barcelona, Altaya - La maison de l'écriture.

### **Literatura secundaria.**

Adams, Robert Merrihew. 1994. *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*. New York & Oxford, Oxford University Press.

Adams, Robert Merrihew. 2005. "Moral Necessity." In *Leibniz: Nature and Freedom*, Donald Rutherford and J. A. Cover (eds.), UK, Oxford University Press, pp. 181-193.

Aiton, Eric. 1985. *Leibniz: A Biography*. Bristol & Boston, Adam Hilger.

Angelelli, Ignacio. 2008. "Foreknowledge, bivalence, freedom." In *Methodisches Denken im Kontext*, Peter Bernhard / Volker Peckhaus (Hrsg.), Paderborn, Mentis, pp. 43-53.

Antognazza, Maria Rosa. 2007. *Leibniz on the Trinity and the Incarnation: Reason and Revelation in the Seventeenth Century*. New Haven & London, Yale University Press.

Begby, Endre. 2005. "Leibniz on Determinism and Divine Foreknowledge." In *Studia Leibnitiana*, Band XXXVII/1, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, pp.83-98.

Belaval, Yvon. 1976. *Études leibniziennes*. Paris, Gallimard.

Belaval, Yvon. 1972. « La doctrine de l'essence chez Hegel et chez Leibniz. » In *Kant-Studien*, 63: 4, pp. 436-462.

Belaval, Yvon. 1960. *Leibniz critique de Descartes*. Paris, Gallimard.

Belaval, Yvon. 1993. *Leibniz. Initiation à sa Philosophie*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin.

Blumenfeld, David. 1995. "Leibniz's Ontological and Cosmological Arguments." In *Cambridge Companion to Leibniz* (Nicholas Jolley ed.), UK, Cambridge University Press, pp. 353-381.

Blumenfeld, David. 1995. "Perfection and Happiness in the Best Possible World." In *Cambridge Companion to Leibniz* (Nicholas Jolley ed.), UK, Cambridge University Press, pp. 382-410.

Brown, Gregory. 1995. "Leibniz's Moral Philosophy." In *Cambridge Companion to Leibniz* (Nicholas Jolley ed.), UK, Cambridge University Press, pp. 411-441.

Carlin, Laurence. Dec. 2004. "Leibniz on Conatus, Causation, and Freedom." In *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 85, N° 4, University of Southern California and Blackwell Publishing, pp. 365-379.

Carlin, Laurence. Apr. 2006. "Leibniz on Final Causes." In *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 44, N° 2, Research Library, pp. 217-233.

Carlin, Laurence. Sep. 2000. "On the very concept of harmony in Leibniz." In *The Review of Metaphysics*, Vol. 54, N° 1, pp. 99-125.

Carlin, Laurence. Jan. 2007. "Selecting a Phenomenalism: Leibniz, Berkeley, and the Science of Happiness." In *Journal of the History of Ideas*, Vol. 68, N° 1, pp. 57-78.

Carvin, Walter P. Jul.-Sep. 1972. "Leibniz on Motion and Creation." In *Journal of the History of Ideas*, Vol. 33, N° 3, pp. 425-438.

Carriero, John. 1995. "Leibniz on Infinite Resolution and Intra-Mundane Contingency. Part Two: Necessity, Contingency and Divine Faculties." In *Studia Leibnitiana*, Band XXVII/I, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, pp. 1-30.

Castañeda, Hector Neri. Nov. 1975. "Leibniz's 1686 Views on Individual Substances, Existence, and Relations." In *The Journal of Philosophy*, Vol. 72, N° 19, pp. 688-690.

Chernoff, Fred. Apr. 1981. "Leibniz's Principle of the Identity of Indiscernibles." In *The Philosophical Quarterly*, Vol. 31, N° 123, pp. 126-138.

Cover J. A., O'Leary-Hawthorne, John. Mar. 1996. "Haecceitism and Anti-Haecceitism in Leibniz's Philosophy." In *Noûs*, Vol. 30, N° 1, pp. 1-30.

Cover J. A., O'Leary-Hawthorne, John. 1999. *Substance and Individuation in Leibniz*. UK, Cambridge University Press.

Cranston Paull, R. Jun. 1992. "Leibniz and the Miracle of Freedom." In *Noûs*, Vol. 26, N° 2, pp. 218-235.

Davidson, Jack. 1998. "Imitators of God: Leibniz on Human Freedom." In *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 36, N° 3, pp. 387-411.

