

¿A qué se refiere Hume con «algunas negligencias de razonamiento»? Me atrevo a conjeturar que dos de ellas están conectadas con la concepción de la simpatía. Es de notar que en la *Investigación sobre los principios de la moral*, el papel de la simpatía es asumido por lo que Hume llama el principio de la humanidad. Hay una instructiva nota a pie de página donde explica por qué hace eso. Allí dice lo siguiente:

Es inútil llevar nuestras investigaciones hasta el extremo de preguntar por qué tenemos humanidad o un sentimiento de hermandad para con los otros. Basta con que esto se experimente como un principio de la naturaleza humana. Tenemos que detenernos en algún sitio en nuestro examen de las causas; y en toda ciencia existen algunos principios generales más allá de los cuales no podemos esperar encontrar un principio más general. A ningún hombre le resultan completamente indiferentes la felicidad y la miseria de los demás. La primera tiene una tendencia natural a proporcionar placer; la segunda, dolor. Esto es algo que todo el mundo puede encontrar dentro de sí mismo. No es probable que estos principios puedan resolverse en principios más simples y universales. [...] Pero si fuera posible, no pertenece al tema presente (E:219-220n.).

Quizá Hume pensó que en el *Tratado* había llevado demasiado lejos su concepción de la simpatía. También puede haberse percatado de que lo que estaba explicando era el sentimiento transmitido, que no era lo que él quería; y que, tal como la presentó, su concepción se basaba en una idea dudosa del yo, que terminó por considerar equivocada. Si ésta era su posición, no andaba descaminado al pensar que el principio de humanidad era superior. No obstante, es triste verle renegar del *Tratado* cuando contiene tantas partes maravillosas que no han sido superadas ni igualadas en ninguna otra parte de su obra.

LEIBNIZ I

SU PERFECCIONISMO METAFÍSICO*

§1. INTRODUCCIÓN

1. Nuestros objetivos para con Leibniz (1646-1716) son modestos. Como la de Kant, su filosofía es de gran amplitud y extremadamente compleja, por lo que sólo podremos tocar algunas cuestiones relevantes para nuestro estudio de la filosofía moral de Kant. Leibniz era la figura dominante en la filosofía en la época de Kant, y Kant debe de haber estudiado con cuidado sus obras publicadas, cuatro de las cuales leeremos nosotros: el *Discurso* (1686), el *Sistema nuevo* (1695), *Naturaleza y gracia* (1714) y la *Vindicación* (un apéndice a la *Teodicea* [1710]). Gran parte de la voluminosa obra de Leibniz no se publicó en vida del autor (muchas están inacabadas o son piezas cortas); los *Nuevos ensayos*, por ejemplo, no aparecieron hasta mediados de la década de 1760. Fue Wolff quien dio ampliamente a conocer en Alemania el sistema de Leibniz, aunque de un modo bastante superficial.

Si Kant hubiera muerto a mediados de la década de 1760 o de 1770, no habría sido quizá conocido por los historiadores de la filosofía más que como una figura menor, si acaso interesante, muy influida por Leibniz. La razón de que volvamos la mirada hacia Leibniz es que, aunque Kant superó estas influencias y desarrolló sus propias concepciones distintivas, continúa siendo cierto que las ideas de Leibniz conformaron a menudo la doctrina madura de Kant de una manera sorprendente y sutil.

Examinaremos algunas de estas ideas, en el tiempo de que disponemos, con el objetivo de profundizar en nuestra comprensión de Kant.

2. Hay cinco temas en los que quiero hacer hincapié, aunque no todos los discutiremos en las dos lecciones que dedicaremos a Leibniz. Pero consideraremos algunos de ellos a medida que vayamos avanzando. Son los siguientes:

* Las dos lecciones sobre Leibniz se impartieron entre la cuarta y la quinta lección sobre Kant. Pueden leerse por separado o bien en el contexto del argumento de la segunda mitad de las lecciones sobre Kant. (N. de la comp.)

En primer lugar, la idea de la filosofía como apología, como defensa de la fe. Esta idea se destaca en el *Discurso*, en *Naturaleza y gracia*, en la *Vindicación* y, por supuesto, en la *Teodicea*, que no leeremos en este curso. Los autores que estamos estudiando prestan gran atención a la relación entre la ciencia moderna y el cristianismo, y entre la ciencia y las creencias morales aceptadas.¹ Spinoza, Leibniz y Kant responden a estas cuestiones de formas distintas, pero afrontan un problema común. En ciertos aspectos, Spinoza es, de los tres, el que lo aborda de un modo más radical: su panteísmo incorpora la nueva concepción científica y determinista del mundo al tiempo que conserva importantes elementos de una doctrina religiosa (aunque heterodoxa). Ésta era una concepción que ni Leibniz ni Kant podían aceptar, y nunca bajaron la guardia para no caer en el así llamado spinozismo, que a la sazón se convirtió en algo que había que evitar a toda costa (al igual que, a finales del siglo xvii, se evitó caer en el hobsesiano). Leibniz estuvo particularmente alerta con este asunto, pero hay quien piensa que no consiguió librarse del spinozismo y que su filosofía tiene muchos elementos spinozistas.

De todos los pensadores que estudiaremos, Leibniz es el gran conservador en el mejor sentido de la palabra. Es decir, acepta plenamente la ortodoxia cristiana, y encara y domina —y, de hecho, contribuye a desarrollar— la nueva ciencia de su tiempo, haciendo uso de ella en su teología filosófica. Es un gran conservador en el sentido en que lo fue Aquino en el siglo xiii: Aquino se enfrentó con el nuevo aristotelismo y lo usó para sus propios fines y propósitos en su grandiosa *Summa Theologica*, toda una reformulación de la teología cristiana. De similar manera, Leibniz incorpora la ciencia moderna a la teología filosófica tradicional; y en este marco ampliado y revisado intenta resolver todos los grandes problemas. Así, por ejemplo, utiliza la nueva ciencia en su definición de la verdad, en su distinción entre verdades necesarias y contingentes, en su concepción de la libre voluntad y de la presciencia divina y en su apología de la justicia divina en la *Teodicea*. Incluso más, Leibniz intentó que el *Discurso* fuera parte de un plan más ambicioso para reunificar las confesiones protestantes y, más allá de eso, para reunificar a católicos y protestantes. Tenía la esperanza de que su marco de pensamiento permitiría resolver las grandes disputas teológicas.² Desde nuestro punto de vista, la filosofía moral de Leibniz —su perfeccionismo metafísico, como yo lo llamaré— es menos original que la de los

1. Este párrafo y el siguiente repiten parte del material de la Lección introductoria, §4. (*N. de la comp.*)

2. Véase Robert Sleigh, *Leibniz and Arnauld: A Commentary on Their Correspondence*, New Haven, Yale University Press, 1990, pág. 10.

otros, pero representa, no obstante, una importante doctrina, una doctrina además particularmente instructiva en contraste con la de Hume y Kant.

Otra idea es la de la filosofía moral como centralmente un estudio de la ética de la creación, es decir, de los principios del bien y el mal y de la justicia y la injusticia que guían a la voluntad divina en la creación del mundo. Esta idea de filosofía moral es evidente en la *Teodicea* y en la *Vindicación*, pero es clara también en las otras que estamos leyendo nosotros. También está estrechamente conectada con la idea previa de la filosofía como defensa de la fe. Aunque de forma familiar Leibniz sostiene en la *Teodicea* que Dios existe y que por necesidad moral crea el mejor de todos los mundos posibles (Parte I, párrafos 7-10), esta parte de la obra es breve y, en su mayor parte, parece dar todo ello por supuesto como doctrina de fe.

Como otros autores apoloéticos, Leibniz trata de superar las objeciones a la fe cristiana y quiere mostrar que es plenamente compatible con la creencia razonable. La fe se defiende diciendo que, desde el punto de vista de la fe, las objeciones planteadas contra ella no consiguen mostrar que es irrazonable o incoherente. Para afirmar la fe, uno no tiene por qué demostrar sus creencias. Antes bien, basta con refutar las objeciones, y para ello basta con determinar ciertas posibilidades que muestren que las objeciones pueden ser falsas. Con esto queda establecido que las objeciones no son concluyentes, y la fe se mantiene. Así, si Leibniz es capaz de decirnos cómo Dios puede prever y a la vez permitir, digamos, el pecado de Judas, sin que Dios sea culpable, entonces el propósito apoloético de la *Teodicea* queda cumplido.

Una tercera idea es la del estado más perfecto de las cosas, que se encuentra al final del *Discurso*, en *Naturaleza y gracia* y, por supuesto, en la *Teodicea*. Una breve formulación de esta idea se encuentra en *Naturaleza y gracia* §15. Se trata de una idea tradicional, pero la versión de Leibniz contiene aspectos sorprendentes que luego encontramos en Kant. Aquí Leibniz habla de nuestra entrada como miembros en la Ciudad de Dios en virtud de nuestra razón. Esa Ciudad es el estado más perfecto, formado y gobernado por el más grande y el mejor de todos los monarcas. En ella no hay crimen sin castigo, ni buenas acciones sin recompensa proporcionada, y en ella hay, finalmente, el máximo posible de virtud y felicidad. Y obsérvese en particular que este estado máximamente perfecto no molesta a la naturaleza ni trastoca sus leyes, sino que por el mismo orden de las cosas naturales, tal como viene dado por la armonía preestablecida, «la propia naturaleza lleva a la gracia y la gracia, al hacer uso de la naturaleza, la perfecciona». Recuérdese KP.43, donde Kant dice que la ley moral (cuando la seguimos) «debe procurar al mun-

do de los sentidos, en cuanto naturaleza sensible, la forma de un mundo inteligible» sin interferir en sus leyes.

Una idea análoga de bien supremo prevalece en la dialéctica de la segunda *Crítica* en conexión con los postulados de la fe práctica. Aquí su papel parece bastante problemático y da lugar a serios problemas de interpretación. Más tarde habremos de considerar de qué formas se asemeja la idea kantiana de bien supremo a la del estado máximamente perfecto de Leibniz. A veces Kant se apropia de una idea que se halla en Leibniz y la usa de un modo muy diferente, como cuando en la primera *Crítica* trata la idea de la suprema unidad sistemática de la naturaleza no como una verdad metafísica sino como una idea reguladora que guía a la razón especulativa en la ordenación del conocimiento del entendimiento. Nosotros preguntaremos si Kant hace algo similar con la idea del bien supremo y si el uso que hace de ella es consistente con su concepción de la ley moral.

En esta y en la siguiente lección consideraré las dos restantes ideas de Leibniz que me quedaban por mencionar. La primera de ellas es la idea del perfeccionismo metafísico, que Kant considera, tanto en la *Fundamentación* (II:81-88) como en la segunda *Crítica* (40 y sig.), como una forma de heteronomía. Hoy examinaré esta idea.

La otra idea es la de la libertad y su relación con la idea leibniziana de un concepto completo de la persona individual. Kant critica esta idea en la segunda *Crítica* (97) diciendo que no es mejor que «la libertad de un asador que, una vez que se le ha dado cuerda, también lleva a cabo su movimiento por sí mismo». La idea leibniziana de la libertad la analizaré la próxima vez, pero, como preparación, examino en la sección 4 su concepción de la verdad como predicado contenido en el sujeto.

§2. EL PERFECCIONISMO METAFÍSICO DE LEIBNIZ

1. Un rasgo de su filosofía, como ya he dicho, es que es una ética de la creación, una ética que determina los principios que reposan en la razón de Dios y guían a Dios en la selección del mejor de todos los mundos posibles, el mundo que resulta más adecuado crear. Para Leibniz, Dios es el ser absolutamente perfecto (*Discurso*:§1), y Dios actuaría imperfectamente si Dios actuara menos perfectamente de como Dios es capaz de actuar (*ibid.*:§3).