Davidson, Jack D. Dec. 2003. "Leibniz on the Labyrinth of Freedom: Two Early Texts." In *The Leibniz Review*, Vol. 13, pp. 19-43.

Davidson, Jack D. 2005. "Video Meliora Proboque, Deteriora Sequor: Leibniz on the intellectual Source of Sin." In *Leibniz: Nature and Freedom*, Donald Rutherford and J. A. Cover (eds.), UK, Oxford University Press, pp. 234-253.

- Di Bella, Stefano. 2005. *The Science of the Individual: Leibniz's Ontology of Individual Substance*. Dordrecht, The Netherlands, Springer.
- Divers, John. 2002. *Possible Worlds*. London & New York. Routledge.
- Drake, Stillman. 1983. *Galileo*. Madrid, Alianza.
- Duchesneau, François. 1994. *La dynamique de Leibniz*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- Echavarría, Agustín. 2011. *Metafísica leibniziana de la permisión del mal*. Pamplona. EUNSA.
- Elster, Jon. 1975. *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*. Paris, Éditions Montaigne.
- Esquisabel, Oscar M. 2011. "El tratamiento de las modalidades aléticas y deónticas en Leibniz." In *Perspectivas en lógica deóntica*, Javier Legris (comp.), Buenos Aires, CIECE-UBA editor responsable, pp. 7-23.
- Esquisabel, Oscar M. 1992-93. "Los argumentos *a posteriori* para la noción leibniziana de sustancia." In *Cuadernos del Sur (Filosofía)*, N° 25, pp. 71-81.
- Esquisabel, Oscar M. Nov. 2003. "*Nihil est sine ratione*. Leibniz y el principio de razón suficiente." In *Descartes/Lacan y la cultura filosófica*, Año XV, N° 18, pp. 81-94.
- Fernández, José Luis. 1992. "El conocimiento de Dios según Malebranche." In *Anuario Filosófico*, N° 25, pp. 295-319.
- Fried, Dennis. Oct. 1978. "Necessity and Contingency in Leibniz." In *The Philosophical Review*, Vol. 87, N° 4, pp. 575-584.
- Gale, George. 1974. "Did Leibniz have a Practical Philosophy of Science? Or, Does «Least-Work» Work?" In *Studia Leibnitiana*, Supplementa 13, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, pp. 151-160.
- Garber, Daniel. 1995. "Physics and Philosophy." In *Cambridge Companion to Leibniz* (Nicholas Jolley ed.), UK, Cambridge University Press, pp. 270-352.
- Greenberg, Sean. 2005. "Leibniz Against Molinism. Freedom, Indifference, and the Nature of the Will." In *Leibniz: Nature and Freedom*, Donald Rutherford and J. A. Cover (eds.), UK, Oxford University Press, pp. 217-233.

Griffin, Michael V. Jul. 1999. "Leibniz on God's Knowledge of Counterfactuals." In *The Philosophical Review*, Vol. 108, N° 3, pp. 317-343.

Griffin, Michael V. 2012. *Leibniz, God and Necessity*. UK, Cambridge University Press.

Grua, Gaston. 1953. *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*. Paris, Presses Universitaires de France.

Heinekamp. 1999. "Los conceptos de *Realitas*, *Perfectio* y *Bonum Metaphysicum* en Leibniz." In *Revista de Filosofía y Teoría Política*, traducción de Alberto Guillermo Ranea, N° 33, pp. 65-85.

Hick, John. 2010. *Evil and the God of Love*. Reissued with a new Preface. New York, Palgrave Macmillan.

Joachim, Harold Henry. 1901. *A Study of the Ethics of Spinoza*. Oxford, Clarendon Press.

Johns, Christopher. 2006/2007. "Deontic Foundations in Leibniz's Practical Philosophy." In *Studia Leibnitiana*, Band XXXVIII/XXXIX, Heft 2, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, pp. 131-155.

Jolley, Nicholas. 2005. *Leibniz*. London & New York, Routledge.

Jolley, Nicholas. 2005. "Leibniz and occasionalism." In *Leibniz: Nature and Freedom*, Donald Rutherford and J. A. Cover (eds.), UK, Oxford University Press, pp. 121-134.

Kaphagawani, Didier N. 1999. *Leibniz on Freedom and Determinism in Relation to Aquinas and Molina*. Aldershot, Brookfield USA, Singapore & Sydney, Ashgate.

Koyré, Alexandre. 1990. *Estudios galileanos*. Madrid, Siglo XXI.