En consecuencia, dado que Dios es omnipotente (la omnipotencia es una perfección de Dios) y que Dios sabe qué mundo es el más perfecto (la omniencia es otra perfección de Dios), Dios crea el mejor, esto es, el más perfecto de todos los mundos posibles. De este modo, el mundo

que existe es el mejor de todos los mundos posibles. No creer esto es indigno de la fe, pues es tanto como no creer que Dios es perfecto en sabiduría y bondad.

2. Ocasionalmente, Leibniz formula los principios que caracterizan el mejor de los mundos posibles. Por ejemplo, dice que de cualquiera de los modos en que Dios pudiera haber creado el mundo, siempre habría hecho un mundo regular y dotado de un cierto orden. Pues todo mundo debe tener leyes: «Pero Dios ha elegido el que es más perfecto, es decir, el que es al mismo tiempo *más sencillo en hipótesis y más rico en fenómenos*», como queda ilustrado por «el caso [del] una línea geométrica [considérese, por ej., un círculo], cuya construcción fuera sencilla y sus propiedades y sus efectos fueran muy admirables y de gran amplitud» (*Discurso*:§6).

Leibniz añade que el modo de la perfección del mundo no queda más que imperfectamente reflejado en estas comparaciones, aunque éstas nos ayudan a concebir, al menos de alguna forma, lo que de otro modo no puede expresarse. El mundo que existe es el mejor de todos los mundos posibles, mejor en el sentido del más perfecto que pudiera haber existido. Esto es así porque Dios es absolutamente perfecto, y Dios habría actuado imperfectamente si Dios hubiera creado un mundo diferente del nuestro, diferente aun en lo más mínimo.

3. Ahora bien, además de ser una ética de la creación, el perfeccionismo metafísico de Leibniz tiene la siguiente característica:

Existe un orden moral en el universo fijado y dado por la naturaleza divina (en el caso de Leibniz), un orden anterior a, e independiente de, nosotros que fluye de las perfecciones divinas; y este orden especifica los ideales y las concepciones morales apropiados para las virtudes humanas, así como los fundamentos de los principios del derecho y la justicia.

Puesto que la perfección de Dios implica las perfecciones morales, Dios es un modelo para nosotros y ha de ser imitado en la medida en que ello sea posible y apropiado para espíritus libres e inteligentes como nosotros mismos. La vida moral es una forma de *imitatio dei* (*Discurso*:§§9, 15, 36; y *Naturaleza y gracia*:§14).

Al decir más arriba que el orden moral es anterior a, e independiente de, nosotros, no quiero decir que arraigne, como en Hume, en nuestra constitución psicológica natural dada. Ni que sea, como luego analizaremos, un orden implícito en nuestra razón práctica pura y construido por ella, como creo que piensa Kant.

A este respecto, la doctrina de Leibniz es como el intuicionismo racionalista de Clarke. Como Clarke, mantiene que los principios de perfección que especifican el mejor de los mundos posibles son verdades

eternas: deben basarse y radicarse en la razón divina. Estas verdades son superiores y anteriores a la voluntad divina. Leibniz insiste en este punto (por ejemplo, contra los cartesianos) y lo expone pronto en la sección 2 del *Discurso*.

4. Un tercer rasgo del perfeccionismo de Leibniz es éste: es pluralista, esto es, hay dos o más principios que definen ciertos valores perfeccionistas —clases de bien y de mal— y cada principio desempeña un papel en la identificación del mejor de todos los mundos posibles. El mejor mundo (después de considerarlo todo) queda determinado por el equilibrio más adecuado de todas las diversas perfecciones. No se hallará viéndolo cuál de ellos maximiza el cumplimiento de un principio (o valor) cualquiera considerado aisladamente. El equilibrio más adecuado de las perfecciones y, por tanto, el mundo más perfecto de entre todos los posibles, es conocido por Dios, pero Leibniz diría que no podemos establecer, más que formalmente, cómo se determina ese equilibrio o cómo se hace ese juicio.

La observación de Leibniz que hemos citado hace un momento nos servirá de ilustración: dos aspectos de la perfección del mundo son que es al mismo tiempo el más sencillo en hipótesis y el más rico en fenómenos. Consideremos las dos perfecciones:

- i) sencillez en hipótesis; y
- ii) riqueza en fenómenos.

¿Cómo han de equilibrarse mutuamente estos dos aspectos? Siendo lo demás igual, tanto la mayor sencillez como la mayor riqueza (diversidad) añaden perfección, pero como ninguna ha de ser maximizada aisladamente, debe identificarse de algún modo la mejor combinación, de entre las posibles. El equilibrio más perfecto de las perfecciones descansa en el juicio intuitivo de Dios. No podemos decir mucho acerca de él.

Incluso con más claridad se plantean los mismos problemas del equilibrio en este pasaje de *Naturaleza y gracia* (§10):

Se sigue de la suprema perfección de Dios que Él eligió el mejor plan posible al producir el universo; un plan en el que hay la máxima variedad con el mayor orden; la más cuidadosamente utilizada parcela de tierra, espacio, tiempo; el mayor efecto con los medios más sencillos; el máximo de poder, conocimiento, felicidad y bondad en las cosas creadas que el universo pudiera permitir. Porque, dado que todos los posibles tienen derecho a la existencia en el entendimiento de Dios en proporción a sus perfecciones, el resultado de todos estos derechos debe ser el mundo posible real más perfecto.

Aquí tenemos todavía más valores para el equilibrio mutuo, y esto incluye el equilibrio de los bienes frente a los males en la consecución de la mayor perfección total. Así, Leibniz apela a menudo a una analogía estética, como en el «Diálogo sobre la libertad humana» (1695); véase también «The Ultimate Origination Of Things» [«Sobre el origen radical de las cosas»]* (Ariew y Garber:153). «Es un poco como lo que ocurre en la música o en la pintura, donde las sombras y las disonancias realzan verdaderamente las otras partes, y el sabio autor de tales obras saca tan grande provecho para la perfección total de la obra de estas imperfecciones particulares que es mucho mejor hacerles un sitio que intentar prescindir de ellas. Debemos creer así que Dios no habría permitido el pecado ni habría creado las cosas que sabe que pecarán, si no pudiera derivar de ellas un bien incomparablemente mayor que el mal resultante» (Ariew y Garber:115).

Nada de esto pretende ser una crítica de Leibniz. El perfeccionismo metafísico pluralista es una doctrina moral posible. No hay duda de que la ética de la creación es su engarce natural. Por lo que yo sé, Leibniz nunca ofrece una explicación cuidadosa y razonablemente sistemática de los principios de perfección o de los valores básicos del perfeccionismo. Era siempre tanta la urgencia de otros quehaceres que nunca encontró tiempo para ello. Tenemos que recomponer sus concepciones a partir de piezas y notas desperdigadas.³

§3. EL CONCEPTO DE PERFECCIÓN

1. Ahora debemos preguntar: ¿qué es una perfección? Una de las dificultades del perfeccionismo es que, aunque parece bastante evidente que hay una idea intuitiva de perfección, es difícil formularla con la suficiente claridad.

Leibniz intenta definir qué es una perfección en el *Discurso* §1, donde dice: «Algo que con seguridad puede decirse sobre [la perfección] es que esas formas o naturalezas que no son susceptibles de ella en el grado máximo, como, por ejemplo, la naturaleza de los números o las figuras, no admiten la perfección».

Leibniz dice que el número, con respecto a su tamaño (relativo a otros), no admite la perfección: no existe el mayor número de todos. Lo mismo ocurre con el área. Sin embargo, el poder y el conocimiento de

* Se refiere al *De rerum originatione radicali*, de 1697. (N. del t.)

3. Algunas de ellas se hallan en Patrick Riley (comp.). *The Political Writings of Leibniz*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

Dios sí admite la perfección, pues la omnipotencia y la omnisciencia expresan límites superiores adecuadamente definidos. La omnipotencia es ser capaz, digamos, de crear cualquier mundo posible, y la omnisciencia es conocer todos estos mundos (su contenido e historia posible) hasta el último detalle, y saber qué mundo es el mejor y por qué. Así pues, la omnisciencia y la omnipotencia son perfecciones de Dios.

La idea intuitiva parece ser que las propiedades de una cosa que la hacen más o menos perfecta deben ser al menos propiedades que tengan un límite superior natural derivado de la naturaleza de la propiedad y/o de la naturaleza de la cosa. Una propiedad de una cosa que pueda aumentar más allá de cualquier límite (tal como viene dado por la naturaleza de esa cosa) no puede ser una perfección. Ésta es una condición necesaria de toda perfección.

2. Intentemos hacer tangible la idea intuitiva considerando algunos ejemplos de sentido común. Consideremos primero los artefactos: un reloj perfecto o una regla perfecta. Un reloj perfecto da siempre la hora precisa (exacta) hasta la mínima unidad de tiempo que cuente para algo. Conforme se desarrolla la física, se necesitan relojes más precisos (tales como los relojes atómicos). Una regla perfecta tiene, pongamos por caso, un borde perfectamente recto marcado con unidades de longitud perfectamente precisas (de nuevo, *en el modo* de lo que podemos distinguir en la práctica). Existe el concepto de borde perfectamente recto (línea) como límite, pero no existe el concepto de línea perfectamente recto larga, pues la longitud, como el área, no tiene límite superior intrínseco.

Consideremos a continuación los papeles que asumimos en ciertas actividades y estas mismas actividades. Un frenador* perfecto no comete ningún error en toda la temporada, completa todos los juegos dobles y mucho más, y todo esto lo hace con cierta gracia y estilo, aunque sin salirse de los límites de las normales capacidades y pericia humanas. Un perfecto frenador no tiene una rapidez, una velocidad o un brazo lanzador sobrehumanos. Hay ciertas constricciones y límites puestos por la gama normal de las habilidades humanas.

También podemos formarnos una cierta idea de lo que es un juego perfecto de béisbol, una idea diferente a la de un juego perfecto en general, que es mucho más difícil de concebir y quizá demasiado vaga como para ser de alguna utilidad. (En béisbol, el término «juego perfecto» se refiere a un *no-hitter*** de algún tipo. ¡Pero esto no es un juego

* En béisbol, el frenador (*shortstop*) es el jugador que ocupa la posición entre la segunda y la tercera base. (N. del t.)

** Un *no-hitter* se da en béisbol cuando todo un equipo es eliminado sin lograr dar un solo golpe de bate. Es incluso posible, aunque altamente improbable, que haya varios *no-hitters* en un mismo partido. (N. del t.)

perfecto! Está demasiado desequilibrado en cualidades deseables.) Ensayemos con otras nociones de perfección: una pieza de música perfecta, una sonata perfecta, una sonata clásica perfecta, una perfecta sonata para piano de Mozart. O diferenciamos una ópera perfecta, una perfecta ópera italiana (estilo), una perfecta ópera de Verdi (estilo individual), y así sucesivamente. Cada noción es más afinada que la anterior.

3. Al revisar estos ejemplos nos damos cuenta de que la idea intuitiva de perfección parece consistir en una de estas cosas:

a) Un equilibrio apropiado en la satisfacción o ejemplificación de una pluralidad de criterios, equilibrio que posee una especie de límite interno que surge del concepto del objeto en cuestión junto con ciertas constricciones naturales. En este caso, si los criterios quedaran satisfechos en un grado mayor o menor, el equilibrio sería peor. O bien:

b) En algunos casos, como en el de la línea recta, un rasgo puede tener un límite interno y puede bastar para que el objeto en cuestión sea perfecto.

Esta explicación de la idea intuitiva de perfección es vaga. Yo pienso que sólo se puede hacer más precisa mediante ejemplos y contrastes, y centrándonos en el uso particular que queremos hacer de ella. Contrástanos así el pluralismo perfeccionista como doctrina moral con la idea de la maximización de la felicidad (como único primer principio) como aparece en el utilitarismo clásico. Esta última no tiene límite interno. Todo límite viene impuesto desde fuera en forma de constricción: uno maximiza la felicidad sujeto a constricciones dadas, sean éstas cuales fueren. Y las constricciones pueden variar de un caso a otro.⁴ Éste es un rasgo significativo del utilitarismo.

En consecuencia, lo que parece esencial en el perfeccionismo es que el concepto de perfección en un caso dado debe especificar su límite o equilibrio, al menos en gran medida, desde dentro: desde la naturaleza de las propiedades perfeccionistas y/o desde la naturaleza de lo que es perfecto o posee el equilibrio de perfecciones. Así pues, la perfección implica el concepto de completud, mas de una completud internamente especificada: al tiempo que no se necesita nada más, cualquier cosa de menos es peor. Se alcanza así un límite o equilibrio que no es determinado desde fuera por constricciones que pueden variar arbitrariamente de un caso a otro, como ocurre con la maximización de la felicidad, que está constreñida por los recursos limitados, o los límites de tiempo y energía,

4. F. H. Bradley en *Ethical Studies*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1951, cap. 3, saca gran provecho a este punto en su ataque al utilitarismo de J. S. Mill.

limitaciones que cambian de un momento a otro. ¡Sin duda, esto nos deja todavía sumidos en la oscuridad!

4. ¿Qué es la perfección metafísica? En este caso, las perfecciones son perfecciones de un ser perfecto. Dios es un ser absolutamente perfecto. Leibniz piensa así que tenemos el concepto de un ser semejante con las propiedades de la omnisciencia y la omnipotencia, así como con las perfecciones morales: sabiduría, bondad y justicia. Además, dicho ser no sólo existe, pues la existencia es una perfección, sino que existe también necesariamente. Dios es necesariamente existente. Dios es también sencillez y no consistente en partes. Dios, como el ser absolutamente perfecto, es también independiente de todos los seres creados en el sentido de que la existencia de Dios no depende de la existencia de aquellos. Dios es también autosuficiente.

No discutiré estas ideas. Tan sólo las menciono aquí para dar cierto sentido al concepto de perfección metafísica: el concepto de Dios como el ser absolutamente perfecto que crea el mundo como el mejor de todos los mundos posibles.

Recordemos que, aparte de su argumento de la existencia necesaria de Dios en la *Teodicea*, párrafos 7-8, Leibniz no intenta demostrarnos en esa obra que el mundo es el mejor o el más perfecto posible. Las razones suficientes para hacer ese mundo están muy lejos de nuestra comprensión: sólo pueden ser conocidas por Dios. Antes bien, el objetivo de Leibniz es hacer una defensa de la fe, proporcionándonos una forma de considerar el mundo que nos aporta razones para creer que el mundo es el mejor posible. Al discutir la cuestión de si Dios hizo que Judas pecara, y al responder que Dios no fue el causante, Leibniz dice: «Basta con saber [que Dios hizo la mejor elección de mundos] sin entenderlo» (*Discurso*: §30). ¿Basta para qué? Para la fe y la piedad.

§4. LA TEORÍA LEIBNIZIANA DE LA VERDAD COMO PREDICADO CONTENIDO EN EL SUJETO

1. Haré ahora un breve esbozo de lo que llamaré la teoría leibniziana de la verdad como predicado contenido en el sujeto. Pretendo que nos sirva de preparación para considerar la próxima vez su concepción de la libertad, cuya intención es explicar por qué, por ejemplo, Dios no es la causa de que Judas peca cuando Dios crea a Judas, y cómo es que, si bien Dios prevé y permite el pecado de Judas, éste puede pecar libremente. Esta teoría de la verdad debe permitir decir a Leibniz que:

a) El mundo es libremente creado por Dios, quien posee los atributos de la razón, la perfección moral y la voluntad, y crea el mundo por la mejor de las razones, no arbitrariamente ni por necesidad lógica.

b) Esto requiere que el mundo real deba ser el mejor de todos los mundos posibles, y que las cosas creadas que constituyen el mundo —las sustancias completas— deban ser cosas genuinamente creadas, teniendo sus propias fuerzas y tendencias activas que las mueven a actuar de acuerdo con sus propios principios.

Como tendremos ocasión de analizar la próxima vez, Leibniz considera —a diferencia de lo que, a su juicio, hace Descartes— que las cosas creadas son movidas por sus propios poderes activos; y ve las cosas creadas no como las ve Spinoza, como meros atributos y modos de la única sustancia completa, sino como sustancias genuinas.

2. Una forma de presentar la teoría de Leibniz es pensando que arranca de una idea de lo que es una proposición verdadera. Podría decirse que su pensamiento básico es el siguiente:

Una proposición es verdadera si y sólo si el concepto expresado por su predicado está contenido en el concepto expresado por su sujeto.

Así dice Leibniz: «[E]l predicado está presente en el sujeto; de lo contrario, no sé lo que es la verdad».⁵

En «Verdades necesarias y contingentes» (ca. 1686) encontramos una formulación bastante acabada de la teoría leibniziana de la verdad como predicado contenido en el sujeto. De las citas de este ensayo que aportamos a continuación, la primera afirma que todo conocimiento tiene una razón *a priori* para su verdad, la segunda define las verdades necesarias como referidas a las esencias de las cosas radicadas en la razón divina y la tercera caracteriza las verdades contingentes como referidas a la existencia de las cosas en el espacio y el tiempo.

1. Una verdad afirmativa es aquella cuyo predicado está en el sujeto; y, así, en cada proposición afirmativa verdadera, necesaria o contingente, universal o particular, la noción del predicado está de alguna manera contenida en la noción del sujeto. Además, está contenida en la noción del sujeto de tal modo que si alguien pudiera entender perfectamente cada una de las dos nociones como las entiende Dios, percibiría por ese mismo hecho que el predicado está en el sujeto. De esto se sigue que todo conocimiento de las proposiciones que está en Dios, ya sea un conocimiento simple con-

5. H. T. Mason (comp.). *The Leibniz-Arnould Correspondence*, Manchester, Manchester University Press, 1968, carta de julio de 1686, pág. 63.

cerniente a las esencias de las cosas, ya un conocimiento de la visión concerniente a la existencia de las cosas, ya un conocimiento mediato concerniente a las existencias condicionadas, resulta inmediatamente de la perfecta comprensión de cada término que puede ser el sujeto o el predicado de cualquier proposición. Es decir, el conocimiento *a priori* de los complejos se deriva de la comprensión de lo que no es complejo.

2. Una proposición *absolutamente necesaria* es aquella que puede resolverse [en un número finito de pasos] en proposiciones idénticas, o en aquellas cuyos opuestos implican contradicción.

3. En el caso de una verdad contingente, aun cuando el predicado está realmente en el sujeto, nunca se llega, empero, a una demostración o una identidad, aun cuando la resolución de cada término se prolongue indefinidamente. En tales casos es sólo Dios, que comprende lo infinito inmediatamente, el que puede ver cómo el uno está en el otro, y puede entender *a priori* la razón perfecta de la contingencia; mientras que en las criaturas este conocimiento se produce *a posteriori*, mediante la experiencia.

3. A modo de explicación: consideremos la proposición «César cruzó el Rubicón», en la que «César» es el sujeto. La proposición es contingente, pues concierne a la existencia de las cosas: se refiere a un individuo en un tiempo y lugar; a saber, el individuo histórico César. Su sujeto expresa el concepto (o la noción) individual completo de César. (Leibniz sostiene que un nombre propio de una sustancia individual, por ej., «César», expresa un concepto individual completo.) El término del predicado es «cruzó el Rubicón», que expresa el atributo complejo de cruzar el Rubicón. La proposición expresada por la frase «César cruzó el Rubicón» es verdadera si y sólo si el concepto expresado por el término del predicado, «cruzó el Rubicón», está incluido en el concepto individual completo expresado por el término del sujeto, el nombre propio «César».

Aquí, por «incluido en» Leibniz entiende incluido en el análisis completo de todos aquellos atributos que constituyen el concepto individual completo de César. Este concepto individual completo, a juicio de Leibniz, incluye todo cuanto caracteriza a César. Incluye el atributo de cruzar el Rubicón, de ser el vencedor de la batalla de Farsalia, de ser dictador de Roma; y también de ser descendiente, tras *n* generaciones, de Adán, de ser asesinado en Roma más de un siglo antes de que allí tuviera lugar el martirio de san Pablo, y así sucesivamente. Cada sustancia (o mónada), desde su propio punto de vista, refleja el universo entero, pasado, presente y futuro; y, por tanto, refleja hasta el último detalle los infinitamente numerosos aspectos del universo al que pertenece. Como llega incluso a decir Leibniz en un paso de su correspondencia, «[C]ada posible individuo de cualquier mundo particular contiene en el concepto de sí mismo las leyes de su mundo» (Mason, pág. 43).

4. En la anterior subsección 2 dije que una forma de presentar la teoría leibniziana de la verdad era empezando con su idea de proposición verdadera como aquella en la cual el concepto del predicado está contenido en el concepto del sujeto. Pero otra forma de empezar es con su idea del concepto completo de una cosa individual o mónada (por usar su término). A este fin, pensemos en una mónada como representada por una lista completa de todas sus propiedades, mas no sólo una lista completa en un momento cualquiera del tiempo, sino una lista completa de todas sus propiedades para cada momento del tiempo. Así, cuando decimos algo verdadero de una mónada, el concepto del predicado debe estar contenido en el concepto del sujeto, es decir, debe aparecer en algún lugar de la lista completa (infinita) que representa a la mónada.

Empezando con esta idea de una cosa individual o mónada, ¿cómo podemos imaginar que Dios selecciona el mejor de todos los mundos posibles y por qué ha de comportar este proceso (visto por nosotros y no por Dios) una resolución infinita que nunca acaba? Empecemos primero con lo que podemos llamar mónadas *desnudas*: éstas son posibles (como todos los posibles) radicados en la razón de Dios. Se caracterizan porque sus listas de propiedades no contienen ninguna propiedad que refleje las propiedades de cualquier otra mónada, una o varias. En un mundo, digamos, constituido por dos mónadas desnudas, ninguna mónada refleja a la otra.

5. Imaginemos a continuación un mundo consistente en mónadas *parcialmente reflectantes*. Recordemos que en la *Monadología* §7 se nos dice que las mónadas no tienen ventanas, esto es, que son sustancias completas que no se afectan causalmente las unas a las otras. No obstante, sí que reflejan, o representan, mutuamente las propiedades de las otras. Así, pues, un mundo de mónadas parcialmente reflectantes es un mundo en el que, pongamos por caso, cada mónada refleja las propiedades de al menos una o más de las demás mónadas. Ninguna mónada está completamente autocontenida, pero algunas al menos son parciales en el sentido de que hay algunas mónadas cuyas propiedades no reflejan. Desde aquí nos movemos hacia un mundo de mónadas *completamente reflectantes*. De la lista de propiedades de cualquier mónada particular podemos discernir todas las propiedades de todas las demás mónadas. Ahora bien, lo que distingue a una mónada de otra no es que sus listas de propiedades sean, como tales, diferentes, sino que las propiedades reflectantes de cada mónada están indexadas por el punto de vista de la mónada sobre el universo. Puesto que cada mónada expresa el universo desde su propio punto de vista, las mónadas son distintas entre sí, tal como puede verse a partir de cómo son indexadas sus listas de propiedades reflectantes.

Ahora bien, demos un paso más y pasemos a un mundo de mónadas completamente reflectantes *temporalmente coordinadas*. Con esto quiero decir que las propiedades reflectantes de cada mónada son listadas en la secuencia temporal correcta, de tal modo que las mónadas reflejan mutuamente sus estados en el momento apropiado: tenemos así un mundo en el que se satisface lo que Leibniz llama armonía preestablecida. Imaginemos, entonces, que Dios sólo mira a aquellos mundos que satisfacen esta condición, siendo la razón para ello que sólo la clase de estos mundos puede contener al mejor de todos los mundos posibles. Dice Leibniz en la *Monadología* (§§56, 58): «Esta trabazón [...] de todas las cosas creadas a cada una en particular y de cada una a todas las demás hace que cada sustancia simple tenga relaciones que expresan todas las demás [...] [y] sea un perpetuo espejo viviente del universo. [...] Y éste es el medio de obtener cuanta variedad es posible, pero con el mayor orden posible, esto es, el medio de obtener cuanta perfección es posible».

En este esbozo he supuesto que las mónadas desnudas y las mónadas parcialmente reflectantes, y las demás, son posibles que residen en la razón divina. La razón por la que sólo existe un mundo de mónadas temporalmente coordinadas y completamente reflectantes radica en la libre selección guiada por el principio de perfección, que hace Dios del mejor de todos los mundos posibles. Este esbozo también permite ver por qué la elección de Dios del mejor mundos, supone una infinidad de comparaciones que escapa a la capacidad de cualquier inteligencia finita. Podemos ver por qué, dada la idea leibniziana de mónada, desnuda o de otro tipo, el concepto del predicado de toda proposición verdadera sobre una mónada estará contenido en el de su sujeto. Y, dada la armonía preestablecida del mejor mundo, no sólo estará el concepto del predicado de cruzar el Rubicón contenido en el concepto completo de César, sino que también lo estará el concepto del predicado de ser asesinado en Roma un siglo antes del martirio de san Pablo allí ocurrido.

6. Con esta teoría de la verdad y su concepción de las mónadas que reflejan el universo, cada una desde su propio punto de vista, Leibniz explica el principio de razón suficiente y la distinción entre verdades necesarias y contingentes, del siguiente modo:

- a) Cada proposición debe ser verdadera o falsa.
- b) Una proposición es verdadera o falsa en virtud de la relación de inclusión conceptual (antes explicada) entre los conceptos expresados por sus términos de sujeto y predicado: verdadera cuando se da la relación de inclusión; falsa en caso contrario.
- c) Por consiguiente, para cada proposición verdadera, o de cualquier clase, existe una prueba *a priori* de ella (conocida por Dios). Esta

prueba adopta la forma, en general, de un análisis del concepto expresado por el término del sujeto, análisis que se lleva hasta el punto en el que se ve que dicho concepto incluye el concepto expresado en el término del predicado. (*Discurso*:§13; y «Verdades necesarias y contingentes», párrafo 1).

d) En aquellos casos en los que la prueba de la proposición pueda realizarse en un número finito de pasos, y en los que el último paso de la prueba reduzca la proposición a una identidad (tal como A es A, etc.), de tal modo que su negación violara el principio de contradicción, la proposición es una verdad necesaria. Su contradictoria es imposible. Es verdadera en cualquier mundo que Dios pudiera haber creado: es verdadera en todos los mundos posibles, así entendidos. Podemos conocer estas verdades finitamente demostrables sobre las esencias de las cosas, sobre los números y los objetos geométricos, y sobre la bondad moral y la justicia («Verdades necesarias y contingentes», párrafos 1 y 2).

e) En aquellos casos en los que la prueba *a priori* de la proposición no pueda realizarse en un número finito de pasos, sino que implique más bien el análisis de un concepto individual completo infinitamente complejo, e incluso un número infinito de comparaciones con otros mundos que Dios pudiera haber creado, la proposición es contingente y su verdad depende del principio de lo mejor. Realizar la prueba requeriría un análisis que exigiría un número infinito de pasos, un análisis que nunca podría completarse. Dios no ve el final del análisis, pues el análisis no tiene fin. Pero sólo Dios ve la respuesta, gracias a la visión intuitiva de Dios de todos los posibles a la vez.

§5. ALGUNOS COMENTARIOS SOBRE LA TEORÍA LEIBNIZIANA DE LA VERDAD

1. En primer lugar, la afirmación c) de arriba es una forma de expresar el principio de razón suficiente: dice que cada proposición verdadera tiene una prueba *a priori* de su verdad. Leibniz usa a menudo este nombre, «el principio de razón suficiente», para referirse a diversos principios menos generales. La formulación de arriba es, en mi opinión, la formulación más general del principio. Por ello dice Leibniz: «Hay dos principios de todo razonamiento, el principio de contradicción [...] y el principio de que debe darse una razón, esto es, que cada proposición verdadera conocida por sí misma tiene una prueba *a priori*, o que puede darse una razón para cada verdad o, como se dice habitualmente, que

nada ocurre sin una causa. La aritmética y la geometría no necesitan este principio, pero la física y la mecánica, sí».⁶

Hay otra cita en la que podemos apreciar cómo las verdades contingentes dependen de los decretos de Dios y de su elección del mejor de todos los mundos posibles.

La demostración de este predicado de César [que se resolvió a cruzar el Rubicón] no es tan absoluta como las de los números o de la geometría, sino que presupone la serie de las cosas que Dios ha elegido libremente, y que está fundada en el primer decreto de Dios, que establece hacer siempre lo más perfecto, y en el decreto que Dios ha dado (a continuación del primero) respecto a la naturaleza humana, que es que el hombre hará siempre (aunque libremente) lo que le parezca lo mejor: [...] Toda verdad que está fundada en esta clase de decretos es contingente, aunque sea cierta. (*Discurso*:§13 [Ariew y Garber:46])

2. Un segundo comentario sobre la teoría leibniziana de la verdad es que hoy usamos el término «*a priori*» como un término epistemológico, un término que dice algo sobre cómo puede conocerse una proposición, a saber, que puede conocerse independientemente de la experiencia. Pero no es ésta la idea leibniziana de *a priori*. Cuando Leibniz dice que las proposiciones verdaderas tienen una prueba *a priori*, se refiere a una prueba basada en las razones últimas por las que es verdadera o falsa. Es claro que Leibniz no se refiere a que nosotros (seres humanos) podamos saber, independientemente de la experiencia, que las proposiciones contingentes son verdaderas. Las pruebas que tiene en mente sólo pueden ser conocidas por Dios, puesto que solamente Dios ve, gracias a su visión intuitiva de las posibles existencias, la respuesta al análisis infinito requerido.

Otro comentario, relacionado con el anterior, es que la concepción leibniziana de lo contingente es, podríamos decir, teórico-probatoria.⁷ Es decir, traza la distinción entre proposiciones verdaderas necesarias y contingentes según cómo puedan ser, o sean, establecidas por alguien que es omnisciente. Esto se desprende de cómo usa la concepción de la contingencia y de que dice, por ejemplo, al referirse al principio de razón suficiente, que «el principio de que nunca ocurre nada sin la posibilidad de que una mente omnisciente pudiera dar alguna razón de por

6. Gerhardt, *Philosophischen Schriften*, VII:309, en *Leibniz Selections*, Philip R. Weiner, (comp.), Nueva York, Scribners, 1951, pág. 94.

7. Véase R. M. Adams, «Leibniz's Theory of Contingency», en M. Hooker (comp.), *Leibniz: Critical and Interpretive Essays*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, págs. 259 y sigs.

qué debería haber ocurrido, en vez de lo contrario» (*Catalogue of Leibniz's MSS* de Bodeman [1985], en Wiener:95). Y en «Verdades necesarias y contingentes» (4.2) dice que «las proposiciones existenciales o contingentes difieren enteramente de éstas [las verdades eternas sobre las esencias]. Su verdad sólo es entendida *a priori* por la mente infinita, y no puede ser demostrada mediante ninguna resolución». Estas citas muestran en qué medida la distinción de Leibniz entre verdades necesarias y contingentes aborda la cuestión desde el punto de vista de Dios.

3. Un tercer comentario: resulta tentador objetar que la concepción leibniziana de la contingencia, concepción que establece pruebas que requieren un análisis infinito, cuya respuesta sólo Dios puede ver, no nos ofrece una concepción auténtica, *bona fide*, de la contingencia. La contingencia de cuya ausencia nos quejamos es quizá la del hecho bruto, esto es, un hecho que simplemente no tiene explicación aun cuando todo se conozca, como, por ejemplo, las leyes últimas de la naturaleza, si hubiera tales. Esa concepción de la contingencia, sin embargo, es precisamente la que rechaza Leibniz, pues viola su principio de razón suficiente. Este principio exige que el mundo ha de ser plenamente inteligible hasta el último detalle, no para nosotros, claro está, sino para una inteligencia infinita perfecta. De este modo, las leyes últimas de la naturaleza, incluso como máximas subordinadas, manifestarán una perfección apropiada. Leibniz cree que las leyes de la física hacen eso bajo la forma de principios de conservación, por ejemplo, así como bajo la forma de los principios del máximo y el mínimo que permiten el cálculo de las variaciones (*Discurso*:§§19-22). Nada le es opaco a Dios. Que nuestro mundo satisficiera esta condición es parte de la fe cristiana (huelga decir que también lo es de otras doctrinas de fe). Es también una tesis del idealismo.

Un último comentario: más arriba analizamos dos comienzos para la concepción leibniziana de la doctrina del predicado contenido en el sujeto. Uno era la idea de una proposición verdadera como una proposición cuyo concepto del predicado está en el concepto del sujeto; el otro era la idea de una mónada como una forma sin ventanas de la vida mental especificada completamente por una lista de todas sus propiedades a lo largo del tiempo. Es natural preguntar cuál de estas ideas es mejor, y cuál apareció antes en la mente de Leibniz.

Respecto de la última cuestión, yo no tengo opinión, si bien la respuesta pudiera estar en otros textos que no hemos estudiado. Pienso, sin embargo, que la segunda idea, que empieza con las mónadas sin ventanas, podría ser mejor, pues penetra más profundamente en la doctrina global de Leibniz y, junto con la idea de perfección, nos permite ver con bastante facilidad por qué la doctrina del predicado contenido en el su-

jeto es válida para todas las proposiciones afirmativas contingentes verdaderas. Pienso, pues, que esta idea es más instructiva y, en cualquier caso, suficiente para hacer inteligible la concepción de Leibniz. Ciertamente, Leibniz tiene otras ideas en la mente, como muestra su uso de la analogía con una serie infinita,⁸ y no olvidemos su mención de las relaciones entre números irracionales y de que éstas muestran que el error es menor que cualquier cantidad asignable («Verdades necesarias y contingentes», párrafo 3). Pero no creo que estas otras cosas sean necesarias para entender la doctrina del predicado contenido en el sujeto. La idea intuitiva elemental de las mónadas tal como la hemos analizado anteriormente parece suficiente para ello.

Observemos para concluir que, evidentemente, la teoría de la verdad de Leibniz es elaborada para su teología filosófica y sus objetivos apolíticos. No es una teoría de cómo nosotros, seres humanos, aprendemos el sentido y la referencia de los términos de nuestro lenguaje y los aplicamos en la vida cotidiana. Ciertamente, a Leibniz no pudo habérselo escapado esto. Pero, para él, eso no es lo decisivo, pues no intenta explicar nuestro uso del lenguaje, cómo sus términos adquieren sentido y referencia. Lo que quiere más bien Leibniz es dejar sentadas ciertas consideraciones muy generales sobre todas las verdades, verdades que sólo son plenamente accesibles desde el punto de vista de Dios. Pienso que el lenguaje que realmente tenemos de algún modo enlaza adecuadamente con estas verdades, lo cual nos capacita para entender su teoría. Y con esto basta para sus propósitos, que no son los que se marca hoy la filosofía del lenguaje, por muy sugerentes y valiosos que pudieran resultarle a ésta.

8. John Carriero debate lo que estas ideas debieran ser en «Leibniz on Infinite Resolution and Intra-mundane Contingency, Part One: Infinite Resolution», en *Studia Leibnitiana*, 25, 1993, págs. 1-26.

LEIBNIZ II

LOS ESPÍRITUS COMO SUSTANCIAS ACTIVAS: SU LIBERTAD

§1. EL CONCEPTO INDIVIDUAL COMPLETO INCLUYE PODERES ACTIVOS

1. La teoría leibniziana de la verdad como predicado contenido en el sujeto, que nos ocupó en las secciones 4-5 de la última lección, con su distinción entre verdades necesarias y verdades contingentes, sirve a sus propósitos siempre y cuando le ayude a sostener dos cosas:

a) El mundo es libremente creado por Dios, quien tiene los atributos de la razón, la perfección moral y la voluntad, y crea el mundo por la mejor de las razones, no arbitrariamente ni por necesidad lógica.

b) Esto requiere que el mundo real debe ser el mejor de todos los mundos posibles, y que las cosas creadas que constituyen el mundo —las sustancias completas— deben ser cosas genuinamente creadas, teniendo sus propias fuerzas y tendencias activas que las mueven a actuar de acuerdo con sus propios principios.

Ahora bien, Leibniz cree que para hablar de la libre elección de Dios, o de cualquier otro, deben existir alternativas: ésta es una condición necesaria de la libertad. Así, pues, piensa como posibles al mejor de todos los mundos posibles y a otros mundos menos favorecidos, incluso a aquellos con mucho mal; y piensa como contingente la elección de Dios del mejor de ellos. Pero ¿de qué modo hemos de entender un mundo posible?

Siguiendo la sugerencia de Robert Adams, quizá la explicación más clara consista en formar el concepto básico de un mundo posible del mismo modo que formamos el concepto completo de un individuo.¹ Dicho concepto de individuo no contiene ninguna contradicción en sí mismo: tiene una descripción consistente. Adquirimos el concepto básico de un mundo posible combinando en un mundo una pluralidad de indivi-

1. Véase R. M. Adams, «Leibniz's Theory of Contingency», en Hooker, *Leibniz: Critical and Interpretative Essays*, págs. 247 y sigs.

duos, o mónadas, y suponiendo que las relaciones entre las mónadas han sido dispuestas por la armonía preestablecida. Si esto se hiciera de tal modo que el mundo así concebido tuviera una descripción consistente y no contuviese contradicción alguna, entonces Leibniz dice que es en sí mismo posible. En la medida en que especificamos mundos posibles sin recurrir a la elección de Dios del mejor de ellos, evitamos toda complicación resultante del hecho de que la elección de Dios del mejor mundo posible es de algún modo necesaria. Es cuando menos moralmente necesaria, esto es, prácticamente necesaria por cuanto viene exigida por razones morales o por las perfecciones morales de Dios. Yo evitaré empero enredarme en esta cuestión que atribuló a Leibniz y que parece que nunca llegó a resolver.² No sé si pensó que la proposición de que Dios crea el mejor mundo posible es contingente, aunque no cabe duda de que la consideró moralmente necesaria.

2. Para satisfacer la condición b) de arriba, Leibniz confía en que su teoría de la verdad como predicado contenido en el sujeto le permita considerar las sustancias individuales completas como cosas genuinamente creadas, y para esto han de poseer poderes activos propios. Esto es esencial para él en el caso de los espíritus (mentes con razón y voluntad), pues les permiten pensar, deliberar y actuar por su cuenta, y ser espontáneamente activos, voluntariamente movidos y capaces de seguir los dictados de su razón. La sucesión de pensamientos, sentimientos y acciones que experimentan no deben ser meramente acontecimientos sin vida —parte simplemente de la exposición fotográfica de Dios—, como Leibniz piensa que ocurre, en cada uno a su manera, con Descartes y Spinoza.

Para explicar las críticas de Leibniz a Descartes y Spinoza, empezemos por preguntar de qué es concepto el concepto individual completo donde la sustancia en cuestión es un espíritu. Supongamos primero que entendemos el concepto individual completo de César como una historia completa de la vida de César. (Limitémonos a este caso en aras de la simplicidad.) La historia principia con el nacimiento de César en tal o cual momento, luego cruza el Rubicón, y luego vienen su asesinato y lo demás. A esto añadimos la historia de los pensamientos, sentimientos, deseos, percepciones y demás de César. Y mucho más: la historia da cuenta de toda la secuencia completa y detallada de sucesos de la vida de César. Pensemos en esta historia como si se tratara de la película completa, por decirlo así, de César. Dada esta historia, suponemos que, cuando Dios crea a César, Dios crea los fotogramas de esta película, sucediendo suavemente cada fotograma al anterior, de tal modo que tenemos una aparición continua de una vida.

2. Véase *ibid.*, págs. 266-272.

Desde esta perspectiva, el concepto de una sustancia individual es el concepto de una (posible) historia completa de una vida. Una vida se entiende como una secuencia continua de fotogramas, y los fotogramas son, por así decir, fotografías que no tienen poderes activos propios. Así es como Leibniz ve tanto el ocasionalismo cartesiano como la concepción spinozista del mundo como una sustancia con sus infinitamente cuantiosos atributos y modos.

3. La idea leibniziana de un concepto individual completo es muy otra. Este concepto no lo es de una historia de una vida contada, digamos, en una película, sino el concepto de una sustancia activa con poderes propios, de tal modo que, desde dentro de sí misma y de su estado total presente, delibera y actúa y se mueve espontánea y voluntariamente a otro estado de acuerdo con su propia ley peculiar. Para Leibniz, el concepto individual completo, que reside en el intelecto divino, incluye los conceptos de estos poderes. Por eso dice Leibniz de nuestro mundo: «Si este mundo fuera sólo posible, el concepto individual de un cuerpo en este mundo, conteniendo ciertos movimientos como posibilidades, también contendría nuestras leyes del movimiento [...] pero [...] como meras posibilidades. [...] [C]ada individuo posible de cualquier mundo contiene en el concepto de sí las leyes de su mundo» (*Leibniz-Arnauld Correspondence*, pág. 43).

En la creación inicial de la sustancia individual, Dios actualiza, pero no crea, estos poderes activos que son parte del concepto completo, ya que los decretos de Dios no cambian el contenido de un concepto sino simplemente le confieren ser. Estos poderes activos causan entonces los sucesivos cambios de estado a lo largo del tiempo y actúan de acuerdo con ciertos principios y leyes que caracterizan al individuo en cuestión.

En el caso de la física, estas leyes son lo suficientemente simples como para que podamos prever los estados y configuraciones futuras de los sistemas físicos a partir del conocimiento de sus estados presentes. (Me salto la explicación de Leibniz de este tema; véase el esbozo que ofrece en el *Discurso*: §§17-22 y en el *Sistema nuevo*.) Con los espíritus, sin embargo, esto es imposible: aunque existen principios a partir de los cuales Dios puede prever los pensamientos y las acciones de los espíritus, estos principios, por lo general, nos son desconocidos. Tal como yo entiendo a Leibniz, pueden ser diferentes para individuos diferentes, aunque hay algunos principios comunes (por ejemplo, que elegimos de conformidad con el máximo bien aparente). Yo creo, sin embargo, que Leibniz rechaza la idea de que la ciencia natural o el pensamiento social pueden establecer principios y leyes a partir de los cuales podamos predecir en general nuestras decisiones y acciones. En las decisiones prácticas, nuestro deber es hacerlo lo mejor que podamos

para deliberar y elegir sabiamente (*Discurso*:§§10, 30). Volveré sobre esto más adelante.

4. Ahora bien, como he dicho, Leibniz asocia la idea de una vida como una exposición fotográfica con Descartes y Spinoza. Piensa que esta idea niega la creación genuina pues, de acuerdo con ella, los espíritus no son sustancias independientes y libremente activas. Leibniz defiende los poderes activos en su crítica de la física cartesiana. Como Descartes definía el cuerpo simplemente como extensión y el movimiento como el mero cambio de lugar de un cuerpo en el espacio (relativo a otros cuerpos), Leibniz pensaba que Descartes no podía explicar correctamente el principio dinámico básico de la mecánica. Pues en la física cartesiana no hay nada en la naturaleza del cuerpo, como extensión solamente, que pueda explicar la inercia o la resistencia, o que dé cuenta de la aceleración y su relación con la fuerza. Descartes parece haber pensado que las leyes de la inercia y del movimiento en línea recta (en ausencia de otros cuerpos) son consecuencias de la inmutabilidad de Dios y de que Dios preservara la misma cantidad de movimiento.³

Ni que decir tiene que Leibniz creía, con Descartes, que Dios sostiene a las sustancias creadas y las mantiene en la existencia. Somos siempre dependientes de Dios. Pero insiste en que Dios crea las sustancias con ciertos poderes y tendencias activos en los que se basan los primeros principios y leyes de la física. Y esto no implica la creación y recreación continuas de las cosas por Dios, reflejando así directamente la naturaleza divina. Por ejemplo, en los comentarios a una disertación de John Christopher Sturm, *De Idolo Naturae*, Leibniz dice cosas como la siguiente. Sturm había dicho que los movimientos de las cosas que tienen lugar ahora son el resultado de una ley eterna decretada una vez por Dios, y que no hay necesidad de nuevos mandatos de Dios ahora. Leibniz piensa que esta concepción es todavía ambigua (Wiener:142): «Pues yo pregunto si [...] este mandato [...] decretado originalmente, atribuyó a las cosas sólo una denominación extrínseca; o si, al formarlas, creó en ellas alguna impresión permanente, [...] una ley en su interior (aunque la mayoría de las veces sea desconocida para las criaturas en las cuales reside), de donde derivan todas las acciones y todas las pasiones» (*De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creatorum* [1698]).

Leibniz dice a continuación que la primera concepción parece ser la de los cartesianos (ocasionalismo), mientras que la última parece ser más verdadera. Y añade (*ibid.*:142): «Este pasado decreto no existe en el

3. El argumento de Leibniz contra Descartes puede encontrarse en dos breves escritos aparecidos en el *Journal des Savants* en 1691 y 1693, y en una carta al Padre Bouvet, reimpresa en Wiener, 100-105; véanse también las dos selecciones en Ariew y Garber, 245-256.

presente, [de tal modo] que no puede producir nada ahora a menos que entonces dejara tras de sí algún efecto perdurable, que ahora todavía continúa y opera. [...] [N]o basta con que [...] al crear las cosas, Dios quisiera que observaran una determinada ley en su progreso, si [...] no se producía en ellas un efecto duradero. Y con seguridad es contrario a la noción del poder y la voluntad divinos [...] que Dios quisiera, y queriendo, no obstante, no produjera [...] nada; que esté siempre actuando y nunca efectuando; que [...] no deje ninguna obra».

Leibniz cree que debemos decir que (*ibid.*:143) «la ley decretada por Dios dejó algún rastro de sí misma impreso en las cosas; si las cosas fueron formadas [...] de forma que pudieran ser aptas para realizar la voluntad del legislador, entonces [...] una cierta [...] forma o fuerza [...] está impresa en las cosas, y de ella deriva la serie de fenómenos de acuerdo con la prescripción del primer mandato». De nuevo (*ibid.*:144 y sig.): «La misma sustancia de las cosas consiste en el poder de actuar y sufrir, de donde se sigue que no pueden producirse siquiera cosas perdurables si el poder divino no puede imprimir en ellas una fuerza de cierta permanencia», pues, de otro modo (*ibid.*:145), «todas las cosas no serían más que ciertas modificaciones pasajeras y evanescentes, y [...] apariciones de una sustancia permanente y divina».

Esta última observación sugiere la idea anterior de una exposición divina de fotografías, una «perniciosa doctrina» que Leibniz atribuyó a Spinoza. Y con ella concluimos nuestro análisis de la teoría leibniziana de los poderes activos de las mónadas y, de este modo, el de su genuina espontaneidad interna. Tal como veremos, esta espontaneidad es una condición necesaria adicional de la verdadera libertad de los espíritus racionales.

§2. LOS ESPÍRITUS COMO SUSTANCIAS INDIVIDUALES RACIONALES

1. Hemos visto que Leibniz quiere mantener que las sustancias actúan genuinamente a partir de los poderes y principios presentes en ellas y que han de considerarse como suyos propios. Adicionalmente dice también que, en el caso de los espíritus racionales capaces de deliberación, estos principios y poderes no son explicables por la física ni el pensamiento social. Las mentes autoconscientes y racionales tienen diversos poderes y principios de acción distintivos, de los que son al menos parcialmente conscientes, aunque, como veremos, no plenamente. Como ya hemos apuntado, uno de esos principios es que los espíritus actúan en aras del mayor bien aparente (*Discurso*:§30:1). El resultado es que el concepto completo de una sustancia individual racional tiene en

sí el concepto de sus poderes activos y principios impresos con sus leyes de desarrollo.

A esto podemos añadir que no sólo no son explicables estos principios y leyes por la física y la ciencia social, sino que hay también un concepto completo de un espíritu individual (como un posible individuo) emparejado con cualquier clase de vida libre y espontánea y razonada, autoconsciente y autodeterminada, una vida que podemos imaginar y describir consistentemente. Y si podemos describirla así, Dios la llevaría a la existencia, siempre y cuando el individuo especificado por este concepto perteneciera al mejor de todos los mundos posibles. Yo creo que Leibniz diría que este sistema permite la posibilidad real de la más libre y autodeterminada y razonada de las vidas que podemos imaginar sin contradicción. Digamos que una vida así es la verdadera libertad. Leibniz diría entonces que su doctrina no la excluye.

Para ser justos con Leibniz, es importante subrayar este punto. Por supuesto, aquí abstraigo de la presciencia que tiene Dios de nuestras acciones, e incluso de la presciencia que tiene Dios de nuestros pensamientos y del curso de nuestras futuras deliberaciones. No discutiré la cuestión de si la presciencia de Dios es incompatible con nuestra libertad. Dejo esto deliberadamente de lado, como el propio Leibniz en efecto hace: cuando decidimos qué hacer, estos problemas filosóficos no tienen relevancia práctica. Por supuesto, Dios prevé nuestros pensamientos y nuestras acciones, pero no hay manera posible de que nuestras deliberaciones y nuestra conducta puedan ser previstas o predichas por la ciencia natural o el pensamiento social, por grande que sea nuestro conocimiento. Tampoco nosotros podemos preverlas («Verdades necesarias y contingentes», párrafo 7). Nuestro deber como espíritus es decidir siempre mediante la razón y la deliberación en nuestro intento de identificar el mayor bien aparente (*Discurso*:§§10, 30).

2. Estas cuestiones necesitan mayor elaboración. Al analizar los milagros y las acciones de Dios sobre las sustancias de los individuos, Leibniz los distingue del orden general y las leyes universales, y dice que están por encima de lo que llama «máximas subordinadas» (*Discurso*:§16). Entiendo por máximas subordinadas las leyes de la física y de las otras ciencias naturales. Éstas son lo suficientemente simples como para que podamos conocerlas nosotros. Y aunque los milagros pueden ser inconsistentes con dichas leyes, no son inconsistentes con el orden general y las leyes universales de la creación de Dios. Dice Leibniz (*Discurso*:§16): «Digo que los milagros y los concursos extraordinarios de Dios tienen la propiedad de que no podrían ser previstos por el raciocinio de ningún espíritu creado, por esclarecido que sea, porque la comprensión distinta del orden general sobrepasa a todos ellos; mientras

que lo llamado natural depende de las máximas menos generales que las criaturas pueden comprender». Dice en el *Sistema nuevo* §5:

No debemos ser indiferentes a los diferentes grados de las mentes o las almas razonables, siendo los órdenes superiores incomparablemente más perfectos que las formas enterradas en la materia, pequeños Dioses en contraste con ellas, hechos a imagen de Dios. [...] Eso es por lo que Dios gobierna a las mentes como un príncipe gobierna a sus súbditos, e incluso como un padre cuida de sus hijos, mientras que dispone las otras sustancias del mismo modo que un ingeniero manipula sus máquinas. Así, las mentes poseen leyes particulares que las elevan por encima de las revoluciones de la materia; y podemos decir que todo lo demás está hecho sólo para ellas. (Wiener:108-109)

Y en §8: «Las almas razonables responden a leyes mucho más elevadas y están exentas de todo aquello que pudiera hacerles perder la cualidad de ser ciudadanas de una sociedad de espíritus. [Entiendo que esta sociedad es la Ciudad de Dios]» (Wiener:110).

Estos y otros pasajes sugieren que, para Leibniz, no hay modo de que nosotros podamos usar las leyes de la naturaleza (las máximas subordinadas) para prever los pensamientos y las deliberaciones de los espíritus racionales. Conocemos ciertos principios generales, tales como que elegimos de acuerdo con el mayor bien aparente, pero no nos dice nada específico sobre las elecciones reales. Pero seguimos sin dirimir la cuestión relativa a cómo hemos de concebir las leyes generales que, según Leibniz, siguen los espíritus razonables.

3. Quizá pudiéramos decir algo así: en el *Discurso* §6, Leibniz distingue entre las acciones ordinarias de Dios y las extraordinarias, y mantiene que Dios no hace nada fuera de orden. Lo que pasa por extraordinario sólo lo es con respecto a un orden ya establecido; todo es conforme al (mayor) orden universal. Dice también que no hay nada tan irregular que no podamos encontrarle un concepto, una regla o una ecuación que lo caracterice. Así: «Si alguien trazase una línea continua que fuera ora recta, ora circular, ora de otra índole, es posible hallar un concepto o regla o ecuación común a todos los puntos de la línea, en virtud de la cual deban acontecer esos mismos cambios. [...] [N]o hay ningún rostro [...] cuyo contorno no forme parte de una línea geométrica y no pueda trazarse en un trazo continuo mediante cierto movimiento que siga una regla. Pero cuando una regla es muy compleja, lo que es conforme a ella pasa por irregular».

Leibniz se cuida de añadir que no pretende explicar nada con estas observaciones; lo que le preocupa es cómo podemos pensar sobre el mundo con pretensiones piadosas y religiosas. Aun así, encontramos

aquí, en mi opinión, el pensamiento según el cual cada alma racional tiene su propio principio particular que gobierna sus poderes activos y su libre vida espiritual (libre porque participa de la razón, tanto intelectual como deliberativa).⁴ No obstante, el mundo sigue estando ordenado, aun cuando esos principios y poderes sean distintos para cada espíritu (persona), pese a tener ciertos rasgos comunes.

Leibniz dice incluso lo siguiente en «Verdades necesarias y contingentes», párrafo 6: «Los espíritus libres e inteligentes [...] poseen algo más grande y maravilloso, en una suerte de imitación de Dios. Pues no están ligados a ninguna ley subordinada particular del universo, sino que actúan, como si dijéramos, por milagro privado, por la sola iniciativa de su propio poder y, mirando hacia una causa final, interrumpen [...] el curso de las causas eficientes que actúan sobre su voluntad [...], de tal modo que, en el caso de las mentes, no puede establecerse ninguna ley universal subordinada (cosa que sí es posible en el caso de los cuerpos [físicos]) que baste para predecir la elección de una mente».

Concluyo, pues, diciendo que Leibniz pensaba que Dios especifica una ley particular, privada, para cada espíritu racional. Digamos que este principio expresa la individualidad de un espíritu: caracteriza su individualidad distintiva al expresar su forma particular de vida y el punto de vista desde el que refleja el universo. Dado este principio de las series de Fourier para los espíritus racionales, el abanico de estos principios posibles es lo suficientemente amplio como para permitir cualquier forma de vida intelectual y moral que podamos describir de modo consistente. Por esto he dicho más arriba que Leibniz cree que su sistema tiene espacio para todas las formas de vida moral libre. Puede admitir cualesquiera criterios que consideremos necesarios para dicha vida, siempre que su aplicación pueda describirse coherentemente.

§3. LA VERDADERA LIBERTAD

1. Por el momento (en §§1-2), nos hemos detenido en dos elementos de la concepción leibniziana de la libertad de los espíritus racionales: su espontaneidad y su individualidad. Aunque Kant y otros han encontrado insatisfactoria su concepción de la libertad humana, yo quiero presentarla en la forma más favorable posible, a fin de que podamos ver dónde radica realmente el conflicto entre ellos. Como en cualquier otro

4. Llamemos a esto el principio de las series de Fourier para espíritus libres [el análisis de Fourier utiliza ciertas series infinitas —las series de Fourier— para hallar las funciones que se aproximan a los datos periódicos (*N. de la comp.*)].

caso importante, esto nunca es fácil de hacer y es posible que no lo logremos.

Pues bien, sobre la cuestión de la libertad, Leibniz es un determinista y un compatibilista, esto es, no ve incompatibilidad entre la libertad y una cierta clase especial de determinismo. Digo una clase especial de determinismo porque es natural objetar que su concepción se parece mucho a la de Spinoza. Pero la respuesta de Leibniz es que es un error objetar de este modo al determinismo: lo que importa es la naturaleza de los poderes activos y últimos responsables de la determinación. En su opinión, estos poderes activos y últimos son la sabiduría y las perfecciones morales de Dios, unidas a la grandeza de Dios (su poder y omnisciencia). Esto significa que el verdadero pensamiento y el sano juicio moral configuran el curso final del mundo y determinan su forma y estructura. Más aún, los espíritus racionales son espontáneos e individuales, y expresan sus propias formas de vida. Más allá de eso, los determinantes de su pensamiento y juicio pueden ser el sano razonamiento y la buena deliberación. En su familiar versión de la libertad en *Teodicea* §288 (véase §288-290), dice que

la libertad [...] consiste en la inteligencia, que comporta un claro conocimiento de los objetos de la deliberación; en la espontaneidad, con la que nos determinamos; y en la contingencia, es decir, en la exclusión de la necesidad lógica y metafísica. La inteligencia es como el alma de la libertad, y el resto es como su cuerpo y base. La sustancia libre se determina a sí misma, y ello siguiendo el motivo del bien percibido por el entendimiento, que la inclina sin forzarla; y todas las condiciones de la libertad están comprendidas en estas pocas palabras. Es bueno, empero, hacer ver que la imperfección que se encuentra en nuestros conocimientos y en nuestra espontaneidad, y la determinación infalible que está implicada en nuestra contingencia, en nada destruyen la libertad ni la contingencia.

Aquí Leibniz establece tres condiciones para la acción libre: inteligencia, espontaneidad y contingencia, a las que podemos añadir nosotros la individualidad. Expresadas con mayor detalle, estas condiciones son: la inteligencia, que es un conocimiento claro del objeto de la deliberación; la espontaneidad, con la que nosotros mismos determinamos la acción que realizamos (y de un modo que nos es específico); y la contingencia, esto es, la ausencia de necesidad lógica o metafísica. Esto último significa existencia de alternativas. La libertad es imposible si sólo hay una elección.

2. En *Teodicea* §289, Leibniz explica del modo siguiente el significado de inteligencia:

Nuestro conocimiento es de dos clases, distintivo o confuso. El conocimiento distintivo, o *inteligencia*, tiene lugar en el uso verdadero de la razón; pero los sentidos nos abastecen de pensamientos confusos. Y podemos decir que estamos exentos de esclavitud en tanto que actuamos con un conocimiento distintivo, pero que estamos esclavizados por las pasiones en tanto que nuestras percepciones son confusas. [...] Un esclavo, sin embargo, por más esclavo que sea, no deja de tener libertad de elegir de conformidad con el estado en el que está. [...] [E]ste mal estado en el que está el esclavo, que es el nuestro propio, no nos impide, más que a él, hacer una libre elección de lo que más nos place.

En cuanto a la espontaneidad, Leibniz afirma la doctrina que discutimos (en §1), a saber, que cada uno de nosotros, como sustancias completas, tiene dentro de sí la fuente de sus acciones. Gracias a la armonía preestablecida, las cosas externas no tienen influencia en nosotros. Aunque esto sea verdad —Leibniz se cuida de decir—, es verdad sólo en un sentido estrictamente filosófico. La cuestión es que la espontaneidad es común a nosotros y a todas las sustancias simples; en las sustancias inteligentes o libres, la espontaneidad se enseorea de las acciones. Además, en §291, Leibniz escribe: «Su individualidad [la de las sustancias simples] consiste en la ley perpetua que produce la secuencia de percepciones que experimenta, que nacen naturalmente las unas de las otras, para representar el cuerpo que le es asignado, y, por su mediación, el universo entero, según el punto de vista propio de esta sustancia simple».

Repito que la individualidad de una sustancia libre (y de las otras también) consiste en su propio principio o ley distintiva, que caracteriza la secuencia de sus estados (de percepción, apercpción y pensamiento) a lo largo del tiempo.

3. Finalmente llegamos a la contingencia entendida como la presencia de alternativas. Leibniz tuvo a menudo que hacer frente a la siguiente objeción: Dios elige lo mejor por necesidad. El mundo que es el mejor, es el mejor por necesidad. Por consiguiente, es necesario que, si Dios elige un mundo cualquiera, Dios elija este (nuestro) mundo. Así, pues, la elección de Dios no es libre.

A esto Leibniz replicó lo siguiente: un mundo que no sea elegido, si, que siendo, no obstante, posible en su propia naturaleza. Esto es así aun si no es posible con respecto a la voluntad divina. Antes definimos un mundo como posible en su propia naturaleza si su descripción no implicaba contradicción. Así pues, lo que está diciendo Leibniz es que, al crear Dios nuestro mundo, la elección de Dios es libre porque hay muchos mundos entre los cuales elegir, y cada uno de ellos (al tener una descripción consistente) es posible en su propia naturaleza. La condición de la contingencia queda satisfecha.

[*Addendum*: Una buena discusión de este punto se encuentra en Sleight, *Leibniz and Arnauld: A Commentary on Their Correspondence*, págs. 80 y sigs. Sleight observa que lo siguiente es crucial para el argumento de Leibniz. La inferencia de «es metafísicamente necesario que si *p* entonces *q*» junto con «es metafísicamente necesario que *p*» a «es metafísicamente necesario que *q*» es una buena inferencia. Es un caso en el que la necesidad de la consecuencia confiere necesidad al consecuente. Sin embargo, la inferencia de «es metafísicamente necesario que si *p* entonces *q*» junto con «es necesario en su propia naturaleza que *p*» a «es necesario en su propia naturaleza que *q*» no es una inferencia válida.]

4. A modo de conclusión: hemos visto que para Leibniz es erróneo decir que estar determinado a buscar lo mejor es carecer de libertad. Sobre este asunto, dice lo siguiente (en el compendio añadido al final de la *Teodicea*):

Yo niego la mayor de este argumento [quien no pueda dejar de elegir lo mejor no es libre]: es más bien la verdadera libertad, y la más perfecta, poder hacer el mejor uso de la propia libertad, y ejercer siempre este poder, sin ser apartado ni por la fuerza externa [libertad para actuar], ni por las pasiones internas [libertad para desear], de las que la una esclaviza nuestros cuerpos y la otra nuestras almas. Nada hay menos servil y más apropiado al mayor grado de libertad que ser siempre llevado hacia el bien; y siempre por la propia inclinación, sin ninguna constricción y sin displacer alguno (Objeción VIII, párrafo 1).

Para Leibniz, lo importante es que la libertad de Dios así entendida, y nuestra libertad entendida como una serie de aproximaciones imperfectas a la de Dios, deberían ser causas fundamentales tanto en el mundo como en nuestra vida. Todo esto contrasta con Spinoza, quien, pensaba Leibniz, sostuvo que no hay causas finales en la naturaleza y que, aunque concebimos las cosas como buenas o malas según como nos afectan, Dios es indiferente ante ellas. Además, en el esquema de Spinoza, tal como lo entiende Leibniz, no hay nada parecido a la elección divina, pues por necesidad de la naturaleza divina y su infinitud todo lo posible debe ser real, por lo que no hay nada que elegir. La elección presupone la existencia de alternativas: una elección selecciona ésta en lugar de la otra. No ha lugar cuando todo lo posible debe ser.

Al margen de lo que pensemos de la concepción determinista y compatibilista que Leibniz tiene de la libertad humana, él pensó que era muy diferente de la de Spinoza.

§4. RAZÓN, JUICIO Y VOLUNTAD

1. En la cita anterior de la *Teodicea* (del párrafo 1 de la Objeción VIII), Leibniz se refiere a la verdadera libertad. Yo he utilizado este texto para referirme a cómo concibe él —otra cosa es hasta qué punto le entendamos— la forma más plena y completa de libertad que pudiera mostrarse en la vida humana. Hasta ahora hemos considerado cuatro elementos principales de esta concepción suya: espontaneidad, individualidad, inteligencia y contingencia. Ahora nos detendremos en algunos detalles nuevos de esos elementos. Una forma de hacerlo es viendo lo que dice sobre la deliberación razonada, el juicio y ciertos aspectos de la libre voluntad.

Vimos la última vez (§5.1) que Leibniz dice (en el *Discurso*:§13) que, como consecuencia del primer decreto de Dios de hacer siempre lo más perfecto, el segundo decreto de Dios, con respecto a la naturaleza humana, es que nosotros siempre haremos (aunque libremente) lo que nos parezca lo mejor. Afirmo así Leibniz lo que denomina viejos axiomas: que la voluntad persigue el mayor bien y qué rehúye el mayor mal por ella percibido (*Nuevos ensayos*, libro II, cap. XXI, §31).

Y en el *Discurso* §30 dice que, en virtud del decreto de Dios, «la voluntad tendería siempre al [mayor] bien aparente, expresando o imitando la voluntad de Dios desde ciertos puntos de vista particulares respecto a los cuales ese bien aparente tiene siempre algo de verdadero». De esta forma, «Dios determina nuestra voluntad a la elección de lo que parece lo mejor, sin obligarla, no obstante».

Lo primero que podemos decir, pues, es que nuestro principio-guía de la deliberación consiste en establecer, en la medida de nuestras posibilidades, cuál es el mayor bien aparente. Éste es el objeto de la deliberación en la verdadera libertad. Hasta qué punto logremos la verdadera libertad, en lugar simplemente de la libertad que habitualmente tenemos, depende de hasta qué punto consigamos alcanzar un conocimiento distinto del mayor bien aparente y superar las usuales imperfecciones de nuestro pensamiento y nuestra espontaneidad.

2. Antes de proseguir con otros elementos de la idea leibniziana de la verdadera libertad, éste es un buen lugar para considerar la frase que usa con frecuencia, «inclina sin obligar», una frase que se dice de las razones para hacer algo. (Recordemos la cita anterior de la *Teodicea* §288, «inclina sin forzarla».) Es aquí donde la teoría leibniziana de la verdad como predicado contenido en el sujeto, con su concepción de la contingencia, puede entrar en su psicología moral. En cierto lugar dice: «Se da la misma proporción entre la necesidad y la inclinación que, en el análisis matemático, entre las ecuaciones exactas y los límites que ofrecen

una aproximación» (G. Grua [ed. y comp.], G. W. Leibniz, *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, París, 1948, pág. 479).

Aquí creo que hay varios pensamientos. Uno es la idea de juicio deliberativo como aquel que equilibra las razones, que nos inclina hacia uno u otro lado, a favor o en contra. Estas razones son indefinidamente numerosas, incluso posiblemente infinitas. Ni que decir tiene que esto es cierto de la decisión de Dios de crear el mejor mundo posible. Para la voluntad antecedente de Dios, que considera por separado todos los bienes y males particulares (aunque infinitos en número), precede a la voluntad consecuente de Dios, que viene dada por el juicio divino como el decreto final, después de considerarlo todo (*Vindicación*:§§24-27).

Ese decreto presupone un análisis infinito y es, en ese sentido, contingente, aunque, por supuesto, como dice Leibniz, también es cierto. En nuestro caso, parece mejor decir que las razones presentes en nuestras deliberaciones son, en principio, razones abiertas, o indefinidamente numerosas, aunque en la práctica unas cuantas razones pueden ser lo suficientemente concluyentes como para que actuemos.

3. Un segundo pensamiento es éste: Leibniz piensa que las razones y los motivos presentes en nuestras decisiones incluyen todo tipo de inclinaciones y percepciones, subconscientes así como conscientes. Pues, en tanto que sustancias completas, tenemos, latentes en nosotros, expresiones de todo lo que hay en el universo desde nuestro punto de vista. Estas expresiones podemos experimentarlas simplemente como percepciones (que a menudo se confunden con el conocimiento) e inclinaciones. Así, comentando la idea de Locke, según la cual lo que nos motiva es la inquietud, dice (*Nuevos ensayos*:II:xxi:§39): «Diversas percepciones e inclinaciones se combinan para producir una volición completa, que es el resultado del conflicto entre ellas. Hay algunas, en sí mismas imperceptibles, que se suman al desasosiego que nos impele sin saber por qué. Hay algunas que unen fuerzas para llevarnos hacia algún objeto, o para alejarnos de él, en cuyo caso tenemos deseo o temor. [...] El resultado eventual de todos estos impulsos es el esfuerzo que prevalece, que es el que constituye una volición plena».

La cuestión crucial aquí es que, aunque perseguimos el mayor bien aparente, aquello que percibimos como tal bien es afectado por nuestras percepciones e inclinaciones; pero éstas, a su vez, reflejan la infinita complejidad del universo expresada en nuestra naturaleza. Nuestras decisiones son así influidas por la forma en que nos afecta el resto del universo, no por el conocimiento claro sino a través de percepciones e inclinaciones confusas (*Discurso*:§33; *Naturaleza y gracia*:§13). Puesto que nuestras mentes son finitas, nunca podemos aprehender plenamente las

infinitas influencias que configuran nuestra conducta, aun cuando hayamos llegado al más alto grado de perfección posible para nosotros. En su sentido más estricto, la verdadera libertad nunca está a nuestro alcance, al menos en esta vida.

4. Es aquí relevante el argumento que usa Leibniz para rechazar la posibilidad de la libertad basada en el equilibrio. Quiere refutar la idea según la cual la voluntad libre puede comportar un equilibrio perfectamente compensado de razones a favor y en contra, equilibrio que permite a la voluntad tomar una decisión. (Esta idea se conoce a veces con el nombre de libertad de la indiferencia.) Leibniz quiere defender en su lugar (carta a Coste, 1707, en Ariew y Garber: 194) que «con respecto a la voluntad en general, [...] la elección sigue a la mayor inclinación (por la cual entiendo tanto pasiones como razones, verdaderas o aparentes)».

Pero para defender esto tiene que afirmar que siempre existe una inclinación mayor; y lo afirma diciendo que nunca podemos estar en un estado de perfecto equilibrio de razones a favor y en contra. Ésa es una idea quimérica, dice, pues el universo no puede dividirse en dos partes iguales, y que cada una de las cuales incidiera igualmente en nosotros (*ibid.*, Ariew y Garber: 195): «El universo no tiene centro, y sus partes son infinitamente variadas; de este modo, nunca puede darse el caso de que todo sea perfectamente igual y nos impresione igualmente por todos sus lados. Y, aunque no siempre somos capaces de percibir todas las pequeñas impresiones que contribuyen a determinarnos, hay siempre algo que nos determina [a elegir] entre contradictorios, sin que el caso sea perfectamente igual por todos sus lados».

A modo de conclusión: tanto en el caso de Dios como en el nuestro, las razones inclinan sin forzar en vista de la infinidad de posibles razones implicadas. Mediante la visión intuitiva de la existencia posible de las cosas, Dios ve la respuesta, el análisis completo, y actúa con pleno entendimiento. Por el contrario, nosotros no sólo no podemos completar el análisis sino que tampoco podemos llegar nunca a comprender la infinita complejidad de las causas de nuestras percepciones e inclinaciones, ni cómo influyen en nuestros deseos y aversiones, ni por lo tanto en nuestra visión del bien aparente. Así pues, decir que Dios determina a la voluntad a elegir lo que parece lo mejor, sin no obstante forzarla, parece querer decir que no es necesario, sino contingente, que hagamos esa elección (en vista de la teoría leibniziana de la verdad como predicado en el sujeto). En este sentido, pienso, es como debe entenderse la frase «inclina sin forzar» (*Discurso*: §§13, 30).

5. Consideremos ahora otros aspectos de la teoría leibniziana de la deliberación racional y su conexión con su concepción de la libertad. En los *Nuevos ensayos* (II-xxi), Leibniz ofrece una de sus discusiones

más completas cuando comenta la concepción de Locke en el capítulo sobre el poder y la libertad que también resulta ser el II-xxi del *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Repasaré algunos de sus aspectos más relevantes.

En la sección 8 señala la ambigüedad del término «libertad». Distingue entre libertad de derecho y libertad de hecho. En la libertad de derecho, el esclavo no es libre y el súbdito no es enteramente libre; sin embargo, el rico y el pobre son igualmente libres en este sentido. Mientras que la libertad de hecho consiste bien en el poder de hacer lo que uno quiere o elige hacer, bien en el poder de hacer lo que uno debe.

Leibniz le dice a Locke que éste se refiere a la libertad de hacer y que hay diferentes grados y tipos de dicha libertad. Y añade: «*Por lo general*, aquel que tiene más medios es más libre de hacer lo que quiera; pero también cabe entender la libertad en particular, referida al uso de las cosas que habitualmente están en nuestro poder, y sobre todo al libre uso de nuestro cuerpo [...] [así, pues,] un prisionero no es libre [...] y [...] un parálítico no puede usar sus miembros libremente».

En esta sección 8, Leibniz llega hasta distinguir entre libertad de hacer y libertad de querer. Esta última la entiende de dos maneras. Una la acabamos de examinar, y consiste simplemente en la idea de que nuestra voluntad, en sus deliberaciones, es contingente en el sentido de que las razones la inclinan sin forzarla.⁵ El otro sentido es que nuestra mente, en sus deliberaciones, es libre de las imperfecciones, o de la esclavitud, que pueden surgir de las pasiones. En este sentido, los estoicos afirman que sólo el sabio es un hombre libre. Para lograr esta libertad interior, debemos ser capaces de querer lo que debemos querer, esto es, tras adecuada deliberación. Dice Leibniz (§8): «Así, sólo Dios es perfectamente libre y las mentes creadas no lo son sino en la medida en que están por encima de las pasiones: esta libertad pertenece estrictamente a nuestro entendimiento».

6. A partir de todo esto, parece claro que, para Leibniz, lo fundamental en la verdadera libertad es la libertad del entendimiento. Pues, aunque sólo podemos querer el bien aparente (lo que consideramos bueno), «cuanto más desarrollada esté la facultad del entendimiento, tanto mejores serán las elecciones de la voluntad» (§19). Y, de nuevo (§21): «[L]a cuestión

5. Dice: «[L]as razones o impresiones más firmes que presenta el entendimiento a la voluntad no impiden que el acto de la voluntad sea contingente, y no le confieren a ésta una necesidad absoluta o (por así decir) metafísica. En este sentido es en el que yo digo siempre que el entendimiento puede determinar a la voluntad, de acuerdo con las percepciones y razones que prevalecen, de un modo que, aun siendo cierto e infalible, inclina sin forzar».

no es si un hombre puede hacer lo que quiere sino si su voluntad es suficientemente independiente. No es una cuestión de [...] si sus piernas son libres [...] sino de si tiene una mente libre y en qué consiste. A este respecto, una inteligencia puede ser más libre que otra, y la inteligencia suprema tiene una libertad perfecta, que las criaturas no pueden poseer».

Pero ¿cómo ha de lograrse la libertad del entendimiento? Una forma de hacerlo es, con seguridad, consiguiendo el control sobre nuestras pasiones y apetitos. Leibniz dedica gran parte de II:xxi a sugerirnos las numerosas formas de escapar a su cautiverio y lograr una mayor perfección moral. Considera cómo, formándonos hábitos apropiados y tomando las resoluciones oportunas, y razonando de forma atinada en cuestiones morales, podemos dominar y controlar gradualmente nuestras pasiones e inclinaciones. Y podemos hacerlo por cuanto la mente puede utilizar diversos mecanismos para hacer que un deseo prevalezca sobre otro (§40; véase §47; *Discurso*:§30 [Ariew y Garber:61]; carta a Coste [Ariew y Garber:195]): «Puesto que el resultado final viene determinado por cómo sopesamos unas cosas frente a otras [...] [puede que] no prevalezca la inquietud más apremiante [...], puede que todas las otras juntas la sobrepasen. La mente puede aprovecharse del truco de las "dicotomías", para hacer prevalecer primero a una y luego a la otra; de igual modo que en una asamblea uno puede hacer que prevalezca una facción consiguiendo la mayoría de los votos por el orden en que se someten los temas a votación». Pero hemos de fijar por anticipado estos mecanismos, «pues una vez desatada la batalla ya no es tiempo de usar estos artificios: todo lo que entonces nos afecta es sopesado en la balanza y contribuye a determinar una *dirección resultante*, casi como en la mecánica, y si no se la desvía prontamente, ya no se la puede detener».

Es mejor que procedamos metódicamente en la deliberación, respetando las formas de pensamiento que la razón indica, en lugar de proceder arbitrariamente. También ayuda que nos acostumbremos a retirarnos de vez en cuando a la intimidad y que nos preguntemos «¿adónde voy?», «¿hasta dónde he llegado?», o que nos recordemos que hemos de llegar hasta un punto y, a partir de ahí, ponernos a trabajar (§47). Es mediante estos métodos y estrategias como llegamos a dominarnos a nosotros mismos. Para Leibniz, la verdadera felicidad debería ser el objeto de nuestros deseos, pero a menos que el apetito sea dirigido por la razón, nos empujaremos en placeres presentes y no en los duraderos, que es donde reside la felicidad (§51). Este poder de la razón deliberativa se asemeja a la fortaleza de ánimo de Hume, «el predominio de las pasiones serenas sobre las violentas» (*Tratado*:418). Y Leibniz podría ofrecer una explicación similar de cómo se desarrolla.

§5. UNA NOTA SOBRE EL PUNTO DE VISTA PRÁCTICO

1. Antes de volver de nuevo a Kant, observemos que, cuando deliramos e intentamos alcanzar la mejor decisión, nunca deberíamos preocuparnos, en opinión de Leibniz, por tratar de afirmar o prever lo que decidiremos. Eso no sería deliberar sino otra cosa. En cualquier caso, lo que haremos no pueden establecerlo las leyes de la naturaleza o el pensamiento social, y asumo que aquí se incluyen las leyes de la psicología, si es que las hay. Es verdad que Dios sabe lo que decidiremos, pero ese conocimiento está más allá de nosotros y no tiene ninguna relevancia para la deliberación aquí y ahora. Dice Leibniz (*Discurso*:§30): «¿Acaso es seguro desde toda la eternidad que pecaré? Respóndete a ti mismo: acaso no; y sin pensar en lo que no puedes conocer y que no puede darte ninguna luz, obra según tu deber, que sí puedes conocer».

Subrayo este argumento porque distingue entre el punto de vista de la deliberación y el de la ciencia física y el pensamiento social, que intenta asimilar los fenómenos a un sistema de leyes naturales. Tanto Kant como Leibniz asumen esta diferencia, aunque esta diferencia desempeña un papel mucho más importante en Kant.

2. Pero si Kant y Leibniz coinciden en este punto, difieren en otra cuestión de fundamental importancia. La teoría leibniziana de la deliberación desde el punto de vista práctico parece ser el origen de la doctrina de Wolff del querer en cuanto tal en oposición a la doctrina kantiana de la voluntad pura. Consideraremos este contraste en Kant I:§3. Ahora bien, Wolff dice en una carta a Leibniz (4 de mayo de 1715 [Ariew y Garber:232]):

La sensación de perfección excita un cierto placer y la sensación de imperfección un cierto displacer. Y las emociones, en virtud de aquello a lo que la mente al final se inclina o que la mente rechaza, son modificaciones de este placer o displacer. Yo explico de este modo el origen de la obligación natural. Tan pronto como la perfección hacia la que tiende la acción, y por ella indicada, se representa en el intelecto, surge el placer que hace que nos aferremos más estrechamente a la acción que deberíamos contemplar. Y así, una vez advertidas las circunstancias rebosantes de bien para nosotros o para los demás, se modifica el placer y se transforma en una emoción en virtud de la cual la mente se inclina finalmente hacia el apetito. [...] [D]e esta disposición innata a la obligación, yo deduzco toda la moral práctica. [...] De ella también se deriva la regla o ley general de la naturaleza, según la cual nuestras acciones deben dirigirse hacia la suprema perfección en nosotros mismos y en los demás.

Aunque argumentarlo convincentemente exigiría un análisis mucho más largo, sugiero que si, al sopesar las distintas consideraciones cuando intentamos identificar el mayor bien aparente, unimos este tipo de declaraciones con la teoría leibniziana de la deliberación razonada, vemos entonces el tipo de doctrina que Kant se propone rechazar y sustituir por la idea de una voluntad pura basada sólo en la pura razón práctica.

KANT