Kremer, Elmar J. 2001. "Leibniz and the «Disciples of Saint Augustine» on the Fate of Infants Who Die Unbaptized." In *The Problem of Evil in Early Modern Philosophy*, Elmar J. Kremer and Michael J. Latzer (eds.), Toronto, Buffalo & London, University of Toronto Press.

Kulstad, Mark A. 1991. *Leibniz: Apperception, consciousness and reflection*. München, Philosophia Verlag.

Laerke, Mogens. 2008. *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d'une opposition complexe*. Paris, Honoré Champion Éditeur.

Lagerlund, Henrik & Myrdal, Peter. 2006/2007. "Possible Worlds and the Nature of Choice in Leibniz." In *Studia Leibnitiana*, Band XXXVIII/XXXIX, Heft 2, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, pp. 156-176.

Latzer, Michael. Jan. 1994. "Leibniz's Conception of Metaphysical Evil." In *Journal of the History of Ideas*, Vol. 55, N° 1, pp. 1-15.

Le Chevallier, L. 1933. *La morale de Leibniz*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin.

Look, Brandon. Apr. 2000. "Leibniz and the Substance of the Vinculum Substantial." In *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 38, N° 2; pp. 203-220.

Lloyd, Genevieve. Aug. 1978. "Leibniz on Possible Individuals and Possible Worlds." In *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 56, N° 2, pp. 126-142.

MacAliden, Laura A. 2004. *Leibniz on Constant Creation and Divine Concurrence*. (Dissertation University of Wisconsin-Madison). Ann Arbor, UMI, Microform Edition.

Mates, Benson. 1989. "Leibnizian Possible Worlds and Related Modern Concepts." Offprint from *The Leibniz Renaissance International Workshop* (Centro Fiorentino di Storia e Filosofia della Scienza, Firenze, 2-5 giugno 1986), Firenze, Leo S. Olschki Editore, pp. 173-190.

Mates, Benson. 1986. *The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language*. Oxford & New York, Oxford University Press.

Mercer, Christia. 2004. *Leibniz's Metaphysics. Its Origins and Development*. UK, Cambridge University Press.

Moll, Konrad. 1999. "*Deus sive harmonia universalis est ultima ratio rerum*: the conception of God in Leibniz's early philosophy." In *The Young Leibniz and his Philosophy* (Edited by Stuart Brown), Dordrecht, Boston & London, Kluwer, pp. 65-78.

Murray, Michael J. Mar. 1995. "Leibniz on Divine Foreknowledge of Future Contingents and Human Freedom." In *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 55, N° 1, pp. 75-108.

Murray, Michael J. & Greenberg, Sean. Jan. 4, 1998 – Revision Feb. 27, 2013. "Leibniz on the Problem of Evil." In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online.

Murray, Michael J. 2005. "Spontaneity and Freedom in Leibniz." In *Leibniz: Nature and Freedom*, Donald Rutherford and J. A. Cover (eds.), UK, Oxford University Press, pp. 194-216.

Nachtomy, Ohad. 2007. *Possibility, Agency and Individuality in Leibniz's Metaphysics*. Dordrecht, The Netherlands, Springer.

Nadler, Steven M. 2001. "Spinoza in the Garden of Good and Evil." In *The Problem of Evil in Early Modern Philosophy*, Elmar J. Kremer and Michael J. Latzer (eds.), Toronto, Buffalo & London, University of Toronto Press.

Nicolás, Juan Antonio. 2011. "Le mal comme limite du Principe de raison." In *Lectures et interprétations des Essais de théodicée de G. W. Leibniz* (Édité par Paul Rateau, Studia Leibnitiana – Sonderhefte 40), Stuttgart, Franz Steiner Verlag.

Olaso, Ezequiel de. 1975. "Leibniz et l'art de disputer.» In *Studia Leibnitiana*, Band IV, Supplementa 15, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, pp. 207-228.

Ortega y Gasset, José. 1993. *La rebelión de las masas*. Barcelona, Altaya.

Pérez Quintana, Antonio. Mar. 2006. "Fuerzas, potencias, tendencias, sustancias." In *Revista Laguna*, N° 18, pp. 11-34.

Plantinga, Alvin. 1974. *The Nature of Necessity*. Oxford, Clarendon Press.

Quine, Willard Van Orman. 1961. *From a Logical Point of View. Logico-Philosophical Essays*. New York, San Francisco & London, Harper Torchbooks.

Radcliffe Parkinson, George Henry. 1970. *Leibniz on Human Freedom*. In *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 2, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.

Rateau, Paul. 2008. *La question du mal chez Leibniz. Fondements et élaboration de la Théodicée*. Paris, Honoré Champion Éditeur.

Rawls, John. 2001. "Leibniz I: su perfeccionismo metafísico & Leibniz II: los espíritus como sustancias activas: su libertad." In *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, traducción de Andrés de Francisco, Barcelona, Buenos Aires, México, Paidós, pp. 123-158.

Rescher, Nicholas. 1975. *A Theory of Possibility. A Constructivistic and Conceptualistic Account of Possible Individuals and Possible Worlds*. Oxford, Basil Blackwell.

Rescher, Nicholas. Jan. 1952. "Contingence in the Philosophy of Leibniz." In *The Philosophical Review*, Vol. 61, N° 1, pp. 26-39.

Rescher, Nicholas. Jun. 1999. "How many possible worlds are there?" In *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 59, N° 2, pp. 403-420.



Rescher, Nicholas. 1981. *Leibniz's Metaphysics of Nature. A Group of Essays*. Dordrecht, Boston & London, D. Reidel Publishing Company.

Rescher, Nicholas. 2005. "On Some Purported Obstacles to Leibniz's Optimism." In *Studia Leibnitiana*, Band XXXVII/2, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, pp. 131-146.

Riley, Patrick. Aug. 2011. "Justice as Universal Charity: the Case of Leibniz." In *The Art of Theory. A Political Philosophy Quarterly*, [www.artoftheory.com](http://www.artoftheory.com), online.

Roinila, Markku. 2007. *Leibniz on Rational Decision-Making*. Vantaa, Dark Oy.

Russell, Bertrand. 1992. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. London & New York, Routledge.

Russell, Bertrand. Apr. 1903. "Recent Work on the Philosophy of Leibniz." In *Mind New Series*, Vol. 12, N° 46, pp. 177-201.

Rutherford, Donald. 1995. *Leibniz and the Rational Order of Nature*. UK, Cambridge University Press.

Scott, David. 1998. "Leibniz's Model of Creation and his Doctrine of Substance." In <http://www.mun.ca/animus/1998vol3/scott3.htm>.

Shapin, Steven & Schaffer, Simon. 2005. *El Leviathan y la bomba de vacío. Hobbes, Boyle y la vida experimental*. Traducción de Alfonso Buch. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.

Seidler, Michael J. 1985. "Freedom and Moral Therapy in Leibniz." In *Studia Leibnitiana*, Band XVII/1, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, pp. 15-35.

Shields, Christopher. Jul. 1986. "Leibniz's Doctrine of the Striving Possibilities." In *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 24, N° 3, pp. 343-357.

Sleigh, Robert C. Nov. 1975. "Leibniz on Individual Substances." In *The Journal of Philosophy*, Vol. 72, N° 19, pp. 685-687.

Sleigh, Robert C. 1990. *Leibniz & Arnauld. A Commentary on their Correspondence*. New Haven & London, Yale University Press.

Sleigh, Robert C. 2001. "Remarks on Leibniz's Treatment of the Problem of Evil." In *The Problem of Evil in Early Modern Philosophy*, Elmar J. Kremer and Michael J. Latzer (eds.), Toronto, Buffalo & London, University of Toronto Press.

Whipple, John. 2007. *Leibniz's Metaphysics of Creation and Finite Substance* (Dissertation University of California, Irvine). Ann Arbor, UMI, Microform Edition.

Yakira, Elhanan. 2009. «Du mal métaphysique au mal radical : Leibniz, Kant et la fin des théodicées.» In *L'idée de Théodicée de Leibniz à Kant: héritage, transformations, critiques* (Édité par Paul Rateau, *Studia Leibnitiana – Sonderhefte* 36), Stuttgart, Franz Steiner Verlag.

Youpa, Andrew. Aug. 26, 2004 – Revision Jun. 17, 2011. "Leibniz's Ethics." In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online.

Zarka, Yves Charles. 1987. *La décision métaphysique de Hobbes*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin.

Zarka, Yves Charles & Langlois, Luc. 2006. *Les philosophes et la question de Dieu*. Paris, PUF.

Zarka, Yves Charles. 2012. *Liberté et nécessité chez Hobbes et ses contemporains (Descartes, Cudworth, Spinoza, Leibniz)*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin.