



UNIVERSITAT_{DE}
BARCELONA

El Laberinto Leibniciano

Dídac Ramírez Sarrió



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – SenseObraDerivada 3.0. Espanya de Creative Commons**.

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – SinObraDerivada 3.0. España de Creative Commons**.

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0. Spain License**.

UNIVERSIDAD DE BARCELONA
FACULTAD DE FILOSOFIA Y CIENCIAS
DE LA EDUCACION
SECCION DE FILOSOFIA

EL LABERINTO LEIBNICIANO



TESIS DOCTORAL de
Diego Ramírez Sarrión
realizada bajo la dirección del
Pr. Dr. Jordi Sales Coderch.

Mayo de 1.982.

TD. 86

(I I)

EL LABERINTO DE

LO LIBRE Y LO NECESARIO

C A P I T U L O I X

E L P R O B L E M A D E L A L I B E R T A D

D I F I C U L T A D E S Y C O N S E C U E N C I A S

Desde ahora hay que señalar que para Leibniz la libertad no significó nunca indiferencia, azar o arbitrariedad en la elección: la libertad que quiso salvar es la que presupone una deliberación determinada por el principio de lo mejor, y se esforzó en preservarla en el hombre y en Dios. Tanto lo hizo que la cuestión es de las más extensamente abordadas en su obra. Desde 1.670 en "Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen" hasta el fin de sus días, el filósofo se debatió con las dificultades que el problema lleva consigo.

El examen de estas dificultades constituirá el punto de partida para introducimos en los intrincados caminos del laberinto de lo libre y lo necesario. Y recogiendo la distinción que efectuaba Leibniz al decir:

"Podemos distinguir las dificultades en dos clases. Unas nacen de la libertad del hombre, (...) Otras se refieren a la conducta de Dios, las cuales parece le hacen tomar demasiada parte en la existencia del mal..." (1)

a continuación nos ocuparemos sólo de las primeras, y analizaremos los argumentos en los que se asientan.

Notas

1.- Teod. I, art. 1.

+

+

+

Entre las dificultades respecto a la libertad humana debemos distinguir aquellas que suprimen el libre albedrío de las que lo entienden como una indiferencia total en la elección. La definición leibniziana de libertad no da lugar a esta última interpretación (1), por lo que la dificultad no hay que referirla al pensamiento de Leibniz, sino al de otros filósofos de la época. Sin embargo, no ocurre lo mismo con aquellas dificultades que tienden a la negación de la libertad: la filosofía de Leibniz contiene unos presupuestos que conducen a agravar los argumentos esgrimidos en favor de un fatalismo. A algunos de ellos ya nos hemos referido en páginas anteriores: seguidamente los contemplaremos de un modo sistemático.

+

+

Las dificultades cuya no superación nos lleva a la supresión de la libertad las podemos dividir en tres tipos, atendiendo a los razonamientos esgrimidos por quienes las plantean: a) de tipo lógico, b) de tipo causal, y c) de tipo teológico. Examinémoslas por separado.

+

Tradicionalmente (2), las dificultades de tipo lógico se basan en el llamado "determinismo lógico", que consiste esencialmente en opinar que algunas afirmaciones sobre lo que los hombres harán en el futuro son verdaderas, y en que, en caso de que sea verdadero que alguien hará en un momento futuro algo concreto, no está en su poder dejar de hacerlo cuando llegue ese momento.

Notas

1.- Cfr. infra. pp. 358-380.

2.- La doctrina del determinismo lógico no ha variado desde la época en que la defendieron los estoicos y los megáricos. Aristóteles intentó refutarla en el "De Interpretatione", c. 9. Cfr. artículo "libertad" en "Marxismo y Democracia", ed. Rioduero, Madrid. 1.975.

Este argumento reposa en las premisas siguientes:

- i) Toda proposición es o verdadera o falsa.
- ii) Toda proposición verdadera es de la forma sujeto-predicado, o reducible a ella.
- iii) En toda proposición verdadera, el predicado está incluido siempre, de alguna manera, en el sujeto.

Si aplicamos estas premisas a las proposiciones sobre acciones humanas futuras tendremos el determinismo lógico. Por ejemplo, si es verdad que mañana haré un viaje, no está en poder de nadie el impedirlo, puesto que nadie puede hacer algo con lo que se vuelva falso aquello que por hipótesis es verdadero; por el contrario, si no es verdad que mañana tendrá lugar tal viaje, por una razón semejante no está en poder de nadie el hacer que yo lo realice. Ello es debido a que yo soy el sujeto, y hacer el viaje un predicado que pertenece o no al sujeto. Por último, si la proposición 'mañana haré el viaje' es necesariamente verdadera o falsa en virtud del principio del tercio excluso (premisa primera), hay que concluir que el viaje será - o no - realizado de todas formas, independientemente de que queramos efectuarlo o no. (1)

En Leibniz, la dificultad que pone este razonamiento cobra gran importancia, por cuanto las tres premisas a las que nos hemos referido son parte esencial integrante de su sistema. Sobre el particular ya nos extendimos más arriba (2), por lo que no voy a volver aquí a repetir lo entonces expuesto. Sólo añadiré que la asunción del postulado de que todas las proposiciones verdaderas son de la forma

Notas

- 1.- Aristóteles propuso como solución a este problema el que las proposiciones sobre las acciones humanas futuras no son ni verdaderas ni falsas (De Interpretatione, c. 9). Por su parte, Epicuro negó que toda proposición fuera o verdadera o falsa (Véase Teod. 2ª parte, art. 169). A este respecto, véase también el artículo de J. LUKASIEWICZ, "Sobre el determinismo" en "Estudios de Lógica y Filosofía" pp. 43 y ss., en donde hay una correcta exposición del asunto.
- 2.- Cfr. supra. pp. 152 y ss.; 232 y ss.

sujeto-predicado no representó en Leioniz ninguna novedad con respecto al pensamiento de la época: la lógica de Port-Royal sustentaba la misma opinión. Hay que notar no obstante que el filósofo no descuidó el tratamiento de las proposiciones de relación, como tampoco lo hacía la lógica de su tiempo: el lógico hamburgués Joaquín JUNGIUS (1.587-1.657) ya había planteado la necesidad de ampliar el campo de la lógica de forma que en ella se pudieran tratar las proposiciones de relación (1), lo cual no era posible en la silogística tradicional. Leibniz, que era conocedor y admirador de la obra de Jungius (2), sustentaba la opinión de que la lógica tradicional, más que una ampliación, requería un suplemento, de manera que los enunciados que expresaran una relación pudieran ser convertidos en proposiciones predicativas (3). Ello no debe extrañarnos habida cuenta de su concepción de la substancia individual.

+

Las dificultades de tipo causal se basan en el llamado "determinismo causal", que consiste esencialmente en creer que todo lo que sucede en el mundo, incluyendo las acciones humanas, es efecto de unas condiciones precedentes causalmente suficientes, y en que quien conozca esas condiciones y sus correspondientes leyes causales, puede predecir el comportamiento humano futuro con la misma seguridad que se predice un eclipse de luna. Leibniz expresaba la dificultad con estas palabras:

"Y aún cuando se hiciera abstracción del concurso de Dios, todo está ligado perfectamente en el orden de las cosas, puesto que nada podría llegar sin que haya una causa dispuesta como es debido para producir el efecto; lo cual no tiene menos lugar en las acciones voluntarias que en todas las otras." (4)

Notas

- 1.- Cfr. L.P. Introduction, p. xix.
- 2.- Cfr. Cout. Op. p. 345.
- 3.- Véase por ejemplo Cout. Op. p. 244 y 287; L.P. pp. 13-15.
- 4.- Teod. 1ª parte, art. 2. Para una exposición más detallada del argumento, cfr. J. LUKASIEWICZ, op. cit. pp. 50-52.

Ni que decir tiene que si el determinismo lógico era atribuible a Leibniz dados los supuestos básicos de su sistema, el determinismo causal no lo es menos, dando la impresión que es una consecuencia necesaria del principio de la razón suficiente, así como de la Harmonía universal.

+

Por su parte, las dificultades de tipo teológico se basan en el llamado "determinismo teológico", que consiste esencialmente en la creencia de que, puesto que uno de los atributos divinos es la omnisciencia, Dios debe saber todo lo que pasará en el futuro; en tal caso, si Dios sabe que haré un viaje mañana, no está en mi poder dejar de efectuarlo, puesto que si así hiciera, transformaría una verdad conocida por Dios en una falsedad, lo cual no es posible. De ahí la dificultad en conciliar la libertad humana con la presciencia divina.

Leibniz fue perfectamente consciente de ello:

"Voy a deciros lo que me apura: todos estamos de acuerdo en que Dios sabe todas las cosas, y que todo el porvenir le es presente como el pasado. Yo no podría mover el brazo en este momento sin que él lo haya previsto desde toda la eternidad. Sabe si yo haré una muerte, crimen o cualquier otro pecado. Y por consiguiente, al ser su presciencia infalible, es infalible que yo haré el pecado que él ha previsto. Es pues necesario que pecaré, y no está en mi poder abstenerme. Así yo no soy libre." (1)

Este pasaje expresa la dificultad que estamos considerando de una manera clara y concisa. Hay que notar que la misma es incluso más fuerte que la derivada del determinismo lógico, puesto que no puede afirmarse, como hace Aristóteles o como permite una lógica tri-valente, que las proposiciones sobre las acciones humanas futuras no son ni verdaderas ni falsas, si se admite la omnisciencia divina, dado que Dios no podría

Notas

1.- "Dialogue avec Dobrzensky" 25.1.1.695, Grua. I. p. 362.

saber si una proposición futura es verdadera si esa misma proposición no fuera ni verdadera ni falsa. Por ello no debe sorprender que Leibniz, escribiendo textos como

"(...) Dios, viendo la noción individual o hecceidad de Alejandro, ve en ella al mismo tiempo el fundamento y la razón de todos los predicados que pueden decirse de él verdaderamente, como por ejemplo que vencería a Darío y a Poro, (...). Cuando se considera bien la conexión de las cosas, puede decirse que hay desde siempre en el alma de Alejandro restos de lo que le ha sucedido y señales de todo lo que le ocurrirá, (...) aunque sólo pertenezca a Dios el conocerlas todas." (1)

hubiera dedicado tantos esfuerzos en probar que su sistema, en contra de lo que opinaron muchos (2), no conculcaba la libertad.

+

+

Hasta aquí hemos examinado las dificultades que son inherentes a los presupuestos de la filosofía leibniziana. Otro de los escollos que hay que superar es el proveniente de una imperfecta, según Leibniz, comprensión de la naturaleza de la libertad, al confundirla con una indiferencia completa en la elección. Consiste la indiferencia de equilibrio (3) en que todo sea perfectamente igual a la hora de escoger entre varias alternativas, sin que exista más inclinación hacia una que hacia otra. (4)

La indiferencia de equilibrio aparece como un intento de salvar el libre albedrío ante la idea de un determinismo causal que, según muchos, nos sometería a unas leyes susceptibles de asemejar nuestros actos a cualquier acontecimiento del mundo físico. En tiempos de Leibniz este intento fue realizado por los molinistas y por DESCARTES. En toda su obra Leibniz no cesó de reprochar a éstos su idea de

Notas

1.- D.M., art. 8.

2.- Por ejemplo, P. BAYLE, "Dictionnaire historique et critique", art. Rorarius, p. 190 (Véase la respuesta de Leibniz G.IV, 579-580); LAMY, (véase "Leibniz et Malebranche. de A. Robinet, pp. 365, 366, 375, y G.IV, 577-590); HART-SOEBCKER, (A Leibniz, 30.12.1.710, G.III, 515); JAQUELOT, (A Leibniz, 10.3.1.704, G.III, 467), etc.

3 y 4 en página siguiente.

la libertad: la indiferencia de equilibrio conduce a un callejón sin salida, les diría a los molinistas:

"Por esta falsa idea (...) han estado muy apurados (...). Es un placer ver como ellos se atormentan para salir de un laberinto donde no hay absolutamente ninguna salida." (1)

Y a Descartes, Leibniz le reprocharía que su Dios, creador de las verdades eternas de una manera arbitraria, es inconcebible, y es a un Dios semejante al que se llega si se mantiene la opinión de que la libertad no es más que ausencia de toda determinación.

Esta dificultad, como hemos ya dicho, pertenece a una categoría distinta a las anteriores: así como la filosofía leibniziana contiene unos principios que parecen conducirla a la negación del libre albedrío y Leibniz se defendió reiteradamente de ello, no ocurre lo mismo con la arbitrariedad en la elección. Antes al contrario, el filósofo se afanó en combatir el puro azar en nuestros actos, cuya creencia decía basarse en la no observancia del principio de razón suficiente. (2)

+

+

+

Acabamos de examinar las dificultades con que nos topamos en el intento de escapar del laberinto de lo libre y lo necesario. La filosofía leibniziana constituye uno de los esfuerzos más notables que se han emprendido jamás en esa empresa. Aparte del hecho de que tuviera que empeñarse en ello dadas las reacciones provocadas por su sistema, (3)

Notas

(De página anterior) 3.- Sobre el particular, véase por ejemplo, Teod. I, 46-49, III, 302 y ss.; N.E., libro II, c. 20, 6 y c. 21.

4.- Teod. I, 46.

1.- Teod. I, 48.

2.- "C'est aussi en cela que pechent ceux qui introduisent une indifférence d'Equilibre (...); et j'ose dire qu'une grand partie des fautes qu'on fait dans le raisonnement, vient de ce qu'on n'observe pas bien ce grand principe, que rien n'arrive dont il n'y ait une raison suffisante: principe dont M. des Cartes même, et quantité d'autres habiles gens n'ont pas assés envisagé la force et les suites." A. Hartsoecker, 6.2.1.711, G.III. 519.

es oportuno preguntarse por qué Leibniz se entregó con tanto tesón a la superación de estas dificultades. El propio filósofo nos da la respuesta en varias ocasiones: hay que evitar las "facheuses conséquences" que se derivan de ellas. Estas consecuencias las podemos dividir en inmediatas y secundarias: las primeras las podemos analizar en un contexto teórico; las segundas son la repercusión de aquéllas en una sociedad. Seguidamente nos ocuparemos del primer tipo de consecuencias, clasificándolas de acuerdo con la distinción efectuada anteriormente de las dificultades de que provienen; de este modo, distinguiremos dos tipos:

- i) las que se siguen de la supresión de la libertad,
- ii) las que resultan de entender la libertad como una indiferencia de elección.

+

+

Entre las consecuencias de la negación de la libertad, destacaré dos: la primera, el sofisma perezoso, porque con sus implicaciones del fatum mahumetanum y el fatum stoicum aparece constantemente a lo largo de la obra de Leibniz (1); la segunda, la negación de la responsabilidad moral del individuo, porque además de ser tomada en cuenta por el filósofo, reviste caracteres de singular importancia por la repercusión que la misma tiene en la sociedad.

+

En el Prefacio de la "Teodicea" encontramos una exposición completa del llamado "sofisma perezoso".(2) El pasaje merece citarse íntegramente:

Notas

(De página anterior) 3.- Por ejemplo, JAQUELOT escribía a Leibniz en marzo de 1.704: "Pour moi, la plus grande difficulté que je trouve dans cette philosophie, c'est qu'elle me paroît détruire entièrement le franc arbitre, et que je suis autant persuadé de ma liberté que je le suis de mon existence." G.III, 467.

- 1.- Desde 1.670-1.671 en "Von der Allmacht..." hasta 1.716, en la correspondencia con Clarke, Leibniz atacó el sofisma perezoso. Véase, p. ej. D.M. arts. 4 y 30; Teod. Pref. y art. 55-58; Conf. Phil. p. 59 y ss.; "Causa Dei", art. 45, 106-107; Diálogo con Dobrzensky, Grua. I. 363, etc.
- 2.- G.VI, p. 30.

"Los hombres desde casi siempre han estado turbados por un sofisma que los antiguos llamaban la razón perezosa, porque conducía a no hacer nada o por lo menos a no tener cuidado por nada, y a no seguir más que la inclinación de los placeres presentes. Pues, se decía, si el porvenir es necesario, lo que debe llegar llegará por más que yo pudiera hacer. Ahora bien, el porvenir, se decía, es necesario, ya sea porque la divinidad lo prevee todo, e incluso lo preestablece, al gobernar todas las cosas del universo; ya sea porque todo llega necesariamente por el encadenamiento de las causas; ya sea en fin por la naturaleza misma de la verdad que está determinada en las enunciaciones que uno puede formar sobre los acontecimientos futuros, como lo está en todas las otras enunciaciones, puesto que la enunciación debe ser siempre verdadera o falsa en ella misma, aunque nosotros no conozcamos siempre lo que es. Y todas estas razones de determinación que parecen diferentes, concurren finalmente como líneas a un mismo centro: pues hay una verdad en el acontecimiento futuro, que está predeterminada por las causas, y Dios la preestablece al establecer las causas."

Leibniz presenta el sofisma en forma de silogismo:

Si 'A' entonces 'B'

Si 'B' entonces 'C' entonces 'C'

'A'

siendo 'A': 'el provenir es necesario'

'B': 'lo que debe llegar llegará por más que yo pueda hacer'

'C': 'no hay que hacer nada, o por lo menos no tener cuidado por nada y no seguir más que la inclinación de los placeres presentes'

En efecto, el filósofo comienza indicando la turbación que el sofisma ha producido casi siempre al ser humano - "Los hombres...." - para pasar seguidamente a la

conclusión 'C' -"porque conducía a no hacer nada..." -. A continuación enuncia la primera premisa:

"Si el porvenir es necesario, lo que debe llegar llegará por más que yo pudiera hacer."

Si 'A' entonces 'B'

La segunda premisa no se explicita, aunque para la conclusión a que llega el filósofo es preciso la misma en la cadena de razonamientos (1).

Si 'B' entonces 'C'

Sólo falta la tercera premisa, que "se decía" también se da:

"Ahora bien, el porvenir es necesario"

De donde ya podemos concluir 'C'

"(...) conducía a no hacer nada..."

De inmediato surge la pregunta, ¿cómo que 'A'? Con un impersonal "se decía", Leibniz recorre los tres argumentos que, al parecer, justifican el que el futuro sea necesario, y que podemos comprobar coinciden con los razonamientos esgrimidos cuando examinábamos las dificultades en torno a la supresión del libre albedrío. Estos argumentos son:

primero, de tipo teológico

"(...) ya sea porque la divinidad lo prevee todo, e incluso lo preestablece..."

segundo, de tipo causal

"(...) ya sea porque todo llega necesariamente por el encadenamiento de las causas..."

tercero, de tipo lógico

"(...) ya sea en fin por la naturaleza misma de la verdad que está determinada en las enunciaciones..."

lo cual, dicho sea de paso, da cuenta de los motivos que hemos tenido para reunir en tres grupos todas las objeciones

Notas

- 1.- A mi juicio no ofrece duda alguna considerar que la segunda premisa se halla implícita en el texto leibniciano. Para opinar así me baso tanto en el contexto y otros pasajes de Leibniz, como en el argumento lógico que se deriva de la necesidad de dicha premisa para encadenar el silogismo y llegar a la conclusión 'C'.

y obstáculos que Leibniz tenía que salvar si no quería caer en lo que él mismo consideraba como un abismo. (1)

Asimismo, y aquí radica la enorme importancia que el texto citado tiene para nosotros, todos estos razonamientos, aunque puedan parecer distintos, concurren "como líneas a un mismo centro", puesto que

"(...) hay una verdad en el acontecimiento futuro, que está predeterminada por las causas, y Dios la preestablece al establecer las causas." Centro que no es otro que la Harmonía universal, la cual determina la estructura de toda realidad.

Las secuelas del sofisma son el fatum mahumetanum y el fatum stoicum: ambos nacen, según Leibniz, de un concepto erróneo de la necesidad.

"La idea mal entendida de la necesidad, al ser empleada en la práctica, ha hecho nacer lo que llamo fatum mahumetanum, el destino a la turca; (...) Pues lo que se llama fatum stoicum no es tan negro como se le hace." (2)

Veamos en qué consisten los susodichos fatum:

"Por lo que respecta a la Fatalidad (...) hay Fatum Mahumetanum, Fatum Stoicum, Fatum Christianum. El Destino a la Turca quiere que los efectos llegarán aún cuando se evite su causa, como si hubiera una necesidad absoluta. El Destino Estoico quiere que se esté tranquilo, porque hay que tener ^{paciencia} por fuerza puesto que uno no podría resistirse contra la sucesión de las cosas." (3)

El único "fatum" que Leibniz veía realmente peligroso era el mahometano, porque parece ser independiente de las causas; si mañana debo morir de una pulmonía moriré haga lo que haga para evitarlo, independientemente de que me cuide o me exponga a un resfriado; si he de morir de

Notas

1.- Cfr. L. Pr. p. 379, "De la libertad".

2.- Teod. Prefacio, G.VI, 30.

3.- Cor. Clarke; 5º escrito de Leibniz, art. 13, Agosto de 1.716.

la peste no tiene razón de ser que me vacune, puesto que de todas formas moriré aunque me haya prevenido con todas las vacunas habidas y por haber. Este destino a la turca es, según Leibniz, el que introduce con mayor fuerza una necesidad absoluta (1) en nuestras acciones y el único que destruye realmente la libertad humana. Todo está escrito y sean cuales sean nuestros actos, los efectos llegarán inexorablemente tal cual estaban ya predeterminados. (2) El fatum stoicum es de una naturaleza diferente: no nos aparta de que preveamos la realización de un suceso y que pongamos los medios oportunos para evitarlo: el destino estoico da tranquilidad a los espíritus ante las desgracias e inconvenientes que nos llegan en esta vida, tranquilidad que viene de la consideración de la necesidad profunda de los infortunios "que hace inútiles nuestras inquietudes y nuestras tristezas." (3)

Estas enseñanzas de los estoicos no están muy alejadas, a juicio de Leibniz, de la doctrina de Jesucristo, aunque se diferencia en que ésta nos alecciona a estar contentos por lo que nos llegará, no sólo porque no podemos hacer nada contra la providencia divina o el encadenamiento causal de las cosas,

"lo que puede bastar para estar tranquilo y no para estar contento" (4) sino también porque lo que nos debe acaecer proviene de Dios, que es infinitamente bueno. Por consiguiente, es el paso del tranquilo al contento lo que señala la diferencia entre el destino estoico y el cristiano.

+

Notas

- 1.- Para la noción de necesidad absoluta, cfr. infra. pp. 381 y ss.
- 2.- En un opúsculo titulado "De Libertate", de 1.689, (Cfr. Grua, I, 326), publicado por F. de Careil "Nouvelles lettres et opuscules inédits" pp. 178-185, y traducido por L. Pr. pp. 379-383, Leibniz escribía: "Je m'éloignais donc peu de la philosophie qui juge toute chose absolument nécessaire, qui estime suffisant pour la liberté d'être soumise de la contrainte bien que soumise à la nécessité..." (Subrayado mío). Cuando Leibniz critica y se oponía al destino a la turca, lo hacía en realidad al reflejo de su propia filosofía antes de 1.686.
- 3.- Teod. Prefacio, G.VI, 30.
- 4.- ibid., p. 31

La negación de la responsabilidad moral del individuo es una consecuencia inmediata de la supresión del libre albedrío en las acciones humanas. En efecto, si en virtud de uno cualquiera de los tipos de determinismo que hemos contemplado desaparece la contingencia de nuestras acciones y no depende de nuestra voluntad el hacer o dejar de hacer una cosa, entonces parece ser que podemos concluir que no se nos puede imputar ni el bien ni el mal que produzcamos. Leibniz recogía este hecho en la "Teodicea":

"Se puede considerar de otro modo las extrañas consecuencias de una necesidad fatal; considerando que destruiría la libertad del arbitrio, tan esencial en la moralidad de la acción; puesto que la justicia y la injusticia, la alabanza y la censura, la pena y la recompensa no podrían tener motivo en relación a las acciones necesarias, y que nadie podrá estar obligado a hacer lo imposible o a no hacer lo que es necesario absolutamente." (1)

Y en otro lugar,

"Después de lo cual parece que el hombre está forzado a hacer el bien y el mal que hace; y por consiguiente, que no merece por ello ni recompensa ni castigo, lo cual destruye la moralidad de las acciones y choca con toda la justicia divina y humana." (2)

Las consecuencias de tipo práctico que se derivan de una concepción del individuo en que éste no es responsable de sus actos son imaginables. Leibniz como jurista decidió vivirlo. Y también como político y hombre de estado que era. No es casual que en el último de los textos citados el filósofo se refiriera a la justicia divina y humana: en 1.666, cuando apenas tenía veinte años, sostuvo en Altdorf su tesis doctoral en Derecho, "De Casibus perplexis in jure", en la cual proclamaba la urgencia de un Derecho racional, demostrativo y riguroso. (3) Por entonces también había escrito

Notas

- 1.- Teod. Prefacio, G.VI, 33. El subrayado es mío.
- 2.- Teod. I, art. 2
- 3.- Cfr. Y. BELAVAL, "Initiation..." p. 46.

el "De Arte Combinatoria". Lógica y Derecho constituían, junto con la Filosofía y la Teología, la preocupación leibnicense en un año en que las intuiciones originarias sobre las cuales más tarde se edificaría el sistema estaban ya dadas. Y en 1.710, en la "Teodicea", Leibniz actuaba de abogado en la causa de Dios, y reducía sus argumentos en forma de silogismos en el pequeño resumen que acompaña a dicha obra (1), en donde la tercera objeción era precisamente:

Si es siempre imposible no pecar, es siempre injusto castigar.

Es siempre imposible no pecar; o bien, todo pecado es necesario.

Por consiguiente, es siempre injusto castigar.

Esta conclusión, a la cual su sistema le acercaba peligrosamente, no era en modo alguno aceptable para la sociedad a la que el filósofo quería servir. De ahí su problema. De ahí su laberinto.

+

+

Pasemos ahora a las consecuencias que resultan de entender el libre arbitrio como una indiferencia de elección. Leibniz convenía con Bayle al respecto:

"El Sr. Bayle prosigue muy bien: "(...)

"Pero si hay una libertad independiente de la razón
"y de la cualidad de los objetos claramente conocida, será -el hombre- el más indisciplinable de todos los animales, y uno no podrá jamás asegurarse
"de hacerle tomar el buen partido. Todos los consejos, todos los razonamientos del mundo podrán ser
"muy inútiles; usted le esclarecerá, le convencerá
"el espíritu, y sin embargo su voluntad se hará la
"soberbia, y permanecerá inmóvil como una roca. (...)
"Una quinta, un vano capricho le hará resistirse
"contra toda clase de razones; no le gustará amar
"su bien claramente conocido, le gustará odiarlo.
"¿Encuentra usted, señor, que una tal facultad sea
"el más rico presente que Dios haya podido hacer al
"hombre y el instrumento único de nuestra dicha?

Notas

- 1.- "Abrégé de la controverse réduite a des arguments en forme."

"¿No es más bien un obstáculo a nuestra felicidad?
"(...) Una libertad semejante sería pues más noci-
"va que útil a los hombres." (1)

Un hombre cuyos actos no fueran "raciona-
les" sería difícil de manejar, vienen a decir Bayle y Leib-
niz. ¿Qué sería de la sociedad si cada cual obrara, no en
vistas a lo mejor - como pretendía Leibniz -, sino capricho-
samente? Para estos autores, un desastre. El análisis de las
implicaciones sociales que conlleva semejante concepción del
libre albedrío explica los motivos por los que debía ser re-
chazada. (2) Sin entrar aquí en dicho análisis, anotemos el
hecho de que en Economía, el postulado de la racionalidad
en la teoría del consumidor es el que desearían se cumpliera
todos los planificadores de los espíritus, es decir, todos
aquellos que quisieran poder planificar la sociedad de acuer-
do con sus propios intereses de forma que los seres humanos
actuáramos como máquinas, no nos apartáramos de unas pautas
de comportamiento "racionales" dadas por ellos. y cuyo cono-
cimiento permitiera reducir los presupuestos de publicidad
sin dejar de obtener, con ello, los mismos resultados. Y pa-
ra el "irracional", la marginación o el manicomio.

+

+

+

Hechos aquí de lleno en el laberinto de
lo libre y lo necesario. Y también en el del pensamiento
leibniciano. Ahora queda por ver cómo Leibniz salió, o creyó
hacerlo, y a ello nos encaminamos en los próximos capítulos.
Antes, sin embargo, conviene hacer algunas observaciones.

Una explicación de la teoría de la liber-
tad requiere considerar casi todo el sistema de Leibniz. (3)

Notas

- 1.- Teod. III, art. 312. Este artículo y los siguientes cons-
tituyen un panegírico del obrar en vistas a una utilidad.
- 2.- Este punto está estudiado en la tesis de licenciatura,
cap. VIII.
- 3.- En página siguiente.

el cual debe representarse como una red donde cada noción se inscribe en la confluencia de múltiples caminos deductivos y cada problema puede ser resuelto a partir de diferentes vías explicativas. De ahí que al intentar coger el hilo del argumento que refleje con fidelidad la solución leibniziana a las dificultades planteadas anteriormente, uno tiene la sensación de que se va a encontrar con más de un nudo gordiano enredando la madeja, léase el sistema, o bien que se perderá por los múltiples vericuetos que éste posee. Esta sensación viene determinada tanto por las características propias de la obra de Leibniz (1) como por el hecho de que el filósofo no escribiera nunca la exposición completa y definitiva de su sistema que desarrollara las partes del mismo. En efecto, el mismo filósofo escribía en julio de 1.714:

"Es verdad que mi Teodicea no basta para dar un cuerpo entero de mi Sistema, pero añadiéndole lo que he publicado en diversos Diarios, es decir, de Leipsig, de París, de M. Bayle y de M. Basnage, no faltará mucho para ello, por lo menos en cuanto a los principios." (2)

Y precisamente para dar a conocer estos principios de manera conjunta, completando así la "Teodicea", escribió la "Monadología" y los "Principios de la Naturaleza y la Gracia". Pero mientras aquella obra es excesivamente amplia, repleta de digresiones, éstas son de comprensión sumamente difícil debido a su elevado grado de formalismo y a su carácter de síntesis, resumen y complemento, (3) aparte de que no mencionan para nada el problema que ahora nos ocupa, el cual había sido ya tratado exhaustivamente en la "Teodicea". Ello ocasiona

Notas

- (De página anterior) 3.- Cfr. M. SERRAS. "Le système de Leibniz", p. 9, n. 1: "La recension même de ces textes pose un problème significatif: ou bien on se restreint aux textes qui présentent le système expressément. (...) ou bien on est conduit à constater que chaque texte porte le système en entier comme horizon de toute analyse particulière."
- 1.- Amplitud enciclopédica, formalismo, método hipotético-deductivo y pluralidad de modelos con prioridad del matemático. Véase la Introducción.
- 2 y 3 en página siguiente.

que aquellas dos obras citadas no puedan remediar el hecho de que esta última no facilite, a pesar del "Abrégé de la Controverse", una fijación del tema lo bastante operativa para llevar a cabo el comentario que pretendemos.

Para tratar de evitar que nos perdamos en la explicación es preciso definir los límites en los que debemos encauzarla, y puesto que de lo que se trata es de ofrecer la solución de Leibniz al problema de la libertad, dejaremos que estos límites, y las inevitables restricciones que llevan consigo, vengan impuestos por el mismo filósofo. Basaremos la explicación de éste en un texto en el que se halle lo esencial de su pensamiento en torno al asunto, efectuando los comentarios que sean precisos para completar aquellos puntos que lo requieran. El texto elegido es el artículo 13 del "Discurso de Metafísica", el cual, a pesar de que corresponde a 1.686, contiene ya la doctrina definitiva de Leibniz en lo que concierne a la libertad.

Pero previo al examen de dicho texto, precisamos conocer la concepción leibniziana de tres nociones fundamentales para el desarrollo de dicha doctrina: la de la libertad, la de la necesidad, y la de las distintas clases de verdades o proposiciones. Éste será el objeto del próximo capítulo.

Notas

(De página anterior) 2.- A Rémond, G.III, 613.

3.- Con relación a los "Principios", Leibniz mismo los calificaba como "abrégé" de sus pensamientos. (Cfr. Introducción de A. Robinet, ed. de la "Monadologie", p. 17). En cuanto al carácter complementario de la "Monadología" con respecto a la "Teodicea", el mismo texto nos da cuenta de ello al anotar aquellos parágrafos en que ambas obras se relacionan. Véase también la génesis de la "Monadología" en la Introducción de A. Robinet antes citada.

C A P I T U L O

X

L A L I B E R T A D

L A N E C E S I D A D

L A S V E R D A D E S

En el capítulo anterior ya dijimos que Leibniz no entiende la libertad como una indiferencia en la elección. Pero con ello sólo hemos caracterizado negativamente el libre albedrío. Falta saber con exactitud cuál es la naturaleza de la libertad según el filósofo.

El pensamiento leibniciano tiene una característica paradójica: por una parte busca siempre las definiciones de los conceptos que utiliza para que los razonamientos en los cuales intervengan puedan estar dotados de un rigor lógico; por otra parte, no obstante, hay ocasiones en que un mismo concepto aparece definido de varias formas distintas, lo cual ha motivado el que se achaque a Leibniz la duplicidad. La acusación olvida a menudo uno de los rasgos más constantes de la obra de éste: su "referencialidad". La mayoría de los escritos del filósofo van dirigidos a alguien concreto, ya sea individuo, un sector de la sociedad o la sociedad entera. Leibniz tuvo en cuenta siempre quien iba a leerle y cual debía ser el ritmo y tono adecuado en la exposición. (1) De ahí que en ciertas circunstancias aparezcan

Notas

- 1.- "Dans les Journaux de Leipzig je m'accorde assés au langage de l'Ecole, dans les autres - de Paris et de Hollande - je m'accorde d'avantage au style des Cartesiens, et dans cette dernière pièce - les "Principios" - je tâche de m'exprimer d'une manière qui puisse être entendue de ceux qui ne sont pas encore trop accoutumés au style des uns et des autres." A Rémond, 26.8.1.714. G.III, 624.

distintas definiciones de un mismo concepto; sin embargo, y eso es lo que queremos destacar, no siempre son contradictorias, siendo únicamente diferentes formas de expresar un mismo contenido o correspondiendo a sólo una parte del mismo. Y ello siempre en función del interlocutor y de la exigencia de la cuestión de que se trate.

La noción de la libertad es un ejemplo que servirá para aclarar y confirmar lo acabado de decir. Resulta problemático dilucidar qué entendía Leibniz por dicha noción exactamente, según a partir de los textos que utilicemos. Ello no debe, con todo, inducirnos a pensar que el significado de la libertad no sea unívoco para el filósofo: desde 1.673, en la "Confessio Philosophi", hasta su muerte, Leibniz siempre consideró la libertad como una potencia del alma con tres características esenciales: la contingencia, la espontaneidad y la elección. Lo que ocurre es que según el contexto expositivo, el énfasis quería ponerse en una u otra de estas características. Otra cuestión que puede ser causa de confusión es el empleo que hizo Leibniz del término 'libre albedrío': unas veces aparece como sinónimo de la libertad, otras en cambio se refiere únicamente a la contingencia, y otras, en fin, a la espontaneidad y la elección. Sin embargo, a pesar de esta ambigüedad, podemos afirmar que la definición de libertad en Leibniz es rigurosa.

Pasemos a justificar estas afirmaciones con la lectura de los textos leibnicianos. El proceso que vamos a seguir para esta justificación tiene cuatro fases: en primer lugar, efectuaré una aproximación introductoria al concepto de libertad basándome en el "Diálogo con Dobrzensky" de 1.695, en donde se distingue la libertad humana de la puramente animal; en segundo lugar, comentaré un pasaje de los "Nuevos Ensayos" que incluye la aproximación anterior y en el cual aparece la distinción entre libertad y libre albedrío; en tercer lugar, citaré algunos textos en los que Leibniz definió la libertad, y en ellos observaremos que las definiciones adoptan formas distintas; y por último, intentaré armonizar lo expuesto en función de las consideraciones efectuadas

más arriba, con objeto de centrar definitivamente la noción de libertad y fundamentar, tanto el uso que de él hemos hecho hasta ahora, como sobre todo, el que hagamos en los capítulos siguientes.

+

+

"A.- (...) Así yo no soy libre.

B.- (Leibniz) Hay que confesar, señor, que no somos enteramente libres, sólo Dios lo es, puesto que él es el único independiente. Nuestra libertad está limitada de varias maneras, no soy libre de volar como un águila ni de nadar como un delfín, porque mi cuerpo carece de los instrumentos necesarios. Se puede decir algo parecido de nuestro espíritu. Nosotros confesamos algunas veces no haber tenido el espíritu libre. Y hablando de una forma rigurosa, no hemos tenido nunca una perfecta libertad de espíritu. Pero esto no impide que tengamos un cierto grado de libertad, que no pertenece a las bestias, es que tenemos la facultad de razonar y de elegir según lo que nos parece." (1)

En este pasaje Leibniz se expresa en planos distintos. Al principio se limita a hacer ver a Doorzen-sky que el hecho de no ser libres no tiene nada de particular, dado que sólo Dios lo es, "puesto que él es el único independiente". Sólo es libre quien es totalmente independiente; se establece la relación entre la independencia y la libertad: a mayor grado de la segunda le corresponde un mayor grado de la primera, no siendo completamente libre, esto es, independiente, más que Dios. Ahora bien, la espontaneidad, ¿acaso no es lo mismo que la independencia? Y ya sabemos que en la filosofía de Leibniz, todas las substancias son espontáneas, al radicar el principio de acción en ellas mismas y no depender de ninguna otra cosa que no sea de Dios, que las crea; y ésta no es la dependencia que se contempla

Notas

1.- Grua. I, 362.

en el texto. ¿En qué quedamos? Pues en que, como ya hemos tenido ocasión de advertir a lo largo de esta tesis, hay que distinguir cuando Leibniz habla "à la rigueur" y cuando no; y de momento, el filósofo se acomoda al "lenguaje popular", sin que por ello "hiera la verdad" (1)

Igual que podemos ser independientes en un sentido y no serlo en otros - utilizando el lenguaje común - también podemos ser libres en un sentido y no serlo en otros: de ahí la distinción entre libertad de hacer o física y libertad de querer o de espíritu. "Nuestra libertad está limitada de varias formas (...) porque mi cuerpo carece de instrumentos necesarios". Aquí Leibniz se refiere a la libertad de hacer lo que uno quiere, que está limitada por la falta de medios para ello. Este tipo de libertad es común tanto a los animales como al hombre. Además hay la libertad de espíritu - "se puede decir algo parecido de nuestro espíritu" -, que, como la libertad de hacer, nadie posee excepto Dios, "à parler à la rigueur". Aparece así el segundo plano expositivo: en la libertad de espíritu, tal como aquí se entiende, los diferentes grados de inteligencia determinan distintos grados de libertad. Leibniz se está refiriendo a la elección en sentido estricto.

Los dos tipos de libertad - de hacer y de espíritu - se corresponden con la distinción entre la libertad que es propia del hombre en tanto que es racional, de la libertad que es común a todos los animales. "Pero esto no impide que tengamos un cierto grado de libertad que no pertenece a las bestias, es que tenemos la facultad de razonar y de elegir según lo que nos parece." Lo que distingue la libertad humana de la puramente animal es que el hombre obra menos

Notas

- 1.- "Il est vrai que les impressions des choses extérieures nous détournent souvent de notre chemin, et qu'on a cru communément qu'au moins à cet égard, une partie des principes de nos actions était hors de nous; et j'avoue qu'on est obligé de parler ainsi, en s'accommodant au langage populaire, ce qu'on peut faire dans un certain sens sans blesser la vérité; mais quand il s'agit de s'expliquer exactement, je maintiens que notre spontanéité ne souffre point d'exception, et que les choses extérieures n'ont point d'influence physique sur nous, à parler dans la rigueur philosophique." Teod. III, art. 290. Sobre este doble nivel de explicación, cfr. lo dicho en relación con la causa eficiente, supra. pp. 127 y ss.

condicionado por el instinto de las bestias, puesto que éstas carecen de la facultad del raciocinio. (1)

Esponaneidad y elección han aparecido en lo que hemos dicho. ¿Y la contingencia? Aunque en el pasaje citado no se mencione, no por ello deja de estar presente, junto con la necesidad, en el conjunto del "Diálogo". En realidad constituyen el eje fundamental alrededor del cual gira el mismo. Pero no es aquí el lugar para detenernos en ello. Hemos querido mostrar en este apartado cómo Leibniz, sin entrar en un detalle riguroso, efectúa un análisis del concepto de libertad basándose en la concepción aristotélica, según la cual la libertad consiste en la espontaneidad y en la elección que se realiza tras la deliberación; sin embargo, el análisis leibniziano no está hecho en el "rigor metafísico".

El texto anterior puede esquematizarse como sigue:

LIBERTAD {

DE HACER: Común a todos los animales, incluido el hombre. Está en función de los medios que se poseen. Nadie la tiene completamente, excepto Dios; por eso no se refiere a la espontaneidad "à la rigueur".

DE ESPIRITU: Elección acompañada de deliberación. Propia del hombre. Está en función de la inteligencia. Nadie la posee completamente, excepto Dios.

A continuación, citaré un texto en el que Leibniz ofrece un abanico de las distintas acepciones que puede tomar el término 'libertad'. (2)

Notas

- 1.- Los animales sólo tienen percepción y sentimiento, pero no razón o conocimiento. Cfr. supra. p. 254.
- 2.- N.E. II, 21, 6. La traducción es mía y el subrayado es del propio texto (ed. Garnier-Flammarion, p. 148)

"El término de libertad es muy ambiguo. Hay libertad de hecho y libertad de derecho. Según la de derecho un esclavo no es libre y un súbdito no es enteramente libre; pero un pobre es tan libre como un rico. La libertad de hecho consiste en la potencia de hacer lo que se quiere, o en la potencia de querer como se debe querer. Nos habláis de la libertad de hacer, y ésta tiene sus grados y variedades. Generalmente el que tiene más medios es más libre de hacer lo que quiere; pero se entiende la libertad particularmente del uso de las cosas que suelen estar en nuestro poder y sobre todo del uso libre de nuestro cuerpo. Así, la prisión y las enfermedades, que nos impiden dar a nuestro cuerpo y a nuestros miembros el movimiento que queremos y que podemos darle ordinariamente, derogan nuestra libertad: es así que un prisionero no es libre, y que un paralítico no tiene el uso libre de sus miembros. La libertad de querer se toma también en dos sentidos diferentes. El uno es cuando se la opone a la imperfección o a la esclavitud del espíritu, que es una coacción, pero interna, como la que procede de las pasiones; el otro sentido tiene lugar cuando se opone la libertad a la necesidad. En el primer sentido los estoicos decían que únicamente el sabio es libre; y en efecto, no se tiene el espíritu libre cuando se está ocupado por una gran pasión, pues entonces no se puede querer como es debido, es decir, con la deliberación precisa. Es así que sólo Dios es perfectamente libre, y que los espíritus creados no lo son sino en la medida en que se elevan por encima de las pasiones: y esta libertad se refiere propiamente a nuestro entendimiento. Pero la libertad de espíritu, opuesta a la necesidad, se refiere a la voluntad desnuda en tanto que distinguida del entendimiento. Es lo que se llama

el franco arbitrio, y consiste en que se quiere que las más fuertes razones o impresiones que el entendimiento presenta a la voluntad no impidan que el acto de voluntad sea contingente, y no le den una necesidad absoluta y, por así decirlo, metafísica. Y es en este sentido que tengo costumbre de decir que el entendimiento puede determinar la voluntad según el predominio de las percepciones y razones, de una manera que, aún cuando es cierta e infalible, inclina sin necesitar."

Como podemos comprobar, este texto se refiere exclusivamente a la libertad humana, excluyendo la libertad atribuible a las bestias, y completa el pasaje comentado anteriormente, en el cual no aparecía la contingencia, mientras que aquí aparece explícitamente bajo la fórmula tantas veces utilizada por Leibniz en su obra de "libertad opuesta a la necesidad". (1)

En primer lugar, distingue Leibniz la libertad de hecho de la libertad de derecho. Esta última está en función del "status" civil y jurídico, y es - teóricamente - independiente del "status" económico del individuo. En este tipo de libertad hay diversos grados, desde el esclavo que carece totalmente de ella hasta el hombre que con plenitud la disfruta, pasando por el súbdito. Desde este punto de vista, el pobre es tan libre como el rico. Ahora bien, cuando

Notas

- 1.- Se podría opinar, como hace M. SERRES (op. cit. p. 563), que en este pasaje Leibniz parece más bien responder a la cuestión ¿quién es libre? que a la cuestión ¿qué es la libertad? Sin embargo, lo que hace Leibniz es dar una definición ostensiva a la vez que extensiva de la libertad, variando los ejemplos que permiten comprender los distintos significados en que el término es utilizado. Así comprendemos qué es la libertad de derecho - desde el punto de vista jurídico - al considerar que el esclavo carece totalmente de ella, etc.; también distinguimos perfectamente la diferencia que hay entre la libertad de la que carece el paralítico - y que posee el que no tiene tal condición - y la libertad de la que carece el individuo esclavizado por las pasiones - y que posee el sabio -. En fin, podemos decir que lo que lleva a cabo Leibniz son definiciones "ostensivo-negativas".

los filósofos y teólogos polemizan sobre la libertad se refieren a otra distinta de la jurídica. (1)

La libertad de hecho consiste, o bien en la potencia de hacer lo que se quiere, o en la potencia de querer como es preciso. La libertad de hacer está en función de causas externas, es decir, ajenas a nuestra voluntad, y tiene sus grados y variedades: en general, está en proporción directa con los medios que se poseen; pero se entiende la libertad de un modo particular, tanto de las cosas que suelen estar en nuestro poder como - y sobre todo - del uso libre de nuestro cuerpo. El prisionero y el paralítico son ejemplos de individuos que carecen de la libertad de hacer lo que se quiere entendida particularmente: en ambos casos, la causa que les impide actuar de acuerdo con su voluntad es independiente de la misma, existe una coacción externa; si un prisionero quiere abandonar la prisión y no puede, no hace lo que quiere debido a que un condicionante externo se lo imposibilita; si un paralítico quiere mover sus miembros y no puede, ello es debido otra vez a una causa externa a él, esto es, a su voluntad. (2) Pero esta libertad que está exenta sólo de coacción externa es imperfecta. (3)

En la libertad de querer debemos distinguir dos variedades nuevamente. La primera está en función de la coacción interna que procede de nuestras pasiones. (4)

Notas

- 1.- Me refiero a la época de Leibniz. Más tarde, la libertad de derecho ha ido preocupando progresivamente a los filósofos. Por ejemplo, J. STUART MILL, en "Sobre la libertad" escribe: "el objeto de este ensayo no es el llamado libre arbitrio, sino la libertad social o civil (...) cuestión que rara vez ha sido planteada y casi nunca ha sido discutida en términos generales." Ed. Alianza, nº 273, p. 55. (El subrayado es mío).
- 2.- Puede parecer que la causa que impide a un paralítico obrar como quiere no es externa a él, ya que "nadie" le priva. Para convencernos de que efectivamente la causa es externa, lo cual nos informará a su vez de la naturaleza del yo, sólo hay que preguntar que opina al respecto a un paralítico.
- 3.- Cfr. Teod. I, art. 75.
- 4.- El término 'pasión' es utilizado aquí en la acepción común de: "inclinación vehemente del ánimo, acompañada de estados afectivos e intelectuales, especialmente de imágenes, y harto potentes para dominar la vida del espíritu". Diccionario General Ilustrado de la Lengua Española, VOX.

Ella nos lleva a actuar en contra de nuestra propia voluntad sin que exista causa externa para ello, como era el caso en la libertad de hacer. Hay también diversos grados, que van desde un máximo - el sabio para los estoicos, Dios para Leibniz - hasta un mínimo, aquél que está esclavizado por las pasiones, pasando por los espíritus creados, que serán más o menos libres según sea el dominio que ejerzcan sobre sí mismos. En este tipo de libertad interviene el entendimiento además de la voluntad. El sabio elige lo que considera mejor después de una deliberación, y por ello es libre: actúa deliberadamente. Y si consideramos la libertad referida a la voluntad desnuda, totalmente independiente del entendimiento, llegamos al franco arbitrio, que es la libertad del espíritu (1) o libertad de querer en tanto que opuesta a la necesidad (2): consiste el libre arbitrio en que nada ni nadie pueda coaccionar a la voluntad humana a actuar contrariamente a sus designios, "ni las más fuertes razones", ni la prescencia divina por tanto. Llegado a este punto, notemos como el filósofo se ve obligado a añadir el párrafo final "el entendimiento puede determinar la voluntad según el predominio de las percepciones y razones, de una manera que, aún cuando es cierta e infalible, inclina sin necesitar"; caso de no hacerlo, lo que Leibniz habría definido clara y taxativamente hubiera sido la libertad de indiferencia o arbitrariedad de la voluntad. De ahí la ambigüedad del texto en lo que concierne al libre arbitrio: por una parte, la voluntad es totalmente independiente del entendimiento; por otra parte, el entendimiento determina la voluntad, con lo cual ya no es completamente independiente ésta de aquél.

Detengámonos brevemente en esta ambigüedad.

Es cierto que cuando Leibniz redactaba los "Nuevos Ensayos"

Notas

- 1.- Se establece la identidad entre la libertad de espíritu y la libertad de querer, nociones que Leibniz utiliza indistintamente. Ello nos permite relacionar este texto que estamos reseñando con el anterior (Dial. Doorz.) y comprobar que la clasificación efectuada entonces queda subsistente en la de ahora.
- 2.- Leibniz se refiere a la necesidad metafísica. Sobre la necesidad, véase más adelante, en este mismo capítulo.

había asuntos que le ocupaban de un modo mucho más inmediato, por lo que la redacción la llevaba a cabo en horas perdidas (1), comentando artículo por artículo el "Essay concerning human understanding" de LOCKE. Ello explica la causa de muchas vacilaciones que se observan en la obra. Con preocupaciones de alta política o con el pensamiento en otras investigaciones "que requieren más cuidado" (2), Leibniz iba escribiendo sobre la marcha, y reflexionando de la misma manera, por lo que, cuando advertía que sus comentarios podían apartarse de su sistema, no parece aventurado conjeturar que entonces puntualizara para no rehacer. No hay que ver en ello una prueba de la duplicidad del filósofo: finalmente éste siempre volvía, tras las dudas que fueran, a reconducir el escrito hacia su doctrina. Sin embargo, cuando en Leibniz aparece alguna vacilación, nosotros ya tenemos motivos suficientes para pensar que tras ella se esconde, no una duplicidad, sino una dificultad real e importante del sistema. Así lo hemos advertido, por ejemplo, con la Harmonía y con la substancialidad de los cuerpos. ¿Sucedec lo mismo en esta ocasión? Así es, y de momento sólo de jo constancia de ello. Es precisamente en la relación entre la voluntad y el entendimiento que la filosofía leibniziana encuentra uno de los escollos más graves, y ello lo veremos cuando nos ocupemos de estas facultades en Dios.

En el texto que acabamos de recorrer, el franco arbitrio aparece como sinónimo de la contingencia. La elección se perfila como una variedad de la libertad de querer, que a su vez es una modalidad de la libertad, tomada ésta en un sentido muy amplio. Lo que Leibniz ha llevado a cabo es una reducción progresiva del concepto de libertad, desde

Notas

- 1.- "J'ai fait ces remarques aux heures perdues. quand j'étais en voyage, ou à Herrenhausen, où je ne pouvais vaquer à des recherches qui demanden plus de besoin." (Cfr. Introducción a los "Nuevos Ensayos" de J. BRUNSCHWIG, N.E. p. 15)
- 2.- Para un detalle de las actividades de Leibniz en la época que escribió los "Nuevos Ensayos" véase Y. DELAVAL, "Initiation..." cap. 8. También me referí a ello en la tesis de licenciatura, pp. 251-257.

una acepción muy general -aunque no se refiere a la libertad de las bestias - hasta un significado que se concreta en la voluntad humana. Aquí aparece claro que la libertad de querer, o libertad humana, tiene un sentido más amplio que el de libre albedrío = contingencia; pero posteriormente veremos que en Leibniz la contingencia no debe confundirse con una indiferencia, por lo que, de alguna manera, lleva implícita la elección.

¿Y la espontaneidad? Como en el "Diálogo con Dobrzensky", Leibniz no se refiere a ella de un modo explícito: sí lo hace de una forma "no rigurosa" al hablar de la coacción externa, pero no en el sentido estricto que hemos señalado en el apartado anterior. Sin embargo, unas líneas más adelante, Leibniz se referirá a ella cuando acuda a la definición aristotélica de la libertad (1). Ocurre que no se puede decir todo a la vez, y menos cuando lo que se pretende, como es el caso del filósofo, es conciliar la definición de Aristóteles, la de las escuelas y la suya propia.

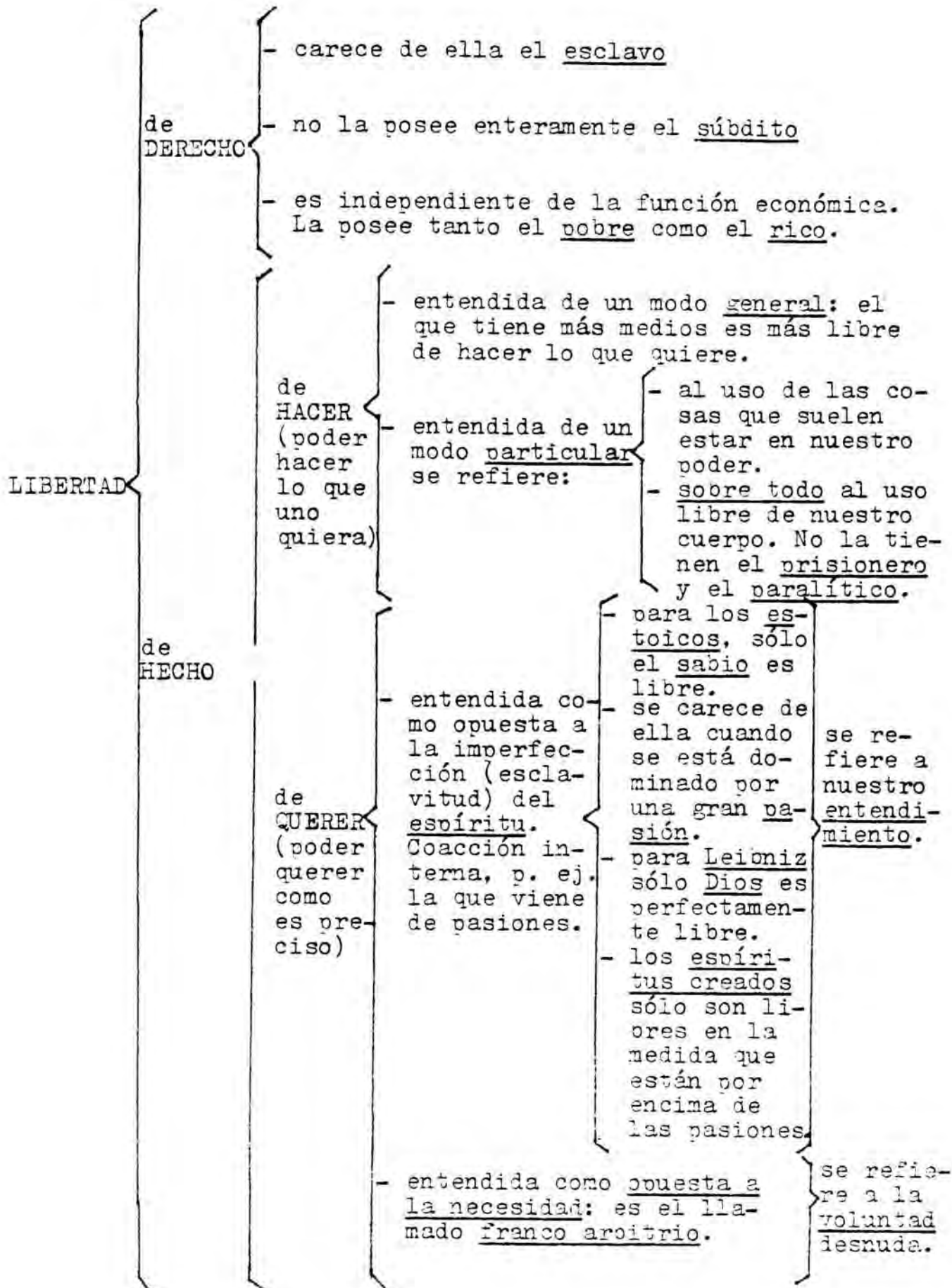
En la página siguiente figura el esquema del texto leibniciano, en el cual podemos apreciar cómo el concepto de libertad va pasando por distintos filtros (2), hasta llegar al puro franco arbitrio. Asimismo podemos observar cómo en dicho esquema el libre albedrío se puede tomar perfectamente como una arbitrariedad en la elección. De esta forma se hace patente los dos sentidos que puede tomar el mismo. Por otra parte, comparando la clasificación que sigue con la efectuada anteriormente, es inmediato constatar que uno queda incluido en el otro.

+

+

Notas

- 1.- "Si libre était ce qui agit sans empêchement, la balle étant une fois en mouvement dans un horizon uni serait un agent libre. Mais Aristote a déjà bien remarqué que pour appeller les actions libres, nous demandons non seulement qu'elles soient spontanées, mais encore qu'elles soient délibérées." N.E.II, 21, 9.
- 2.- Véase el análisis que M. JERRES hace del texto anterior, ("Le système de Leibniz", t. II, pp. 560 y ss.) en donde se da cuenta del filtraje a que es sometido el concepto de libertad, poniendo de manifiesto el carácter formal y estructural del mismo.



Veamos a continuación algunas definiciones de la libertad siguiendo un orden cronológico.

i) "Confessio Philosophi", 1.673 (1)

"Teólogo.- El libre arbitrio es el poder de obrar o de no obrar, dados todos los requisitos para obrar, a saber, los requisitos externos.

Filósofo.- El sentido será pues: por más que todos los elementos para obrar estén a mi disposición, yo puedo sin embargo renunciar a la acción, si efectivamente no quiero obrar. Nada más verdadero, nada que sea menos contrario a mi tesis. También Aristóteles definió lo espontáneo diciendo que se da cuando el principio de la acción está en el agente; y definió lo libre como lo espontáneo con posibilidad de elección. De donde un ser es tanto más espontáneo cuanto sus actos más fluyen de su naturaleza, y tanto menos modificados resultan por causas externas; y es tanto más libre cuanto más capaz de elección, es decir, de concebir un mayor número de fines con un espíritu puro y tranquilo. Lo espontáneo procede del poder; la libertad del saber. Pero, supuesto que nosotros juzguemos buena una cosa, es imposible que no la queramos; y, admitiendo que la queramos y que al mismo tiempo conozcamos los medios externos que están a nuestra disposición, es imposible que no la hagamos. No hay pues, nada más fuera de sitio que querer transformar la noción de libre arbitrio en no sé qué potencia inaudita y absurda de obrar o de no obrar sin razón..."

Es interesante observar el giro que da el filósofo (Leibniz) a la tesis del teólogo. Comienza aquél por afirmar que no hay nada más cierto que la tesis de éste; nada menos contrario a la tesis del filósofo es el poder renunciar a la acción si uno no quiere obrar. Pero unas líneas más adelante Leibniz nos ofrece cuál es en verdad su pensamiento: si

Notas

- 1.- Utilizo la traducción de F. de P. SAMARANCH, de la edición castellana de la obra (Aguilar) pp. 78-79.- El teólogo se supone que es Arnauld.

juzgamos una cosa como buena, es imposible que no la queramos, y si la queremos y disponemos de los medios para obtenerla, es imposible que no la hagamos. Todavía no estaba Leibniz en posesión de su Dinámica cuando escribía el texto de la "Confessio", todavía las substancias no estaban dotadas de la fuerza propia por la cual de la tendencia o conatus siempre debía seguirse la acción sin necesidad de ningún aguijón o asistencia para ello, aunque no siempre se obtuviera lo deseado en el caso de las substancias inteligentes (1). Sin embargo ya está aquí presente la idea de que del querer se debe seguir la acción, la cual no puede ser arbitraria. Por consiguiente, el filósofo, después de conceder la definición de libre arbitrio del teólogo - o mejor, hacer el amago de conceder - luego la fija, invalidándola en el caso de que éste se refiera al poder de obrar o de no obrar, queriendo hacerlo.

En el pasaje citado observamos que la contingencia no aparece para nada, adoptándose la definición aristotélica - y adaptando - de la libertad de la misma forma que veremos hacer a Leibniz más tarde. Pero ello no significa que se la omitiera en la "Confessio Philosophi", pues toda la primera parte de las tres en que se divide el diálogo trata de ella en relación con la necesidad o no que tiene el pecador en incurrir en el pecado. Lo que ocurre es que ahora Leibniz quería combatir la libertad de indiferencia en la elección, "monstruoso poder" según él (2). Es por esta razón que el énfasis no se pone en la necesidad de nuestras acciones, que ya había sido discutido, sino en que éstas deben ser deliberadas.

Notas

1.- Cfr. supra. pp. 250 y ss.

2.- "ita minùs habemus cur naturam incusemus, quàm si nobis monstrosam illam potentiam rationalis cuiusdam irrationalitatis dedisset." Conf. Phil. (ed. Belaval) p. 70.

ii) "De Libertate Creaturae et Electione Divina", 1.697.

"Actus liber est actus contingens seu non necessarius creaturae rationalis." (1)

Vemos aquí aparecer el acto libre referido únicamente a la contingencia. La referencia a las criaturas racionales podría inducirnos a pensar que la elección deliberada está implícita en la definición. Sin embargo, antes de emitir un juicio, fijémonos en el contexto en el cual ésta se encuentra. Se halla inmediatamente después de una serie de cinco objeciones acerca de la libertad humana y del concurso divino en el pecado del hombre. La quinta se refiere precisamente a cómo puede ser libre la criatura si Dios produce los actos de la voluntad por los que se determina la elección. Obviamente, es la misma elección libre, así como la espontaneidad - que tampoco se menciona - en la acción, lo que resulta cuestionado. De ahí que para responder a las dificultades planteadas Leibniz defina el acto libre a partir de lo que, según el filósofo, lo caracteriza últimamente y de una manera definitiva, haciéndolo irreducible a todo factum absoluto: la no necesidad o contingencia. De este modo, el acto libre es franco arbitrio, tal como éste es definido en el pasaje de los "Nuevos Ensayos" reseñado anteriormente.

iii) Tabla de definiciones: 1.702-1.704 (2)

"Voluntas est conatus intelligentis.

Libertas spontaneitas consultantis.

Deliberatio est consideratio argumentorum contrariorum circa bonum et malum practicum.

Determinatio est ultimum iudicium intellectus practici, seu conclusio quaestionis, de qua deliberatur.

Electio est statuere, quid sit melius inter plura. Relectio est statuere, quid sit minus bonum.

Notas

1.- Grua, I, p. 382

2.- Cout.Cp. p. 498.

Optare est velle, quae non sit in potestate efficere.

Spontaneum (1) est, cum principium actionis in agente."

Nuevamente aparece la definición aristotélica de la libertad. La contingencia no se menciona. Constatamos, pues, como Leibniz va alternando las tres características de la libertad en distintos lugares en los que habla de ella.

iv) Nuevos Ensayos, 1.703.

"Si libre fuese lo que obra sin obstáculos, la pelota, una vez en movimiento en un horizonte seguido, sería un agente libre. Pero ya Aristóteles observó que para llamar libres a las acciones es preciso no sólo que sean espontáneas, sino que sean deliberadas." (2)

Si tenemos en cuenta que este texto sigue inmediatamente al esquematizado más arriba, hemos de concluir que Leibniz distinguía entre libertad y libre albedrío o franco arbitrio. Según parece, éste deberíamos asociarlo a la contingencia, mientras que aquélla lo haría a la espontaneidad y la deliberación. Sin embargo, ello no concuerda con el hecho de que en la "Confessio Philosophi" el filósofo definiera el libre albedrío al modo aristotélico. Sigamos con los "Nuevos Ensayos":

"Cuando se razona sobre la libertad de la voluntad o sobre el libre arbitrio, no se pregunta si el hombre puede hacer lo que quiere, sino si su voluntad tiene bastante independencia. No se pregunta si tiene las piernas o los codos libres, sino si tiene el espíritu libre y en qué consiste esta libertad. Bajo este aspecto, una inteligencia podrá ser más libre que la otra, y la suprema inteligencia poseerá una perfecta libertad, de la que no son capaces las criaturas." (3)

Notas

1.- Cout.Op. p. 474.

2.- N.E. II, 21, 9, (Trad. Aguilar)

3.- N.E. II, 21, 21 (Trad. ed. Aguilar)

No nos aclara mucho la situación el presente texto. Se puede interpretar en un doble sentido, según sea la función que asignemos a la partícula 'o' - 'ou' en el original - que aparece al comienzo. Dicha partícula puede expresar o bien un sinónimo o bien una disyunción. En el primer caso, la libertad de la voluntad sería lo mismo que el libre arbitrio, y entonces cabría también una doble posibilidad: a) la libertad de la voluntad es la libertad de querer (= libertad de espíritu) de donde se deduce que 1) el franco arbitrio no es lo mismo que el libre arbitrio, o 2) Leibniz utiliza los términos sin pensárselo mucho; b) la libertad de la voluntad no es la libertad de querer, sino que se refiere al franco arbitrio, en cuyo caso no se comprende el que en la continuación el filósofo hable de la inteligencia del modo que lo hace, habida cuenta del esquema de más arriba. En el segundo caso, Leibniz comenzaría refiriéndose a dos tipos distintos de libertad: la de la voluntad se correspondería con la libertad de espíritu o de querer, mientras que el libre arbitrio lo haría con el franco arbitrio. Esto último estaría en consonancia con el largo pasaje anotado anteriormente, pero entonces no queda clara la continuación del texto que ahora reseñamos, que parece decir únicamente a la libertad de querer.

En fin, estas ambigüedades giran en torno a los motivos expuestos con anterioridad en relación con la forma como fueron escritos los "Nuevos Ensayos" y la dificultad real que subyace a todas las vacilaciones. Sin embargo, dejando aparte esta dificultad a la que aludimos, observamos que en el fondo Leibniz siempre estaba hablando de lo mismo, dependiendo la manera como lo hacía del ángulo desde el cual enfocaba la cuestión.

v) "Causa Dei", 1.710.

"Para la naturaleza de la voluntad se requiere la libertad, que consiste en que la acción voluntaria es espontánea y deliberada, al punto que la necesidad, que suprime la deliberación, sea excluida de ella." (1)

Notas

1.- "Causa Dei", art. 20.

De nuevo tenemos la definición de la "Confessio Philosophi", pero ahora la contingencia - ausencia de necesidad - está con la espontaneidad y la deliberación. Ésta es la verdadera noción de libertad que tiene Leibniz desde siempre. Luego veremos cómo en la "Teodicea" se expresa de forma semejante, aunque más explícita en cuanto a las tres características citadas. Después de esta selección de textos se podría concluir que, en realidad, Leibniz no tuvo un concepto definitivo de libertad hasta 1.710, puesto que antes siempre había variado u oscilado. Sin embargo no es así. Veámoslo.

vi) Correspondencia con Clarke, Agosto de 1.716.

"Se esfuerzan a menudo en imputarme la necesidad y la fatalidad, aunque es posible que nadie haya explicado mejor y más a fondo que yo lo he hecho en la Teodicea, la verdadera diferencia entre libertad, contingencia, espontaneidad por un lado; y necesidad absoluta, azar, coacción, por el otro lado." (1)

Poco antes de su muerte, el filósofo volvía a distinguir entre libertad, contingencia y espontaneidad. En el texto, las dos tríadas de conceptos no guardan una simetría real: es la contingencia la que se opone a la necesidad absoluta, la espontaneidad a la coacción y la libertad al azar. Si ello es así, como creo, aquí la libertad debe entenderse como el libre albedrío que excluye la indiferencia de elección. Y no podía ser de otra manera, teniendo presente que en ese tiempo Leibniz apelaba al principio de razón suficiente con más insistencia que nunca. La elección libre es una elección determinada, no un puro azar. Por esto mismo, la libertad está en un lado y el azar en el otro, porque ambos son incompatibles. De 1.673 hasta 1.716 Leibniz fue dando vueltas sobre lo mismo. Pasemos ya a fijar qué es ese "lo mismo".

+

+

Notas

1.- Cor. Clarke, p. 123.

"(...) será conveniente esclarecer todavía más la naturaleza de la libertad. Hemos hecho ver que la libertad, tal como se la pide en las escuelas teológicas, consiste en la inteligencia, que envuelve un conocimiento distinto del objeto de la deliberación; en la espontaneidad, con la cual nos determinamos; y en la contingencia, es decir, en la exclusión de la necesidad lógica o metafísica. La inteligencia es como el alma de la libertad, y el resto es como el cuerpo y la base. La substancia libre se determina por ella misma, y ello siguiendo el motivo del bien apercibido por el entendimiento que la inclina sin necesitar; y todas las condiciones de la libertad están comprendidas en estas pocas palabras."

Este pasaje es de la "Teodicea" (1), y como el mismo Leibniz nos dice, en él debemos ver todas las condiciones de la libertad. Su comentario nos permitirá establecer definitivamente el concepto que Leibniz tenía de la misma.

Las condiciones son tres. La primera, siguiendo el orden en que el filósofo las enumera, es la inteligencia. Por ella debemos entender el conocimiento distinto (2), esto es, el tercer y más elevado grado de la expresión en las substancias. (3) Es por ello que las bestias no son libres (4), puesto que aún estando dotadas de espontaneidad, su percepción sólo está acompañada de memoria, no de conciencia. (5) Este conocimiento es el que nos posibilita discernir entre lo bueno y lo malo, para así poder elegir lo uno y rechazar lo otro, dando lugar a que no se den sólo apetitos, sino también voliciones. (6)

Notas

- 1.- Teod. III, art. 288.
- 2.- Cfr. Teod. III, art. 289: "La connaissance distincte ou l'intelligence a lieu dans le véritable usage de la raison."
- 3.- Recordemos que para Leibniz la expresión es un género cuyas tres especies son la percepción natural, común a todas las substancias, el sentimiento animal y el conocimiento intelectual que caracteriza a los espíritus. Cfr. supra. pp. 253 y ss.
- 4.- Teod. III, art. 301.-Cfr. también "Sur Bayle", G.IV, 527 5 y 6 en página siguiente.

La segunda condición es la espontaneidad. Habida cuenta de su doctrina de la substancia individual, así como de la armonía preestablecida, Leibniz podía afirmar que todas las substancias la poseían, no sólo las inteligentes.(1) Con ello quería significar exactamente que

"en el curso de la naturaleza cada substancia es la causa única de todas sus acciones, y está exenta de toda influencia física de cualquier otra substancia, excepto el concurso ordinario de Dios." (2)

En el curso de la naturaleza. Leibniz se oponía así a aquellos que, como era el caso de los socinianos, creían que todas las substancias del universo existen por ellas mismas, y no pueden ser aniquiladas jamás, (3) puesto que el filósofo no negaba la acción divina en el acto creador, dotando de la fuerza necesaria a las criaturas para que pudieran realizar sus acciones de acuerdo con la ley que las individualizaba. Y al mismo tiempo, Leibniz entendía conciliar la providencia de Dios con la libertad basándose en que el sistema de la armonía preestablecida le permitía explicar el que no hubiera ninguna influencia real entre unas substancias y otras, o entre el cuerpo y el alma. Ésta, una vez creada, todo "nace de su propio fondo". Es en este sentido que es espontánea, es decir, que el principio de sus acciones radica en ella misma y no requiere del concurso de ninguna otra substancia aparte de Dios. Acción libre y dependencia de Dios no son pues, en los entes creados, ni incompatibles ni incomprensibles. (4) Leibniz, por tanto, adoptó al pie de la letra la definición de Aristóteles: Spontaneum est. cujus principium est in agente (5) que ya hemos visto aparecer en diferentes ocasiones.

Notas

(De página anterior) 5.- Ciertamente es que, por una parte, no todas las percepciones son distintas, y que por otra, sea por enfermedad o por cualquier razón, podemos estar sometidos a las pasiones hasta rozar la pura animalidad. Pero según Leibniz, incluso "le plus stupide des hommes (...) est incomparablement plus raisonnable et plus docile que la plus spirituelle de toutes les bêtes..." (N.E.IV,16,12) La libertad humana es, pues, irreductible a la animal.

6.- Cfr. N.E.II, 21, 5 y 39.

1 - 5 en página siguiente.

La espontaneidad y la inteligencia deben intervenir conjuntamente en la deliberación. (1) Pero, ¿basta con estas dos condiciones para que se dé la libertad? Hay que responder negativamente: además es preciso excluir la necesidad absoluta, o lo que es lo mismo, añadir la contingencia. Si el principio de acción radica en el agente, y de toda tendencia se sigue la acción si no hay nada que lo impida, si se diera el caso que no hubiera donde elegir, que no hubiera posibilidad de renunciar y ejercer de un modo pleno el acto deliberado, entonces no habría libertad. Ahora bien, esta contingencia sabemos ya que no debe confundirse con la indiferencia de equilibrio. (2) El hecho de que nuestras acciones no sean necesarias absolutamente, no significa que estén desprovistas de toda determinación: están determinadas por el entendimiento, el cual muestra las razones que inclinan sin necesitar. (3) La voluntad es siempre voluntad de algo concreto, y ese algo viene dado por el entendimiento.

"Un conocimiento bien claro de lo mejor determina la voluntad, pero no la necesita propiamente hablando." (4)

Notas

- (De página anterior)
- 1.- Cfr. Teod. III, art. 291
 - 2.- Teod. III, art. 300.
 - 3.- Cfr. Teod. III, art. 299.
 - 4.- Cfr. Teod. III, arts. 292-301.
 - 5.- Cfr. Teod. III, arts. 290 y 301. Vemos que la definición aristotélica aparece en casi todas las ocasiones en que Leibniz se refiere a la libertad.
- 1.- "Jusqu'ici nous avons expliqué les deux conditions de la liberté dont Aristote a parlé, c'est-à-dire la spontanéité et l'intelligence, qui se trouvent jointes en nous dans la délibération." Teod. III, art. 302.
 - 2.- "Mais les scolastiques en demandent encore une troisième qu'ils appellent l'indifférence. Et, en effet, il faut l'admettre, si l'indifférence signifie autant que contingence (...) Mais cette indifférence, cette contingence, cette non-nécessité (...) n'empêche pas qu'on n'ait des inclinations plus fortes pour le parti qu'on choisit, et elle ne demande nullement qu'on soit absolument et également indifférent pour les deux partis opposés." *ibid.*
 - 3.- "Libertatem non tantum a coactione, sed et a necessitate eximendam censeo, non tamen ad infallibilitatem seu determinationem: semper enim ratio esse deoet, cur unum potius quam aliud fiat, nec ulla datur indifferentia perfecti aequilibri. Interim ratio determinans inclinando determinat, non necessitando, ..." A Des Bosses, 12.9.1.708, G. II, 359.
 - 4.- Teod. III, art. 310.

Conocimiento distinto, espontaneidad y contingencia: estos son los atributos característicos de la noción de libertad en Leibniz. Concepto unívoco a pesar de las distintas definiciones. No importa que unas veces el libre arbitrio aparezca como sinónimo de la contingencia, y otras se identifique con la deliberación. En el fondo, desde la "Confessio Philosophi" hasta el final, siempre hay la misma idea de la libertad. Lo que ocurre es que la univocidad del concepto - no digo del término - no significa simplicidad. La libertad, sea cual sea el nombre que utilizemos para designarla, es una noción compleja que no se define a partir de un único carácter: de ahí la diversidad de definiciones. Y esta complejidad aumenta si tenemos presente que la Harmonía universal inscrita en cada una de las sustancias impone, por así decirlo, su orden al entendimiento, de manera que en realidad, la determinación radica en la cosa misma. (1) Pero este es un punto que, por el momento, no precisamos entrar en él. (2) Leibniz no negó en ningún momento que hubiera determinación, la cual, venga del entendimiento que capta los fines o bienes hacia los que deben tender nuestras acciones, o de la cosa singular y mejor que por el principio de los indiscernibles debe ser única, no constituía para el filósofo algo nefasto; antes al contrario, permitía alejarse de la "monstruosa" indiferencia.

Por ello, la libertad que Leibniz defendía sólo podía salvarse de no ser en realidad otra cosa que la libertad de hacer, añadiendo a la deliberación un tercer requisito: la no-necesariedad. En efecto, la espontaneidad la tenían todas las sustancias; la inteligencia, todas las criaturas inteligentes, en mayor o menor grado. Pero si los diferentes estados del alma obedecen a la ley del apetito inherente a ella del mismo modo que los estados del cuerpo responden a las leyes del movimiento, y de los pensamientos

Notas

- 1.- Cfr. supra. pp. 114-115 y cap. XIV.
- 2.- Sobre este punto concreto, así como de lo concerniente a la relación entre el entendimiento y la voluntad, nos ocuparemos en la tercera parte, con motivo de la teoría de la Creación.

presentes nacen los siguiente - "le présent est gros de l'avenir" (1) -, si además la noción de una substancia individual encierra de una vez por todas cuanto debe ocurrir a ésta - presente, pasado y futuro -, entonces no es suficiente con recurrir al amparo de la autoridad de Aristóteles, diciendo seguir sus enseñanzas, para no desembocar en un auténtico fatalismo. Y Leibniz, consciente de ello (2), creyó ver en la contingencia, tal como él la entendía, la solución que lo alejara del abismo ante el que confesaba sentíase próximo. (3)

+

Hemos llegado al final de la determinación de la noción leibniziana de la libertad. Las diversas etapas recorridas se justifican si tenemos presente, por una parte la ambigüedad del término 'libertad' en general, y por otra la complejidad que reviste dicha noción en Leibniz en particular. Por fin, la pluralidad de definiciones ha sido armonizada. Pero además, el proceso seguido nos ha servido para detectar los posibles aspectos conflictivos cuyo examen, que realizaremos en la tercera parte, nos dirá si el hilo seguido por el filósofo para salir del laberinto le permitió realmente cumplir su objetivo.

Ahora debemos retomar dicho hilo. En el capítulo siguiente asistiremos a la explicación leibniziana a las dificultades que el sistema presentaba para la preservación de la libertad. Entonces veremos que la preocupación principal de Leibniz fue salvar la contingencia. Y ésta se identifica a la no-necesidad absoluta. A continuación examinaremos el concepto de necesidad y sus clases.

+

+

+

Notas

- 1.- Esta es una de las expresiones favoritas de Leibniz. Cfr. G.IV, 563
- 2.- Cfr. "De Libertate", L. Pr. p. 379
- 3.- ibid.

El concepto de necesidad es clave para la teoría de la libertad de Leibniz. El filósofo siempre sostuvo que hablar de necesidad sin más, es incorrecto. Decir que su definición de substancia individual o su sistema de la armonía preestablecida introducen una necesidad en los actos humanos, y que con ello se destruye la libertad individual, es concluir precipitadamente: se requiere una especificación de la noción de necesidad antes de poder afirmar semejante cosa; pues si bien es posible que en algún sentido nuestras acciones sean necesarias, es preciso saber a qué tipo de necesidad nos estamos refiriendo.

"La idea mal entendida de la necesidad, siendo empleada en la práctica, ha hecho nacer lo que yo llamo *fatum mahumetanum*." (1)

La idea mal entendida. Aclarémosla.

Leibniz efectúa dos distinciones de la necesidad: por una parte, tenemos la necesidad absoluta y la hipotética - ex hypothesi - (2). La necesidad absoluta tiene lugar cuando lo opuesto implica contradicción, y es la que se da, por ejemplo, en las verdades matemáticas: se funda en el principio de contradicción. La necesidad hipotética - o de consecuencia - requiere, para que se dé, una hipótesis previa; lo contrario no implica contradicción: se funda en el principio de razón suficiente. Veamos un texto en donde aparecen ambas clases de necesidad:

"(...) la verdad necesaria es la que el contrario es imposible o implica contradicción. Ahora bien, esta verdad, que dice que escribiré mañana, no es de esta naturaleza, no es pues necesaria. Pero supuesto que Dios la prevea, es necesario que llegue; es decir, la consecuencia es necesaria, a saber, existe, puesto que ha sido prevista, puesto que Dios es infalible; es lo que se llama necesidad hipotética. Pero no es de esta

Notas

- 1.- Teod. Prefacio, G.VI, 30.
- 2.- Esta distinción no fue verdaderamente fundada hasta 1.686, con la distinción entre los conmensurables y los inconmensurables.

necesidad de la que se trata; es de una necesidad absoluta que se pide, para poder decir que una acción es necesaria, que no es contingente, que no es el efecto de una acción libre." (1)

Por otra parte, también podemos distinguir entre necesidad lógica, física y moral. La necesidad lógica (o metafísica, o geométrica, o absoluta, o ciega) (2) es aquella cuyo opuesto implica una contradicción (3) y coincide con la necesidad absoluta anterior. La necesidad física (o hipotética) es aquella que determina los estados posteriores del mundo a partir de los estados anteriores (4), y está fundada sobre las leyes prescritas en la Naturaleza. (5) La necesidad moral es aquella que determina nuestras acciones en vistas a lo mejor, y está fundada sobre el principio de perfección que Dios ha prescrito al Reino de la Gracia. Estos dos últimos tipos de necesidad son ambos hipotéticos. La necesidad lógica depende del principio de contradicción, (6) mientras que la necesidad física y la moral dependen del principio de la razón suficiente, (7) que como sabemos comprende también el principio de lo mejor. (8) El siguiente cuadro permite esquematizar la relación entre los distintos tipos de necesidad con los principios:

Necesidad	{ absoluta, lógica, metafísica... - Pº. Contradic.	
	{ hipotética	{ física..... - Pº. r.s. (sentido estricto. Causas eficientes) moral - Pº. de lo mejor (causas finales)

Notas

- 1.- Teod. I, 37. (El subrayado es mío)
- 2.- Se puede añadir la necesidad bruta. Todos estos nombres los utiliza Leibniz en distintos lugares para referirse a lo mismo.
- 3.- Véase por ejemplo "A Clarke, quinto escrito, art. 1".
- 4.- Véase por ejemplo. "De Rerum", G.VII, 303.
- 5.- Véase por ejemplo. "Teod." D. art. 20.
- 7.- La necesidad física está asociada al principio de razón suficiente en sentido estricto, o ley de causalidad eficiente. La necesidad moral se corresponde con el principio de lo mejor o ley de causalidad final
- 6.- Véase por ejemplo, A Clarke, quinto escrito, art. 10
- 8.- Cfr. el cuadro de la página 135.

De los tipos de necesidad que acabamos de reseñar, únicamente es contrario a la contingencia la necesidad absoluta. Es contingente aquello que no es necesario, en el sentido de que su opuesto no implica contradicción. (1) Así, los actos o acontecimientos futuros, aunque necesarios hipotéticamente, no dejan de ser por ello contingentes. Y es aquí donde aparece la diferencia entre los conceptos de necesidad y determinación. Para Leibniz, la determinación no implica la necesidad absoluta. Estamos determinados, según el filósofo, en la medida que nos determinamos de acuerdo con determinantes que inclinan sin necesitar. Cuando Leibniz afirmaba categóricamente

"Todo el porvenir está determinado, sin duda" (2)

no por ello quiere significar que el futuro no sea contingente, puesto que determinación y contingencia no son términos o nociones contradictorias.

"Así, si por necesidad se entendiese la determinación cierta del hombre, que un perfecto conocimiento de todo lo que pasa dentro y fuera de éste podría hacer prever a un espíritu perfecto, es seguro que estando los pensamientos tan determinados como los movimientos que ellos representan, todo acto libre sería necesario. Pero es preciso distinguir lo necesario de lo contingente, aunque sea determinado..." (3)

+

+

+

Notas

- 1.- Precisemos que cuando nos referimos a la contradicción, lo hacemos a la contradicción lógica, puesto que también vimos podíamos hablar de contradicción física y moral. (Cfr. supra. p. 120)
- 2.- Teod. I, 58.
- 3.- N.E. II, 21, 13. Véase también Teod. III, 367, donde se relacionan y se diferencian los conceptos de necesidad, contingencia, posibilidad, imposibilidad, determinación. (El subrayado del texto es mío).

Una vez definidos los conceptos de necesidad y contingencia, podemos ya abordar el examen de los diferentes tipos de proposiciones o verdades.(1)

i) Verdades categóricas y verdades hipotéticas.

Las verdades categóricas son aquellas de la forma 'A es B' o bien 'A no es B', esto es 'Es falso que A es B', junto con la variación de cantidad, ya sea universal o particular (2) - el sujeto puede ser "todo" o "algo"-. En las proposiciones categóricas siempre hay dos ideas, el sujeto y el predicado: éste es afirmado o negado de aquél.

"Pero también hay un conocimiento de verdades hipotéticas o que se pueden reducir a éstas (como las disyuntivas y otras), en las cuales hay relación entre la proposición antecedente y la proposición consecuente; así pueden entrar más de dos ideas." (3)

Una verdad hipotética sería, por ejemplo, 'Si una figura tiene tres lados, sus ángulos serán iguales a dos rectos', y una categórica, 'toda figura con tres lados, tiene tres ángulos'; aquí podemos apreciar la diferencia que existe entre ambos tipos de proposiciones: en las hipotéticas, el sujeto de la proposición antecedente y el de la consecuente son distintos, mientras que en las categóricas son el mismo. (4)

"Aunque a menudo la hipotética pueda ser transformada en categórica, pero cambiando un poco los términos, como si en lugar de la hipotética precedente, yo dijera: 'Los ángulos de toda figura con tres lados son iguales a dos rectos.'" (5)

Notas

- 1.- Leibniz utiliza indistintamente los términos 'verdad' y 'proposición verdadera'.
- 2.- Véase, por ejemplo, Cout. Op. 49.
- 3.- N.E. IV, 1, 1.
- 4.- N.E. IV, 11, 13.
- 5.- ibid.

Sin embargo, en el fondo hay que observar que la proposición 'toda figura con tres lados tiene tres ángulos' es también condicional (1), puesto que en ella se dice que, supuesto que existe tal figura de tres lados, esta misma figura tendrá tres ángulos. Esto es debido a que todas las proposiciones del tipo "Para todo..." presuponen la existencia de la cosa de la cual se predica algo. "Las verdades hipotéticas aseguran, no que hay algo fuera de nosotros, sino sólo lo que sucedería si lo hubiese" escribía Leibniz a Foucher en 1.679, lo cual parece corroborar que, en realidad, todas las verdades eternas son hipotéticas.

ii) Verdades de razón y verdades de hecho.

"Hay dos clases de verdades, las de Razón y las de Hecho. Las verdades de razonamiento son necesarias y su opuesto es imposible, y las de hecho son contingentes y su opuesto es posible." (2)

En virtud de la definición de lo posible y lo imposible

"Todo lo que implica contradicción es imposible (...) todo lo que no implica contradicción es posible." (3)

y de la relación entre lo posible y lo contingente por una parte, y de lo imposible y lo necesario por otra:

"El suceso cuyo opuesto es posible es contingente, (...) el suceso cuyo opuesto es imposible es necesario." (4)

se pueden dar también las siguientes definiciones: la verdad de razón es aquella cuyo opuesto implica contradicción, y la verdad de hecho es aquella cuyo opuesto no implica contradicción. Contradicción lógica en ambos casos.

Leibniz utilizó distintos términos para designar ambos tipos de verdades o proposiciones; con objeto de prevenir ulteriores confusiones, conviene efectuar unas breves precisiones terminológicas.

Notas

- 1.- ibid.
- 2.- MO, art. 33.
- 3.- Teod. II, 173.
- 4.- Teod. III, 282.

Si aplicamos la transitividad a la sinonimia de conceptos, es decir, si suponemos que si 'a' significa lo mismo que 'b', y 'b' significa lo mismo que 'c', entonces 'a' significa lo mismo que 'c', en ese caso es posible dar la siguiente cadena de equivalencias: (i)

verdades o proposiciones

de razón==necesarias==a priori==eternas==esenciales==metafis.

(a) (b) (c) (d) (e) (f)

de hecho==conting.==a poster.==temporals.==accdtls.==físicas

(u) (v) (w) (x) (y) (z)

La diferencia entre ambos tipos de verdades es de fundamental importancia para Leibniz. Antes de pasar a un comentario más amplio, anotemos otra distinción que debe ser tomada en cuenta

iii) Verdades primitivas y verdades derivadas.

"Las verdades primitivas que uno sabe por intuición son de dos clases, como las derivadas. Forman parte del número de las verdades de razón o de las verdades de hecho." (2)

¿Cómo probar la verdad o falsedad de una proposición? Por medio de un análisis: hay que comprobar si el predicado está o no incluido en el sujeto. Ahora bien, hay dos clases de análisis: el que se lleva a cabo con las verdades necesarias y el que se efectúa sobre las verdades contingentes. En cuanto a las primeras,

"Cuando una verdad es necesaria, puede encontrarse su razón por el análisis, resolviéndola en ideas y en verdades más simples hasta que se llega a las primitivas." (3)

En este caso, las verdades primitivas son las idénticas, de la forma 'A=A'. Todas las verdades de razón son reducibles a ellas; el análisis es finito y puede ser realizado por un espíritu finito. Y en relación con las segundas, el análisis es infinito y sólo puede ser realizado por una mente infinita.

Notas

1.- La justificación de estas equivalencias figura en la pág. 103 de la tesis de licenciatura.

2.- N.E. IV, 2, 1.

3.- MO, art. 33.

Toda proposición verdadera puede ser probada, sin embargo no debe pensarse que en las verdades de hecho el análisis nos conduce a las proposiciones idénticas. Las verdades primitivas de hecho son

"las experiencias inmediatas internas de una inmediación de sentimiento." (1)

Estas verdades son, por ejemplo, la primera verdad de los cartesianos: "Je pense, donc je suis". Ambos tipos de verdades primitivas, las de razón y las de hecho, tienen algo en común aún siendo distintas, y es que "no se las puede probar por algo más cierto." (2) La siguiente tabla de doble entrada permite esquematizar lo expuesto. (3)

	Verdades de hecho	Verdades de razón
Verdades primitivas	Inmediatas (Inmediación del sentimiento) El "Cogito"	Idénticas (Inmediación de las ideas) 'A = A'
Verdades derivadas	La resolución va al infinito.	Son reducibles a las idénticas.

+

+

Volvamos a la distinción entre las verdades necesarias y las contingentes. En 1.686, Leibniz descubrió que podía explicar la contingencia mediante el análisis infinito (4). Anteriormente, las verdades necesarias eran definidas como aquellas cuyo opuesto implicaba contradicción, mientras las contingentes eran aquellas en que esto no ocurría. Pero en relación con la reducibilidad a las idénticas ya vimos con ocasión del examen del "Praedicatum inest subiecto" que el filósofo consideraba en las "Primae veritates" que toda proposición es reducible a las idénticas por medio del análisis de sus términos. (5) Sin embargo en las Notas

1.- N.E. IV, 2, 1.

2.- ibid.

3.- Esta tabla está sacada de la obra de M. SERRES, "Le système..." p. 139.

4.- Cfr. "Generales Inquisitiones", Cout.Op. p. 356, 371-377, 387-389.

5.- Cfr. supra. p. 158.

"Generales Inquisitiones" Leibniz escribía:

"Hemos descubierto muchos secretos de gran importancia para el análisis de todos nuestros pensamientos y para el descubrimiento y prueba de las verdades." (1)

Secretos que le permitían sostener que una proposición verdadera contingente no puede ser reducida a las idénticas, (2) haciendo así insalvable la fosa que separa lo necesario de lo contingente.

Los descubrimientos a los que Leibniz aludía no son otros que la comparación entre la distinción de las verdades de razón y de hecho con la que existe entre los números conmensurables y los inconmensurables, o entre las líneas que se encuentran y las asintóticas. Fueron sus reflexiones sobre el cálculo infinitesimal las que posibilitaron al filósofo aplicar estos modelos. Vamos a continuación a ocuparnos de ellos. Para hacer estricta justicia a Leibniz y no criticarlo en base a lo que realmente no dijo, o finalmente no quiso decir, debemos comprender perfectamente el significado de esta comparación. Con tal fin reseñaré dos textos de 1.686, haciendo las anotaciones precisas para su adecuado entendimiento. Luego efectuaré algunos comentarios que aclararán algunos problemas de interpretación en el pensamiento leibniciano y así podremos delimitar donde se halla el verdadero problema del mismo.

+

Examinaremos en primer lugar la analogía entre las verdades y los números. El texto que voy a transcribir presenta algunos apartados que ya han sido abordados en anteriores ocasiones, por lo que no será preciso detenerse nuevamente en ellos. Sin embargo, creo oportuno citar el pasaje en toda su extensión con objeto de tener el razonamiento leibniciano completo y de esta manera aproximar hasta aquí lo dicho otras veces.

Notas

1.- Cout. Op. p. 389.

2.- ibid. p. 388.

"Toda proposición verdadera universal afirmativa necesaria o contingente tiene por característica ser una conexión entre un predicado y un sujeto; y aquellas que son idénticas su conexión es evidente por ella misma, y en las otras debe aparecer por el análisis de los términos. Y este secreto desvela la distinción de las verdades necesarias y contingentes, que no comprenderá fácilmente quien no esté algo versado en las Matemáticas; en realidad en las proposiciones necesarias se llega por un análisis continuado hasta el final a una ecuación idéntica; y es esto mismo demostrar una verdad en el rigor geométrico; en las contingentes, los análisis progresan al infinito por razones de razones, de tal forma que no se tiene jamás una demostración completa, que sin embargo, la razón de la verdad se encuentra en ellas siempre y que sólo Dios la comprende perfectamente; él es el único que penetra la serie infinita de un solo trazo de su espíritu (qui unus seriem infinitam uno mentis ictu pervadit). Se puede ilustrar la cosa aportando un ejemplo sacado de la Geometría y de los números. Del mismo modo que en las proposiciones necesarias, por un análisis continuado del predicado y del sujeto, pueden ser reducidos hasta que finalmente aparece que la noción del predicado está incluida en el sujeto, de la misma manera en los números, por un análisis continuado (de divisiones repetidas) se puede llegar al fin a una medida común, pero en los inconmensurables hay también una proporción o comparación; y sin embargo la resolución procede al infinito y no se termina nunca, como Euclides lo ha demostrado, y de la misma manera en las contingentes hay una conexión entre los términos, es decir una verdad, aunque ésta no pueda ser reducida al principio de contradicción o de necesidad por un análisis en idénticas." (1)

Notas

- 1.- "De Contingentia", Grua, I, 303-304. Traducción cotejada con la francesa de "Leioniz. Deux Labyrinthes" pp. 29-30.

Una observación previa hay que hacer al texto, en el que por cierto Leibniz destacaba explícitamente el papel jugado por las matemáticas para la comprensión de su pensamiento (1): el filósofo nos anuncia un ejemplo sacado de la Geometría y los números; sin embargo, en la continuación parece que únicamente se hace alusión a estos últimos, excepción hecha de una referencia a Euclides que nos hace pensar en el modelo geométrico. Al respecto hay que decir que la relación entre la Aritmética y la Geometría es profunda. Su influencia mutua se hizo sentir desde el mismo momento de su nacimiento. (2) Incluso la simple medición de una línea representa la fusión de ambas ramas de la Matemática: para medir la longitud de un objeto se le aplica a éste una cierta unidad de longitud y se calcula cuántas veces es posible repetir esta operación; el primer paso - el de la aplicación - es de carácter geométrico, mientras que el segundo - el del cálculo - es de carácter aritmético. En general, cuando se habla de los números inconmensurables siempre se hace referencia a intervalos o magnitudes inconmensurables. No hay más que coger cualquier texto en que se introduzca el número irracional para darse cuenta de ello. De esta forma no se hace otra cosa que recoger el carácter esencial del número cual es el de ser una relación, siendo ésta la manera como lo entendía Leibniz. (3) Por consiguiente no debe extrañarnos que, aparentemente, no aparezca en el texto ningún ejemplo de tipo geométrico: el número como relación, si bien esencialmente distinto de la magnitud, nos lleva a ella de una manera natural. Por ello, es completamente justificado que, para el comentario del pasaje citado, nosotros sí empleemos el modelo geométrico.

Notas

- 1.- El papel jugado por la Matemática en el pensamiento leibniziano no vamos a descubrirlo aquí. (Es obligado referirse al respecto a la obra de M. SERRES, "Le système...") Sin embargo advertimos que estamos ante un modelo elemental. ¿Qué diría el filósofo ante otras partes de su obra, cuya comprensión requiere el conocimiento de modelos mucho más complejos?
- 2.- Cfr. ALEKSANDROV y otros, "La Matemática..." t. I, p. 45 y ss.
3. Cfr. *supra*, p. 81.

Hecha esta observación, comprobemos cómo el ejemplo de la distinción entre los números conmensurables y los inconmensurables ilustra la de las proposiciones necesarias y las contingentes.

Sabiendo es que dos intervalos se llaman inconmensurables si no existe ningún intervalo que pueda aplicarse a cada uno de ellos un número entero de veces, o dicho con otras palabras, si su cociente - quotiens - no puede expresarse por una fracción ordinaria, esto es, un cociente de números enteros. Sean por ejemplo los intervalos

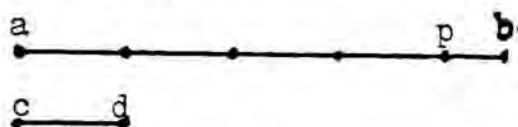


Figura 1

Para ver la razón que existe entre ambos aplicamos el intervalo (c, d) al (a, b) , empezando por el origen 'a', tantas veces como (c, d) esté incluido en (a, b) . Si todavía queda un resto (p, b) del intervalo (a, b) , entonces dividimos el (c, d) en diez partes iguales y medimos el resto anterior con estas décimas. Si después de ello queda todavía un resto, dividimos de nuevo la medida en diez partes, esto es, dividimos (c, d) en cien partes, y repetimos la misma operación; y así sucesivamente. Una de dos: o el proceso de medida termina, o continúa; pero en cualquiera de los dos casos llegamos al resultado de que en el intervalo (a, b) está contenido el intervalo (c, d) n_0 veces, las décimas n_1 veces, las centésimas n_2 veces, etc. En una palabra, obtenemos el cociente de (a, b) a (c, d) con una aproximación creciente. Así, el cociente podrá representarse por una fracción decimal

$$\frac{(a, b)}{(c, d)} = n_0' n_1 n_2 n_3 \dots$$

Esta fracción decimal puede ser, o bien finita, o bien infinita, y en este último caso puede ser a su vez periódica o no periódica. (1) En los dos primeros casos, es decir, si la

Notas

- 1.- Es fracción decimal infinita periódica aquella que a partir de un lugar dado, los decimales se van repitiendo al efectuar la división, por ejemplo, $0'3333\dots$ y $1'212121\dots$

fracción es finita o es infinita periódica, podemos expresar el número decimal por medio de una fracción de números enteros; en la infinita no periódica ello no es posible; no obstante, la razón existe: viene siempre dada por un número real, ya sea racional o irracional. Sean por ejemplo

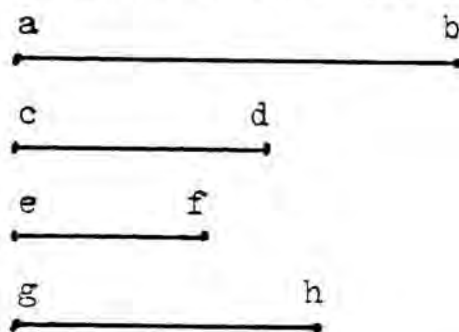


Figura 2 (1)

Efectuando el proceso indicado anteriormente, llegaríamos a las siguientes razones

$$\frac{(a,b)}{(c,d)} = 1'75 = \frac{7}{4} ; \quad \frac{(a,b)}{(e,f)} = 2'333... = \frac{7}{3} ; \quad \frac{(a,b)}{(g,h)} = 1'4142..$$

lo cual nos indica que los intervalos (a,b) y (c,d) son conmensurables, lo mismo que el (a,b) y el (e,f) , mientras que son inconmensurables los intervalos (a,b) y (g,h) . (2)

Relacionemos lo dicho sobre los números e intervalos con las proposiciones. Dada una proposición verdadera universal afirmativa, sabemos que el predicado está incluido en el sujeto siempre: existe una conexión entre ambos que viene dada por la verdad que enuncia la proposición. Del mismo modo, dadas dos magnitudes, por ejemplo las longitudes de los intervalos (a,b) y (c,d) de la figura 1, sabemos que el intervalo (c,d) está incluido en el (a,b) ; existe una conexión entre sus longitudes respectivas que viene expresada por una razón o proporción. Las proposiciones pueden ser necesarias o contingentes. En las necesarias podemos llegar mediante un análisis finito a las proposiciones idénticas. Por

Notas

- 1.- El intervalo (g,h) representa la longitud del lado de un cuadrado cuya diagonal es (a,b) .
- 2.- Aunque en (a,b) y (e,f) la división vaya al infinito, no dejan de ser intervalos conmensurables, esto es, hay una medida común para ambos, la cual, en este caso, está contenida tres veces en (e,f) y siete en (a,b) . Ello es lo que no ocurre con (a,b) y (g,h) .

ejemplo, la proposición 'todo hombre es un animal', la conexión del predicado 'animal' con el sujeto 'hombre' la deducimos analizando este último. (1) Ahora bien, la proposición 'Pedro negó a Jesucristo', aún siendo verdadera y estableciendo por tanto una conexión entre el predicado y el sujeto, ningún análisis finito del sujeto 'Pedro' llegaría a descubrir en él la inclusión del predicado 'negó a Jesucristo', si bien es verdad que podríamos ir acercándonos más y más a la razón que buscamos. "Sólo Dios la comprende perfectamente". Análogamente, dados los intervalos de la figura 2, (c,d), (e,f) y (g,h) están incluidos en (a,b), debe haber una razón entre éste y los restantes. (2) Por divisiones finitas iteradas logramos ver la razón entre (a,b) y (c,d) es de $7/4$ y que la del (a,b) y (e,f) es de $7/3$ (3), mientras que, por más que prolonguemos el análisis - la división - entre los intervalos (a,b) y (g,h) nunca llegaremos a saber la razón que se da entre los mismos y que sabemos existe, aunque cada vez nos aproximemos más a ella.

Y Dios, ¿acaba dicho análisis? Este punto lo comentaremos una vez hayamos examinado el siguiente modelo ilustrativo de la diferencia entre las proposiciones necesarias y las contingentes: el de las asíntotas.

+

En el artículo 135 de las "Generales Inquisitiones" Leibniz escribía:

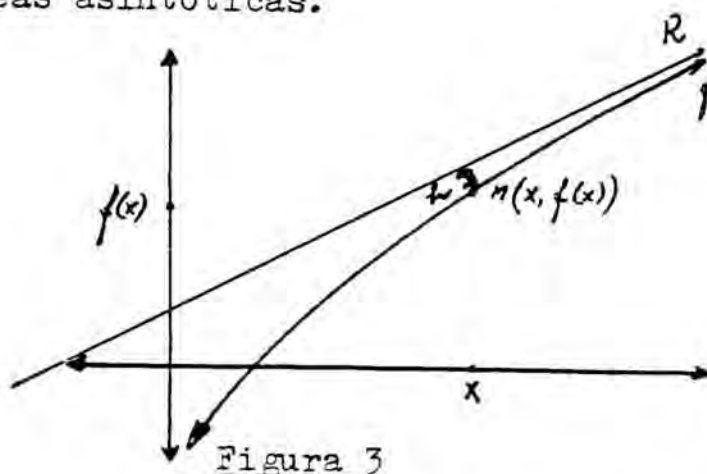
"De aquí, la distinción entre las verdades necesarias y las contingentes es la misma que entre las líneas que se encuentran y las asíntotas, o entre los números conmensurables y los inconmensurables." (4)

Notas

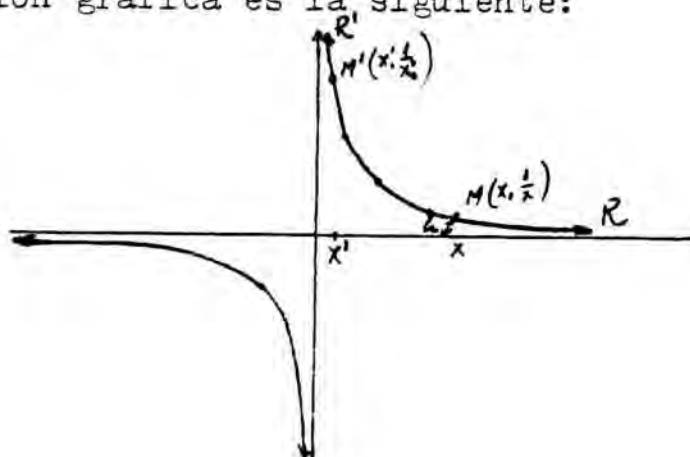
- 1.- Cfr. supra. pp. 232-235, infra. p. 405 ss. y "De Libertate", L. Pr. pp. 381 y 382.
 - 2.- L. COUTÜRAT, ("L'infini mathématique" p. 428) dice al respecto: "Dire-t-on que deux grandeurs n'ont entre elles un rapport que si elles sont commensurables, et si ce rapport peut se définir par deux nombres entiers? Mais il serait absurde de soutenir que, de deux grandeurs infiniment peu différentes dont l'une serait commensurable et l'autre incommensurable, la première seule ait un rapport avec la grandeur prise pour unité."
- 3 y 4 en página siguiente.

¿De qué modo el paradigma de las líneas que se encuentran y las asíntotas puede ilustrar la diferencia en cuestión?

Es sabido que la recta $R: y = mx + n$ - en el supuesto de que una de las dos líneas sea una recta - se llama asíntota a una rama infinita de una función 'f', si la distancia 'h' de un punto variable $M(x, f(x))$ de dicha rama a la recta tiende a cero cuando el punto M tiende hacia infinito. En ese caso se dice que la rama infinita y la recta son líneas asíntotas.



Consideremos, por ejemplo, la función elemental $f(x) = \frac{1}{x}$, esto es, la hipérbola equilátera, cuya representación gráfica es la siguiente:

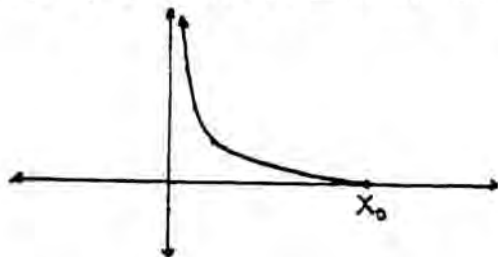


Notas

(De página anterior) 3.- Cuando la división es infinita - o indefinida - periódica, una vez sabido el período podemos calcular mediante una sencilla regla de cálculo cuál es la razón, -lo que no ocurre en el caso de las magnitudes inconmensurables - y dar por terminada así la división.

4.- "Hinc veritatum necessariarum a contingentibus idem discrimen est, quod Linearum occurrentium et Asymptotarum, vel Numerorum commensurabilium et incommensurabilium." Cout. Cp. p. 388.

Tanto la recta $R: y = 0$ - eje de abscisas - como la $R': x = 0$ - eje de ordenadas - son asíntotas de las cuatro ramas infinitas que presenta la función. Consideremos la rama que se origina cuando ' x ' tiende a infinito. Aunque sepamos que la distancia entre ella y la recta R puede hacerse tan pequeña como se quiera y podamos hacer hipótesis acerca del comportamiento de la misma como si en realidad fuera una recta cuando está infinitamente alejada del origen, nunca podremos tener la completa certeza de que así es, como sería el caso de dos líneas que efectivamente se encontraran, por ejemplo,



en que vemos que a partir de x_0 , el análisis nos hubiera conducido a la identidad.

Igualmente, aunque un análisis continuado del sujeto de una proposición verdadera nos permita efectuar hipótesis acerca de la inclusión de uno de sus predicados, nunca podremos establecer la inclusión completa en el caso de una proposición contingente, a menos que lo hagamos a posteriori. En las proposiciones que dicen sobre la existencia, a la prueba a priori de su verdad no es posible llegar de un modo definitivo: la certeza no será nunca absoluta, puesto que no hay identidad, sino semejanza. Ésta será tanto mayor cuanto más lejos llevemos el análisis, pero nunca podrá darnos la razón completa.

+

+

Acabamos de ver cómo la diferencia entre los números racionales y los irracionales, entre las magnitudes conmensurables y las inconmensurables, entre las líneas que se encuentran y las asíntóticas, permite comprender la que existe entre las proposiciones necesarias y las contingentes. En las primeras, el análisis hasta llegar a las primitivas - idénticas - es finito; en las segundas, la resolución va al infinito.

Sin embargo, la cuestión no es tan clara como parece si tenemos en cuenta lo expuesto cuando examinábamos el principio de continuidad acerca del dinamismo intelectual leibniciano. (1) En efecto, entonces vimos como dicho dinamismo permitía a Leibniz pasar de una velocidad infinitamente pequeña al reposo, identificar una desigualdad infinitamente pequeña a una igualdad. ¿No se debería decir también que la rama infinita y su asíntota coinciden "en el infinito", puesto que la diferencia entre ellas se hace más pequeña que cualquier cantidad dada? ¿O que, si lo hay, el desarrollo en serie de un número irracional coincide con éste cuando el término complementario tiende a cero? (2) El mismo Leibniz se dió cuenta de la dificultad cuando, inmediatamente después del último de los textos citados escribía:

"Pero tenemos una dificultad ante nosotros. Podemos probar que alguna línea - a saber, una asíntota - se aproxima constantemente a otra y (también en el caso de las asíntotas) podemos probar que dos cantidades son iguales, mostrando qué pasará si la progresión se continúa tan lejos como uno quiera; y así los hombres podrán también ser capaces de comprender las verdades contingentes con certeza. Pero debe responderse que en realidad aquí existe una semejanza, pero no existe un completo acuerdo. Además, puede haber relaciones las cuales, por muy lejos que el análisis sea continuado, nunca revelarán ellas mismas lo que es suficiente para la certeza, y son vistas perfectamente solamente por aquél cuyo entendimiento es infinito. Es verdad que, como con las asíntotas y los inconmensurables, lo mismo con las cosas contingentes nosotros podemos ver muchas cosas con certeza, a partir del principio que toda verdad debe ser capaz de ser probada. (...) Pero nosotros no podemos dar la completa razón para las cosas contingentes más que podemos perseguir perpetuamente

Notas

1.- Cfr. supra. pp. 150 y ss.

2.- Por ejemplo, el número $e = 1 + 1 + \frac{1}{2!} + \frac{1}{3!} + \dots$

Cfr. A. RODRIGUEZ, op. cit. vol. II, c. 10,6.

las asíntotas y correr por las progresiones infinitas de los números." (1)

Este es uno de los puntos más conflictivos del leibnicianismo. Porque si nosotros no podemos completar a priori el análisis debido a nuestra finitud y que, por así decirlo, no tendríamos tiempo para llevarlo a cabo, pero una mente infinita como la de Dios sí podría hacerlo, y si, por otra parte, nosotros participamos de la divinidad en el conocimiento de las verdades eternas y las de la matemática, que son de esta naturaleza, nos permiten razonar estrictamente acerca de desigualdades como si fueran igualdades gracias a la consideración del infinito, en ese caso, del mismo modo que se podrá afirmar que Dios puede llegar hasta donde se tocan o encuentran la rama infinita con su asíntota, o bien hasta donde la progresión infinita de números racionales da cuenta de la razón - que sabemos debe existir - de dos magnitudes inconmensurables, asimismo habrá que convenir con L. COUTURAT (2) y B. RUSSELL (3) en que para Leibniz todas las proposiciones son formal o virtualmente idénticas, o lo que es lo mismo, en el fondo todas son analíticas en el sentido kantiano de la expresión. Entonces, la diferencia entre las proposiciones necesarias y las contingentes sólo lo sería para nosotros, pero en cuanto a su resolubilidad o no a las idénticas, no habría ninguna distinción intrínseca entre ellas. Todos los textos de Leibniz que van en esa dirección quedarían así explicados. (4)

Pero no los que categóricamente sostienen lo contrario. (5) Y lo que es más importante, semejante

Notas

- 1.- "Generales Inquisitiones", Cout. Op. pp. 388 y 389. Traducción cotejada con la de "Leibniz. Logical Papers" (L.P. pp. 77-78)
- 2.- L. COUTURAT, "La Logique de Leibniz d'après des documents inédits". p. 210: "...toute vérité est formellement ou virtuellement identique, ou comme dira Kant, analytique, et par conséquent, doit pouvoir se démontrer a priori au moyen des définitions et du principe d'identité." (Citado por L. BRUNSCHWIG, "Les étapes..." p. 201)
- 3.- B. RUSSELL, "Exposición crítica de la Filosofía de Leibniz" Prólogo a la segunda edición (Aguilar, II, 161-162)
- 4 y 5 en página siguiente.

interpretación llevaría consigo que Leibniz hubiera tenido que admitir el infinito categoremático, lo cual nunca hizo. En efecto, decir que una curva y su asíntota se encuentran equivale a admitir ese infinito. Por ejemplo, en el caso de la hipérbola, la recta $R': x = 0$ vimos que era una asíntota vertical; para que dicha recta y la rama infinita se encontraran debería existir un punto ' y_0 ' tal que $\frac{1}{0} = y_0$; pero este punto no existe a menos que se admita el número infinito, que Leibniz siempre rechazó.

Sin embargo, el que esto sea así parece chocar frontalmente con el principio de continuidad. Vimos como el mismo permitía a Leibniz afirmar que en Geometría, todos los teoremas de la elipse pueden ser aplicados a la parábola. (1) Y de la elipse no se puede pasar a la parábola sin vulnerar dicho principio a menos que se introduzca el punto en el infinito. (2) Lo mismo ocurre con la hipérbola. Leibniz mismo nos informa de la relación entre las distintas figuras, y no precisamente en un escrito matemático:

"Es así, por ejemplo, que el círculo visto de lado se transforma en esta especie de óvalo que los geómetras llaman elipse y algunas veces incluso en parábola, o en hipérbola, y hasta en línea recta, prueba de ello el anillo de Saturno." (3)

La conexión entre el principio de continuidad y el infinito exigida para esa transformación es la que el filósofo nos admitía explícitamente cuando, al referirse al "Principio del orden general", afirmaba: "tiene su origen del infinito, es absolutamente necesario en la Geometría." (4) ¿Cómo salir de Notas (De página anterior)

4.- Cfr. Cout. Op. 518-519. Además, G.VII, 300: "Manifestum-que est omnes propositiones necessarias sive aeternae veritatis esse virtualiter identicas."

5.- Cfr. Cout. Op. p. 18; "De Libertate", L. Pr. p. 381, además de los ya citados en otras ocasiones.

De esta página.

1.- G.III, 52; cfr. supra. p.151

2.- Cfr. al respecto L. COUTURAT, "L'Infini mathématique" libro IV, c. 3.

3.- Teod. D. 64.

4.- G.III, 52; cfr. supra. p. 150.

este auténtico emorollo?

Debo advertir que estamos rozando la problemática nuclear de la tesis en lo que concierne al sistema de Leibniz en sí mismo considerado. El dilema planteado tiene, a mi juicio, una respuesta que varía en función de los subsistemas que hemos distinguido en el pensamiento leibniciano. Voy ahora a exponer la que corresponde al primero de ellos, es decir, aquel en el cual los únicos existentes actuales con una verdadera unidad son las mónadas o sustancias individuales. Luego dejaré anunciado el problema que subyace tras las otras posibles respuestas, para abordarlo en la tercera parte.

En el subsistema que ahora consideramos la continuidad es algo ideal. (1) Ello nos permite contestar a la objeción anterior y salvar la diferencia intrínseca entre las proposiciones necesarias y las contingentes. Veámoslo. La dificultad que puede acarrear simultaneizar la infinitud con la continuidad, funcional o estática, tiene tres vertientes: a) que haya discontinuidad entre los estados o predicados de la sustancia; b) que haya discontinuidad entre la noción completa - la razón de la serie, la ley de la curva - y los predicados - términos, puntos -; c) la discontinuidad o diferencia que puede haber entre el todo y la suma de las partes. Volvamos al ejemplo de la hipérbola. La ley de la curva es $f(x) = \frac{1}{x}$, y puede representar la noción completa. Ésta presentaría un punto de discontinuidad de comenzar a la izquierda del origen de abscisas, en cuyo caso, ciertamente no podría expresar una ley de los predicados de una sustancia individual; pero ello no constituye ninguna objeción, puesto que no todas las funciones deben representar potencialmente nociones completas. Sí viceversa, (2) mas el que así sea es totalmente ajeno a la cuestión que estamos debatiendo. Y por otra parte, si partimos de $x = 1$, por ejemplo, la función ya es continua

Notas

1.- Cfr. supra. pp. 286-287.

2.- "Si quelqu'un traçait tout d'une suite une ligne qui se-rait tantôt droite, tantôt cercle, tantôt d'une autre nature, il est possible de trouver une notion, ou règle, ou équation commune à tous les points de cette ligne, en vertu de laquelle ces mêmes changements doivent arriver. Et il n'y a, p. ex., point de visage dont le contour ne fasse partie d'une ligne géométrique et ne puisse être tracé tout d'un trait par un certain mouvement réglé." D.M. art. 6.

en todo su dominio, por lo que, análogamente, cada predicado se sigue sin ningún hiato del anterior. Queda así salvada la primera vertiente de la dificultad. O mejor dicho, no hay tal. En cuanto a la segunda, el que haya una diferencia insalvable entre la curva y la asíntota, entre la progresión de los números racionales y el irracional, es precisamente lo que constituye, para Leibniz, su descubrimiento fundamental: en virtud de esta separación insensible que el cálculo matemático permite reducir a la nada es por lo que las proposiciones contingentes son irreducibles a las idénticas. El dinamismo intelectual, aplicado a las matemáticas, permite decir que $a = a + h$, cuando h tiende a cero. Pero ello requiere un paso al límite, y este paso no significa en Leibniz el situarse en ningún punto fijo y concreto. Aquella igualdad no deja de ser ideal. El reposo puede considerarse como una velocidad infinitamente pequeña, la igualdad como una desigualdad de la misma cualidad. Sin embargo, el reposo absoluto no es real, pues todo está en movimiento; y la Aritmética y la Geometría enseñan que se puede tratar con las igualdades dinámicas como si fueran verdaderas igualdades, no obstante, ni la línea está compuesta de puntos - ni de partes - ni los cuerpos, que no son verdaderos todos, están compuestos de mónadas - resultan de ellas -. La igualdad $1/2 + 1/4 + 1/8 + \dots = 1$ es cierta en matemáticas porque el error entre uno y otro de sus miembros es menor que cualquier cantidad dada. Pero eso no significa podamos obtener la unidad sumando las infinitas fracciones en que se la puede descomponer. Por ello, porque son igualdades "como si", ni Dios puede llegar al fin de la resolución de una verdad contingente. (1) Dios ve la razón de una proposición existencial porque ve toda la serie de los predicados, como puede ver toda la serie de los racionales que convergen a un número irracional o seguir toda la rama infinita de una curva; lo que no puede, sin embargo, y éste

Notas

- 1.- "Dieu seul voit, non certes la fin de la résolution, fin qui n'a pas lieu, mais cependant la connexion des termes ou enveloppement du prédicat dans le sujet, parce qu'il voit toute chose qui est dans la série." De Libertate, L. Pr. p. 381 (El subrayado es mío)



es el punto crucial, es ver donde termina la resolución, sencillamente porque es infinita, del mismo modo que no puede ver donde se cortan la curva y la asíntota, sencillamente porque no se encuentran. Y es en este sentido que se deben interpretar todos aquellos textos que contienen la afirmación de que sólo una mente infinita puede comprender a priori que el predicado de una proposición contingente está incluido en el sujeto. (1) Dios puede hacerlo porque con su "visión infalible" (2) recorre de un solo trazo toda la serie de los predicados, no porque lleve a término una resolución que por ser infinita no tiene fin.

Se dirá, ¿qué ocurre con la discontinuidad que aparecía en el paso de la hipérbola a la elipse, parábola, etc.? El modelo de la geometría proyectiva permitía a Leibniz contemplar el paso continuo de una a otra considerando que la diferencia de una figura a otra era menor que cualquier cantidad dada. (3) Pero no se olvide que la continuidad es ideal, y en la naturaleza no hay nada que tenga partes perfectamente uniformes (4). Cuando contemplamos el anillo de Saturno, u otro que tengamos más cerca, estamos ante un fenómeno: la continuidad observada en el paso de una figura como el círculo a otra como la elipse es fruto de una apariencia sensible. La idealidad matemática es otra cosa que la actualidad sensible. En las cosas ideales, el todo es anterior a las partes, por ejemplo, la línea es anterior a sus subdivisiones; mientras que en las cosas actuales, en que cualquier subdivisión que sea posible está hecha, las partes dan como resultado un

Notas

- 1.- "Il n'y a aucune vérité de fait ... qui ne dépende d'une série de causes infinies, tout ce qui est dans cette série ne pouvant être entièrement vu que par Dieu seul. Il s'ensuit aussi que seul Dieu connaît a priori les vérités contingentes et voit leur infailibilité autrement que par expérience." (De libertate, L. Pr. p. 380); "Ab his verò toto genere differunt Existenciales sive contingentes, quarum veritas à sola Mente infinita à priori intelligitur, nec ulla resolutione demonstrario potest." Cout. Op. p. 13; Cfr. también, G.VII. 309; Cout. Op. 2; etc.
- 2.- De Libertate, L. Pr. p. 382.
- 3.- G.III, 52.
- 4.- En página siguiente.

mero agregado. Por ello, y este es un aspecto de la tercera vertiente de la dificultad, porque las cosas actuales no contienen verdaderos todos con partes - la unidad verdadera carece de ellas - y en las ideales las partes no son más que posibles, no crea un escollo insalvable la discontinuidad o diferencia existente entre el "todo" y la suma de las partes: es la "disolución" leibniziana del laberinto de la composición del continuo. Pero queda otro aspecto a considerar, y es el concerniente a si la substancia es o no algo distinto de la suma de sus predicados o modificaciones. En relación con el pensamiento de Leibniz, se han dado varias opiniones.⁽¹⁾ Por mi parte, entiendo que la dificultad surge si, empleando la analogía de una serie infinita, se quiere comparar los términos de la misma con los predicados, y la substancia con la suma - por ejemplo, $1/2 + 1/4 + 1/8 + \dots$ y '1' respectivamente -. En ese caso sí que hay una diferencia, aunque es menor que cualquier cantidad dada. Sin embargo, esta comparación no es correcta. No es la suma, sino la serie misma la que se debe comparar con la substancia individual, y la serie comprende los términos y la ley o término general. Esto es en el plano de lo ideal-posible: en lo actual, esa ley es la fuerza o ley de inherencia. En otras palabras, la mónada no se define como la suma de sus percepciones: comprende además el apetito.⁽²⁾ Y vistas así las cosas, aquella discontinuidad desaparece.

Notas

- (De la página anterior) 4.- En 1.702 escribía Leibniz a Varignon: "On peut dire en général que toute la continuité est une chose idéale, et qu'il n'y a jamais rien dans la nature qui ait des parties parfaitement uniformes; mais en récompense le réel ne laisse pas de se gouverner parfaitement par l'idéal et l'abstrait; (...) et que viceversa, les règles de l'infini réussissent dans le fini. ..."
- M.IV, 93, citado por L. Brunschwig, op. cit. p. 241.
- 1.- Véase por ejemplo, B. RUSSELL, "Exposición crítica...." c. IV, arts. 20 y 21; L. BRUNSCHWIG, op. cit. pp. 220-221.
 - 2.- Entiendo que es así como se conjugan los dos textos de Leibniz en su correspondencia con De Volder (21.1.1.704) "Substantiae non tota sunt quae contineant partes formaliter, sed res totales quae partiales continent eminenter" G.II, 263, "Legem quandam esse persistentem, (id) quae involvat futuros ejus quod ut idem concipimus status, id ipsum est quod substantiam eandem constituere dico." G.II, 264; textos en los que basan respectivamente sus juicios dispares los dos filósofos citados en la nota anterior.

Resumamos. Los ejemplos matemáticos de las asíntotas y los inconmensurables, que incluyen la consideración del infinito, permitieron a Leibniz fundamentar definitivamente, a partir de 1.686, la distinción entre las verdades necesarias y las contingentes. Y con ello, el filósofo veía iluminarse el camino que debía conducirlo a la salida del laberinto de la libertad. (1) Gracias a la naturaleza del infinito actual tal como lo entendía Leibniz, éste podía sostener que aquella distinción es intrínseca, y no desaparece incluso ni en Dios: la contingencia de una proposición de hecho no puede atribuirse sólo a la finitud de nuestro conocimiento. Si nosotros, por más que nos alejemos siguiendo una rama infinita nunca veremos cuando se encuentra con la asíntota, tampoco Dios puede hacerlo. (2) Y no hay contradicción entre la continuidad y la infinitud mientras nos mantengamos en el subsistema que hace de los cuerpos meros fenómenos y de la continuidad algo ideal.

Ahora bien, hasta ahora, Dios puede conocer la verdad de una proposición contingente a priori porque ve la totalidad de los predicados, o lo que es lo mismo, porque ve la razón de la serie; pero Dios trasciende a la serie. Por otra parte, ya hemos dejado bien de manifiesto que no consideramos la continuidad como algo real. Surge la cuestión: ¿siempre fue así? Sabemos que no. Y Dios, ¿siempre está fuera de la serie? ¿No llegará a ser el punto metafísico equivalente al punto geométrico en el infinito donde, en la geometría proyectiva, la curva se encuentra con la asíntota?

La explicación de Leibniz no contempla estos interrogantes. Pasemos ya a ocuparnos de ella.

Notas

- 1.- "Enfin une lumière nouvelle et inattendue me vint d'où je l'espérais le moins; à savoir, des considérations mathématiques sur la nature de l'infini." De libertate, L. Pr. n. 380.
- 2.- Cuando G. MARTIN, "Leibniz, Logique et Métaphysique", c. V, 15, equipara acabar la demostración con la reducción a idénticas, no tiene presente que Dios halla la razón, no llega al final de la serie.

C A P I T U L O X I

EL A R T I C U L O 13 D E L
D I S C U R S O D E M E T A F I S I C A

Cuando Leibniz escribió el "Discurso de Metafísica" su sistema alcanzaba la madurez. La solución dada entonces al problema de la libertad es la definitiva, y queda recogida en el artículo 13. Su comentario nos permitirá comprobar cómo el filósofo respondía a las dificultades de tipo lógico, teológico y causal examinadas con anterioridad. Tendremos así una visión completa y conjunta de la doctrina leibniziana sobre la libertad, razón por la cual no evitaré incurrir en algunas repeticiones cuando las mismas contribuyan a lograr una comprensión global y unificada de dicha doctrina.

Ya vimos cuál es la naturaleza de la libertad a juicio de Leibniz. De entrada queda, pues, resuelto el problema de la libertad de indiferencia en la elección, puesto que el filósofo la excluye. Deberemos por tanto intentar salvar la contingencia, la espontaneidad y la elección. Pero también vimos que según la noción de la substancia individual, la espontaneidad pertenece a todas las criaturas. En cuanto a la elección, no deja de haberla en las substancias inteligentes. El problema verdaderamente importante es la contingencia de los actos humanos, que parece desaparecer en el sistema de Leibniz. De ahí que éste defina el acto libre como "acto contingente o no necesario de las criaturas racionales",

y de ahí también que toda la correspondencia con ARNAULD que trató de la libertad girara alrededor de la contingencia.

Sin más preámbulo, comencemos con el comentario del texto en cuestión, el cual lo podemos dividir en tres partes que están perfectamente diferenciadas:

A.- Exposición general de la explicación.

B.- El ejemplo de César.

C.- Resumen.

Una vez examinados estos apartados comprobaremos cómo Leibniz superaba las consecuencias de aquellas dificultades.

+

+

+

A.- Exposición general de la explicación.

A.1.- Primer enunciado de la dificultad.

"Pero antes de pasar más adelante, hay que intentar resolver una gran dificultad que puede surgir de los fundamentos que hemos establecido más arriba."

Leibniz se refiere a los artículos 8 y 9, en donde trata de la naturaleza de las sustancias individuales. El filósofo era consciente de que su definición de la sustancia parecía ir en contra de la libertad humana. Una prueba de que no se equivocó en esta apreciación es que la correspondencia que más tarde intercambió con Arnauld tuvo como origen la dificultad que ahora trata de satisfacer el presente artículo.

"Hemos dicho que la noción de una sustancia individual encierra, de una vez para todas, todo cuanto puede ocurrirle, y que, considerando esta noción, se puede ver en ella todo lo que verdaderamente se puede enunciar de ella misma, como podemos ver en la naturaleza del círculo todas las propiedades que de él pueden deducirse."

Leibniz nos recuerda aquí la definición

que en el artículo 8 había dado de la naturaleza de la substancia individual. (1) Seguidamente Leibniz plantea la dificultad, y lo hace en dos tiempos:

"Pero parece que con esto se destruiría la distinción de las verdades contingentes y necesarias..."

En efecto, si a partir de la noción completa de una substancia individual se puede alcanzar a saber todos los predicados que contiene el sujeto lógico de tal substancia, de forma que una mente infinita como la de Dios, viendo la noción de mi "yo" puede decir el instante preciso en que moriré, y si será de muerte natural o a causa de un accidente, si esto es así, ¿dónde queda la contingencia? Porque comprendemos la diferencia que hay entre las dos proposiciones siguientes: ' $2 + 2 = 4$ ' y 'mañana iré al Ateneo a las 7 de la tarde'; en la primera, la negación de la misma implica una contradicción con la definición del número '2' y de la ley de composición '+', y además, no necesito de la experiencia para saber que es verdadera, puesto que lo es siempre; en cambio, para saber si la segunda proposición es verdadera deberemos esperar a mañana y comprobar si efectivamente voy al Ateneo Barcelonés a las 7 de la tarde o no. En este sentido, la primera proposición será necesaria y la segunda contingente: en el pasado, presente y futuro, es verdadera la proposición ' $2 + 2 = 4$ ' (2), mas el que yo vaya o no al lugar indicado y a la hora prevista depende de muchas circunstancias, puedo ir o no ir.

Sin embargo, y aquí surge la dificultad, si en la noción de mi "yo" puede verse si el predicado de ir mañana al Ateneo me pertenece, parece ser que la diferencia

Notas

- 1.- Cfr. supra. pp. 232 y ss.
- 2.- La equiparación que a veces se hace entre verdades necesarias y contingentes por una parte, y juicios analíticos y sintéticos por otra, no es del todo correcta, razón por la cual no voy a utilizar aquí esta terminología. La afirmación anterior la justifiqué en el epílogo de la tesis de licenciatura, pp. 281-282.

que establecíamos entre ambas clases de proposiciones desaparece, puesto que, aparentemente, tan necesaria es una como la otra; aunque yo no sepa qué voy a hacer mañana, si la proposición que me augura una tarde en compañía de buenos amigos es verdadera, iré al Ateneo aunque me rompa una pierna; y si es falsa, no iré aunque para ello tenga que romperla. Entonces parece ser que la proposición en cuestión es sólo contingente para mí, para nosotros los humanos, que somos espíritus finitos y nuestro conocimiento es limitado; pero si la referimos a un espíritu infinito como el de Dios, entonces es necesaria.

"(...) que la libertad humana no tendrá ya lugar alguno y que una fatalidad absoluta imperará en todas nuestras acciones lo mismo que en el resto de los acontecimientos del mundo."

Consecuencia de lo expuesto anteriormente: al parecer, tan cierto es que " $2 + 2 = 4$ " como que Sócrates tenía que beber la cicuta; el ateniense no podía haber hecho otra cosa distinta de la que hizo; conclusión: Sócrates no actuó libremente, el ser humano no es libre.

Si se sigue este razonamiento se advierte que los conceptos de contingencia y necesidad, así como el de libertad, "poder", etc. no se han definido explícitamente, dejando que su contenido se capte intuitivamente. Despejando este halo de ambigüedad es como Leibniz responderá a la dificultad y al "Pero parece que..." con que comienza el párrafo.

Queda pues planteada la dificultad, que corresponde a la denominada de "tipo lógico". Hasta ahora todavía no ha intervenido ni el encadenamiento causal, ni - de modo explícito - la presciencia divina. Precisamente, el siguiente paso consiste en tomar en consideración la dificultad que dicha presciencia plantea a la teología tradicional en relación con la libertad. De esta forma, Leibniz podrá decir que no hay que extrañarse de las consecuencias de la definición de substancia, por cuanto la dificultad que se deriva de la citada presciencia no es de menor importancia.

A.2.- Apelación a los futuros contingentes.

"A lo que respondo que hay que distinguir entre lo que es cierto y lo que es necesario: todo el mundo está de acuerdo en que los futuros contingentes son seguros, puesto que Dios los prevé, pero no se reconoce por eso que sean necesarios."

Para responder a la dificultad planteada, comienza Leibniz afirmando que hay que distinguir entre lo que es cierto y lo que es necesario; sin embargo no se nos dice todavía en qué consiste la diferencia (1), sino que se hace referencia a la doctrina de los futuros contingentes.

Leibniz persigue, a mi juicio, un doble objetivo con ello: en primer lugar prepara el camino de la próxima introducción de la distinción entre conexión necesaria y contingente o cierta, anticipándose a posibles objeciones a la misma; el filósofo reclama un consenso general por medio de la frase "todo el mundo está de acuerdo en..." (2). Hay que tener en cuenta que el "Discurso" se redactó pensando en Arnauld, el cual no iba a poner ningún reparo al hecho de que los futuros contingentes son seguros - por haberlos previsto Dios - pero no por ello necesarios. Precisamente la conciliación de la presciencia divina con la libertad humana era uno de los problemas más serios que tenía planteada la teología (3); pero no se dudaba de que el problema fuera soluble: dominicanos, agustinos, franciscanos, jesuitas, molinistas, todos estaban empeñados en ello, unos partidarios de la predeterminación, otros de la ciencia media,... pero ninguno ponía en duda que el libre albedrío era compatible con la presciencia de Dios. De lo que se trataba era de hallar una explicación que hiciera comprensible esta compatibilidad, lo cual no era nada fácil dado el problema con el que se

Notas

1.- Respecto al pasado, se puede intuir con más o menos claridad que la necesidad no tiene porque inferirse de la certeza. Respecto al futuro, esta distinción ya no es tan clara, puesto que si hoy es ya cierto que mañana iré al Ateneo, no se aprecia por qué no es necesario que efectúe esta acción.

2 y 3 en página siguiente.

enfrentaban. De todas formas, insisto, Leibniz podía contar con la "complicidad" de Arnauld - y en general de los teólogos de la época - para introducir la diferencia entre lo cierto y lo necesario, apoyándose en la de presciencia - o seguro - y necesario. Y en segundo lugar, refiriéndose a los futuros contingentes, Leibniz prepara la objeción siguiente, para más adelante resolverla definitivamente con su teoría, resaltando así la importancia de la misma. Veamos cuál es esta objeción.

A.3.- Nuevo enunciado de la dificultad.

"Pero (se dirá), si alguna conclusión se puede deducir infaliblemente de una definición o noción, será necesaria. Y nosotros afirmamos que todo lo que ha de ocurrirle a alguna persona está ya comprendido virtualmente en su naturaleza o noción, como las propiedades lo están en la definición del círculo; de este modo, la dificultad subsiste aún."

Ciertamente, la dificultad todavía subsiste. De acuerdo en que hay que distinguir lo cierto de lo necesario: era ya cierto hace cien años que yo escribiría hoy, del mismo modo que será cierto dentro de cien años que hoy he escrito; esta certeza viene de la naturaleza misma de la verdad y no implica ninguna necesidad, puesto que hoy podía haber hecho cualquier otra cosa; el que sea cierto no quiere decir que sea necesario. Del mismo modo, el que Dios prevea y sepa lo que va a ocurrir no tiene por qué ser la causa de que el hecho acaecido deje de ser contingente. Dios prevé los acontecimientos futuros del mismo modo que conoce los pasados y los presentes: debido a su infinita sabiduría;

Notas

(De página anterior) 2.- Un giro parecido encontramos en el art. 36 de la primera parte de la "Teodicea", donde se lee: "Los filósofos convienen hoy..." haciendo también referencia a los futuros contingentes y como preámbulo a su doctrina.

3.- Sobre el conjunto del tema de los futuros contingentes, tal como lo contempla Leibniz, cfr. Teod. I, arts. 36-45.

pero ello no obsta el que los sucesos sean contingentes, puesto que hubieran podido ocurrir de otra manera, y Dios también lo habría previsto. (1) Puestas así las cosas, el problema parece resuelto; sin embargo hay una objeción importante: si bien la presciencia no es la causa de que algo tenga que ocurrir ineludiblemente, sí lo es la causa de esa presciencia. Leibniz recoge en la "Teodicea" esta objeción con las siguientes palabras: "Pero he aquí lo que un adversario podrá decir: estoy de acuerdo con usted en que la presciencia en ella misma no hace la verdad más determinada, pero es la causa de la presciencia quien lo hace. Puesto que es preciso que la presciencia de Dios tenga su fundamento en la naturaleza de las cosas, y este fundamento, haciendo la verdad predeterminada, la impedirá ser contingente y libre." (2)

La causa de la presciencia es la naturaleza de la cosa, y esta objeción es grave teniendo en cuenta los presupuestos de la filosofía leibniziana. Dios sabe lo que pasará porque ve en la noción completa de una substancia individual todos los predicados de la misma, igual que nosotros vemos en la noción del círculo todas sus propiedades. No es que fuera necesario que Sócrates bebiera la cicuta a causa de que Dios sabía que la bebería, sino que la necesidad se deriva de que Dios preveía que la bebería a causa de la propia naturaleza de la substancia individual de Sócrates. La dificultad aparece de nuevo y apelar a los futuros contingentes no ha resuelto el problema. Las dificultades de tipo teológico y de tipo lógico vemos ahora que no son, en el fondo, más que las dos caras de una sola, tal como habíamos apuntado anteriormente. (3) La substancia individual

Notas

- 1.- "(...) l'on convient que la prescience en elle-même ne rend point la vérité plus déterminée; elle est prévue parce qu'elle est déterminée, parce qu'elle est vraie; mais elle n'est pas vraie parce qu'elle est prévue: et en cela la connaissance du futur n'a rien qui ne soit aussi dans la connaissance du passé ou du présent." Teod. I, 38.
- 2.- ibid.
- 3.- Cfr. supra. p. 351.

lo es en tanto que posee una noción completa y encierra en ella todo cuanto le debe suceder, y en ello es lo que se funda la presciencia divina.

A continuación, Leibniz pasa a resolver completamente la dificultad.

A. 4.- Respuesta de Leibniz.

"Para resolverla sólidamente digo que la conexión o consecuencia es de dos clases: una es absolutamente necesaria y su contrario implica contradicción, y esta deducción se realiza en las verdades eternas, como son las de la geometría; la otra sólo es necesaria ex hypothesi, y, por así decirlo, accidentalmente, y es contingente en sí misma cuando el contrario no implica (contradicción). Y esta conexión no se funda en las ideas puras y en el puro entendimiento de Dios, sino en sus decretos libres y en el curso y enlace de las cosas del universo."

En base a la distinción entre necesidad absoluta y necesidad hipotética, hay que distinguir también dos clases de conexión o consecuencia entre un sujeto y sus predicados: una es absolutamente necesaria, de forma que lo opuesto es imposible o implica contradicción; otra sólo es necesaria ex-hypothesi y es en sí misma contingente puesto que lo contrario es posible y no implica ninguna contradicción. No hace falta decir que nos estamos refiriendo a la contradicción lógica. La conexión absolutamente necesaria es la que se da en las verdades eternas, como por ejemplo las de la geometría y las matemáticas: no se requiere ninguna hipótesis previa para afirmar que toda figura de tres lados tiene también tres ángulos; es imposible - contradictorio lo opuesto - que haya una figura de tres lados y no tenga tres ángulos. Ahora bien, que Sócrates beoiera la cicuta era necesario hipotéticamente, puesto que requería que alguien se la hubiera dado, y que él creyera que su acción era la más conveniente, y que ... y que ... No era imposible que Sócrates

hubiera dejado de beber la cicuta, por consiguiente la conexión no es aquí absolutamente necesaria - lo opuesto no implica ninguna contradicción -; sin embargo era cierto que lo haría, puesto que en la noción de su hecceidad estaba que debería hacerlo.

Se dirá, si el predicado 'beber la cicuta' pertenece a la noción individual de Sócrates, entonces éste no podía hacer otra cosa que morir envenenado injiriendo el brevaie. La respuesta es, aparentemente, paradójica y contradictoria: sí y no. Sócrates podía haber hecho otra cosa, ya que no era absolutamente necesario que bebiese la cicuta; no obstante, dado que en toda proposición verdadera el predicado está siempre incluido de alguna manera en el sujeto, dada la conexión que hay entre el efecto y su causa y dado que Dios preveía que Sócrates actuaría como lo hizo, era seguro que Sócrates lo haría, era cierto, era necesario ex-hipotesi. Llegados a este punto, uno no puede por menos que exclamar: ¡pero, ¿qué hipótesis? ! Porque si Sócrates podía actuar de forma distinta, pero era seguro que no lo haría, ¿no estamos ante un juego de palabras para esconder que la realidad está sometida al fatalismo? ¿cuál es, si no es así, la hipótesis de que se nos habla?

Es aquí cuando interviene Dios. La hipótesis es que Dios, pudiendo crear infinitos mundos posibles, o mejor dicho, pudiendo crear uno entre infinitos, eligió éste en el que Sócrates moría envenenado. He ahí la hipótesis última que, según Leibniz, hace que todos los sucesos humanos y del mundo en general sean contingentes, aún siendo necesarios (hipotéticamente).

Respecto a las verdades eternas y la conexión que en ellas se da, hay que salir al paso a una posible objeción, lo cual nos permitirá al mismo tiempo comentar el segundo párrafo del texto que nos ocupa. La objeción es la siguiente: cuando examinábamos las verdades eternas, dijimos que todas ellas son en el fondo hipotéticas. (1) La

Notas

1.- Cfr. supra. p. 385.

proposición "toda figura de tres lados tiene tres ángulos" no dice otra cosa que, supuesto que exista una figura de tres lados, esta figura tendrá tres ángulos; sin embargo esta proposición es absolutamente necesaria, no hipotéticamente. Parece ser que por una parte las verdades necesarias o eternas son hipotéticas, y por otra parte que no lo son. Anotemos un texto de los "Nuevos Ensayos" que nos permitirá responder a la objeción: "Los escolásticos discutían mucho de constantia subjecti, como ellos decían; es decir, de cómo la proposición hecha sobre un sujeto puede tener una verdad real si este sujeto no existe. Y es que la verdad no es más que condicional, y dice que en el caso de que el sujeto exista tendrá tal atributo. Pero se preguntará aún: ¿en qué estará fundamentada esta conexión, puesto que ahí dentro hay realidad que no engaña? La respuesta será que está en la relación de las ideas. Pero se preguntará replicando: ¿en dónde estarían estas ideas si ningún espíritu existiese, y cuál sería entonces el fundamento real de esta certidumbre de las verdades eternas? Esto nos lleva, por último, al fundamento de las verdades; a saber, a ese espíritu supremo y universal, que no puede dejar de existir, y cuyo entendimiento, a decir verdad, es la región de las verdades eternas, como San Agustín lo reconoció y lo expresó de una manera bastante viva. Y para que no se crea que no es necesario recurrir a él, hay que considerar que estas verdades necesarias contienen la razón determinante y el principio regulador de las existencias mismas, y en una palabra, las leyes del universo. Así, al ser estas verdades necesarias anteriores a la existencia de los entes contingentes, es preciso que estén fundadas en la existencia de una substancia necesaria. Allí es donde yo encuentro el original de las ideas y de las verdades grabadas en nuestras almas, no en forma de proposiciones, sino como fuentes cuya aplicación y las ocasiones, harán nacer enunciaciones actuales." (1)

Como se puede comprobar, este pasaje contiene la demostración de la existencia de Dios según uno de Notas

1.- N.E.. IV. 11, 13.

argumentos utilizados por Leibniz a tal fin: el de las verdades eternas. Sin embargo, no es de ello de lo que ahora se trata, sino de responder a la objeción planteada. Parece que ya podemos salir del apuro. En efecto, la verdad es siempre condicional: supone la existencia del sujeto del cual se predica algo. Podríamos comenzar distinguiendo entre conexión absolutamente necesaria y verdad absolutamente necesaria. Cuando decimos que toda figura de tres lados tiene tres ángulos, la conexión entre las ideas es necesaria absolutamente, aunque la verdad de esta proposición requiera la existencia previa de la idea de una figura de tres lados, así como de la del ángulo. Pero en caso de que no hubiera ningún espíritu que pudiera formarse estas ideas, ¿dónde quedaría la verdad de la proposición? Y aquí Leibniz responde que estas ideas que constituyen las verdades eternas existen-"por decirlo de alguna manera" (1) - necesariamente en la región de las verdades eternas, que es el entendimiento divino. Estas ideas no están allí tal como nosotros las tenemos, sino que lo están en su forma original, fuente de nuestras enunciaciones actuales. Es así que, aún cuando Leibniz nos diga que las verdades eternas, en el fondo, son todas condicionales, (2) más en el fondo dejan de serlo, puesto que las ideas de estas verdades existen necesariamente en el Entendimiento de Dios. Se disipa así la aparente contradicción que habíamos advertido. Las verdades eternas son condicionales, por cuanto, como toda verdad, presuponen la existencia del sujeto de que se predica. Son absolutamente necesarias porque, en primer lugar, la conexión también lo es, y en segundo lugar, porque la existencia del sujeto es necesaria al ser las verdades eternas el objeto del Entendimiento divino. (3)

Ahora bien, la conexión que tiene lugar entre el sujeto y predicado de una proposición contingente no es absolutamente necesaria, porque se funda, además del Entendimiento, en la Voluntad de Dios. En la región de las

Notas

- 1.- "De Rerum...", G.VII, 305: "neque essentias istas, neque aeternas de ipsis veritates quas vocant, esse fictitias, sed existere in quadam ut sic dicam regione idearum, nempe in ipso Deo."
- 2.- N.E. IV, 11, 13.
- 3.- Cfr. Teod. I, art. 42.

verdades eternas están representados una infinidad de mundos posibles; la voluntad de Dios elige, entre todos ellos, el mejor. (1) En la región de las verdades eternas es preciso que todos los futuros condicionales estén comprendidos (2), de forma que el mundo que no viera a Sócrates beber la cicuta y sí huir de la cárcel donde se hallaba, también está representado en la misma. (3) Pero Dios eligió éste y no otro mundo, siendo esta elección la hipótesis decisiva que hace contingentes las acciones humanas. "Y esta conexión no se funda en las ideas puras y en el puro entendimiento de Dios, sino en sus decretos libres, y en el curso y enlace de las cosas del universo."

Dios eligió libremente, según Leibniz. y para elegir es preciso que haya más de una posibilidad; en caso contrario llegaríamos al Dios de Hobbes, para el cual lo que no existe es imposible, conduciéndonos a un Dios que creó el único mundo que podía crear, porque no había otro. (4) Esto no sólo atenta contra la libertad de Dios, sino que introduce también una necesidad absoluta en las acciones de la divinidad y en las nuestras. Para preservar la libertad, la contingencia de este mundo y no caer en una necesidad fatal, el mundo debe haber sido creado en virtud de un decreto libre, y libre significa elección entre varios posibles llevada a cabo inteligentemente, esto es, según el principio de lo mejor. Fue precisamente la consideración de los posibles lo que retiró a Leibniz, según su propia confesión, del abismo en que veíase abocado en los comienzos de su filosofía. (5) Una vez elegido este mundo, sí que todo está entrelazado, cada efecto sigue su causa, no hay nada al

Notas

- 1.- Para la crítica a este punto. cfr. infra., en capítulo XIV.
- 2.- Cfr. Teod. I, 42.
- 3.- Hagamos constar que si Sócrates no hubiera bebido la cicuta, ya no sería el mismo.
- 4.- Véase Teod. II. 172.
- 5.- "Mais je fus retiré de cet abîme par la considération des possibles qui ne sont, ne seront ni n'auront été." "De Libertate", L.Pr. p. 379. La fecha en que Leibniz contó con su teoría de los posibles no todos compositibles debe situarse alrededor de 1.676. Véase su nota sobre los posibles en Cout. Op. 529-530 y lo que dice G. FRIEDMANN, "Leibniz et Spinoza" p. 112.

azar que no haya sido previsto por Dios; pero ya la conexión que se da entre sujeto y predicado de una substancia individual ha dejado de ser absolutamente necesaria.

Sin embargo, Leibniz todavía no se ha referido a la elección humana. Sigamos con el artículo 13 a fin de completar la explicación.

B.- El ejemplo de César. (1)

Basado en las consideraciones precedentes, Leibniz ilustra a continuación de una manera concreta cuanto ha dicho acerca de las consecuencias de su noción de la substancia individual. Aunque pueda parecer repetitivo, debemos pensar que el filósofo tendría sus motivos para añadir lo que sigue. El análisis de ello nos permitirá completar la doctrina leibniziana, sobre todo al introducir en la explicación el principio de razón suficiente. Como antes, podemos dividir esta parte en varios apartados: cuatro esta vez también, que se corresponden con los anteriores.

B.1.- Primer enunciado de la dificultad.

"Pongamos un ejemplo: puesto que Julio César se convertirá en dictador perpetuo y amo de la república, suprimiendo la libertad de los romanos, esta acción está comprendida en su noción, pues suponemos que la naturaleza de tal noción perfecta de un sujeto es comprenderlo todo a fin de que el predicado esté incluido en ella, ut possit inesse subjecto."

Leibniz no hace más que repetir aquí, a propósito del ejemplo de César, lo que ha dicho de toda substancia individual, es decir, de todo sujeto en relación con sus predicados.

Notas

- 1.- Leibniz había pensado primero en otro ejemplo: el de San Pedro y su negación de Jesucristo, que es el utilizado en las "Generales Inquisitiones", Cout. Op. p. 376. La redacción primitiva del texto decía: "puisque saint Pierre reniera notre Seigneur, cette action est comprise dans sa notion, car...". Quizás para no evocar acontecimientos cuyo examen conlleva problemas teológicos, y por pensar en Arnauld, es por lo que hizo finalmente este cambio. Cfr. LR., nota 3 de la página 224.

"Podría decirse que no tiene que cometer esa acción en virtud de esa noción o idea, puesto que le conviene solamente porque Dios lo sabe todo. Pero se insistirá en que su naturaleza o forma responde a esta noción, y puesto que Dios le ha impuesto este personaje, le es necesario, desde ese momento, satisfacerle."

Aparece, en el caso de César, el problema de saber si la definición de la substancia y la afirmación de la libertad son compatibles. Se podría decir que tal acontecimiento particular que forma parte de la vida de César, no deriva de la noción misma de éste y constituye en el fondo un accidente exterior del cual Dios ha podido tener conocimiento desde el origen. Sin embargo, se insistirá en que tal acontecimiento se deriva de la noción individual de César: todos los predicados están incluidos en la noción del sujeto desde siempre, puesto que Dios, dando la existencia a César ha puesto simultáneamente todos los acontecimientos futuros que le caracterizan, o mejor dicho, ha dado al mismo tiempo la existencia a todos los acontecimientos - predicados - que están contenidos en la noción completa que individúa a César. De todos, aunque sean infinitos. Por consiguiente, la cuestión ¿podemos afirmar que César actuó libremente? aparece de nuevo en forma precisa.

B.2.- Apelación a los futuros contingentes.

"Podría responder a esto por la instancia de los futuros contingentes, puesto que no tienen nada real más que en el entendimiento y voluntad de Dios, y puesto que Dios les ha dado allí esa forma de antemano, será preciso, de todos modos, que respondan a ella."

En efecto, se podría aquí apelar a la doctrina de los futuros contingentes, tal como se ha hecho anteriormente; en realidad la presciencia divina no implica la necesidad; el que Dios sepa lo que va a pasar, en este caso que César llegaría a ser dictador de Roma, no implica la negación

de la libertad del emperador romano: Dios sabía que César sería dictador de Roma porque éste llegaría a serlo, no viceversa.

B.3.- La respuesta anterior no es suficiente.

"Pero prefiero resolver las dificultades en vez de disculparlas con el ejemplo de otras dificultades parecidas ..."

Tal como ya vimos en A.3, recurrir a los futuros contingentes no resuelve, en Leibniz, el problema, puesto que se puede argumentar que de lo que aquí se trata no es de que la presciencia divina sea la causa de los actos de César, sino que la noción individual de César es la causa de la presciencia, con lo cual la dificultad queda en pie. Debe darse una explicación que sirva para solucionar definitivamente el problema.

B.4.- Respuesta de Leibniz.

"(...) y lo que voy a decir servirá para aclarar tanto una como otra. Ahora es, pues, cuando hay que aplicar la distinción de las conexiones y digo que lo que sucede de acuerdo con esas anticipaciones está asegurado, pero no es necesario y si alguno hiciera lo contrario, no haría nada imposible en sí mismo, aunque sea imposible (ex-hypothesi) que esto ocurra."

Leibniz recuerda su distinción entre los dos tipos de conexiones. A continuación la aplicará al caso de César.

"Pues si algún hombre fuera capaz de concluir toda la demostración en virtud de la cual pudiese probar esta conexión del sujeto que es César y del predicado que es su empresa afortunada, haría ver, en efecto, que la dictadura futura de César tiene su fundamento en su noción e naturaleza; que en ella se ve una razón de por qué decidió pasar el Rubicón en vez de quedarse en él, y por qué ganó

la jornada de Farsalia en lugar de perderla; y que era razonable, y por lo tanto seguro, que esto ocurriera, pero no que sea necesario en sí mismo ni que el contrario implique contradicción."

He aquí una aplicación del principio de razón suficiente en las acciones humanas. El hombre siempre debe obrar, como Dios, en vistas a lo mejor. En virtud del principio de los indiscernibles, cuando haya que elegir entre dos o más alternativas, al no ser ninguna de ellas exactamente igual a las restantes, siempre habrá una que será más preferible a las demás, a pesar de que no nos demos perfecta cuenta de ello. Así explicaba Leibniz cómo superar la dificultad de confundir el libre albedrío con la libertad de indiferencia en la elección. La elección del hombre nunca es caprichosa, arbitraria: la voluntad siempre sigue al entendimiento. En todos nuestros actos debemos ver un principio de determinación, según el cual debe haber una razón suficiente que nos determine a obrar así y no de otro modo. Por ello, si alguien fuera capaz de acabar la demostración, vería una razón por la cual César obró como lo hizo, en virtud del encañamiento causal que se da en todos los sucesos, incluso en los actos de los hombres. Era razonable, y por lo tanto seguro, que llegaría la dictadura futura de César, pero no era necesario absolutamente, puesto que depende de la hipótesis del decreto libre divino.

"Del mismo modo (A peu près) que es razonable y seguro que Dios hará siempre lo mejor, aunque lo que es menos perfecto no implique contradicción."

El hombre conviene con Dios à peu près, aunque la diferencia entre ambos sea infinita. El Dios de Leibniz es un Dios-Persona, no un Dios-Naturaleza al modo de SPINOZA, y es Racional, no al modo del Dios de DESCARTES. Y como tal, sus actos deben venir dados en orden a una razón suficiente. Ahora bien, es seguro y razonable que Dios hará siempre lo mejor, pero seguro y razonable no quiere decir necesario (absolutamente), puesto que lo menos perfecto no implica

contradicción lógica. Por consiguiente, el primer decreto divino es contingente y libre, al ser espontáneo - el principio de la acción radica en la misma divinidad - e inteligente - no es producto de un deseo arbitrario -, y es, por lo expuesto, contingente: la libertad del acto creador queda a salvo. (1)

"Pues se encontrará que esta demostración de este predicado de César no es tan absoluta como la de los números o de la geometría, sino que supone la sucesión que Dios ha escogido libremente y que está fundada en el primer decreto libre de Dios, que establece hacer siempre lo que es más perfecto, y en el decreto que Dios ha dado a continuación del primero en relación con la naturaleza humana, que es que el hombre haga siempre (aunque libremente) lo que le parezca mejor."

Punto capital del razonamiento leibniciano: la diferencia entre las proposiciones necesarias, como la de los números y la geometría, y las contingentes. "Se encontrará" que existe una diferencia intrínseca a ellas mismas, que nos vendrá dada por la demostración de los predicados: unas no son tan absolutas como las otras, siendo la finitud o infinitud del análisis lo que determina la distinción entre ambos tipos de verdades. Todo el artículo 13 del "Discurso" hay que situarlo en el contexto de las investigaciones paralelas que el filósofo llevaba a cabo en el tiempo que lo escribió, y que son las que sustentan la doctrina leibniana que vio la luz. En realidad, hay dos niveles de explicación en torno a la contingencia: el primero supone el decreto libre divino y la pluralidad de los posibles, del cual se deduce la no necesidad (absoluta) de las acciones humanas; el segundo se refiere únicamente a la diferencia intrínseca que existe entre las verdades necesarias y contingentes, la cual garantiza la contingencia de las acciones humanas al no ser posible acabar la demostración de las proposiciones de hecho, incluso para Dios. Pero el "Discurso" iba dirigido

Notas

1.- La crítica de esta conclusión se hará en la tercera parte.

y pensado con referencia a ARNAULD, razón por la cual no se insiste lo suficiente en el argumento extraído de "la naturaleza general de las proposiciones" - que Leibniz dudaba hiciera alguna impresión en el espíritu de Arnauld (1) - aún cuando las conclusiones son las mismas.

"Pero toda verdad que está fundada sobre estas clases de decretos es contingente, aunque sea cierta; pues estos decretos no cambian en absoluto la posibilidad de las cosas, y como he dicho ya, aunque Dios escogiese siempre y con seguridad lo mejor, esto no impide que lo menos perfecto sea y siga siendo posible en sí mismo, aunque no se realice, pues no es su imposibilidad sino su imperfección lo que hace que se rechace. Y nada es necesario si su opuesto es posible."

Las verdades contingentes basan su demostración en el principio de razón suficiente; las necesarias en el principio de contradicción. Las primeras, aún siendo ciertas, no son absolutamente necesarias, puesto que el opuesto es posible; las segundas son, como su nombre indica, necesarias, puesto que el opuesto es imposible. Lógicamente, claro está.

Después del primer decreto divino - que lleva a hacer siempre lo que es más perfecto - viene el del hombre - imagen y semejanza de Dios - que hará libremente lo mejor. Si en lugar de "lo mejor" dijera "lo que le dé la gana", estaríamos en la libertad de indiferencia, pero ya sabemos que no es ése el sentir de Leibniz. ¿Qué significa que el hombre hará siempre libremente lo mejor? Pues que debe seguir la ley inscrita en su noción que hace sus acciones determinadas, no necesitadas. En toda acción humana interviene la voluntad y el entendimiento, este último fuente de las razones que inclinan a la voluntad a obrar indicando el camino más conveniente,

Notas

- 1.- "Je me doutais bien que l'argument pris de la nature générale des propositions ferait quelque impression sur votre esprit." D.M. p. 143

aunque debido a su propia finitud, a veces no acierte a distinguir de forma clara qué es realmente lo mejor. (1) Así pues, Dios y el hombre actúan - à peu près - de la misma forma. La elección racional se da en ambos, aunque en el ser humano acaezca de una manera confusa. Precisamente se es más libre cuanto más se discierne el objeto deseado. A este respecto, Dios es el ser más libre: su libertad es perfecta. Y lo mismo la contingencia y la espontaneidad, por las razones tantas veces expuestas.

Para finalizar, Leibniz resume el argumento de su explicación.

C.- Resumen y solución a las dificultades de tipo lógico, causal y teológico.

"Se estará, pues, en situación de resolver esta clase de dificultades, por grandes que parezcan (y, en efecto, no son menos apremiantes en la opinión de todos los demás que han tratado desde siempre este tema), con tal de considerar bien que todas las proposiciones contingentes tienen razones para ser así más bien que de otra manera, o bien (lo que es igual) que tienen ciertas pruebas a priori de su verdad que las hacen ciertas y que muestran que la conexión del sujeto y del predicado de estas proposiciones tiene su fundamento en la naturaleza de uno y otro; pero que no tienen demostraciones de necesidad, puesto que estas razones sólo están fundadas en el principio de la contingencia o de la existencia de las cosas, es decir, sobre lo que es o parece mejor entre varias cosas igualmente posibles, en tanto que las verdades necesarias están fundadas en el principio de la contradicción y en la posibilidad o imposibilidad de las esencias mismas, sin que tenga que ver con esto la voluntad libre de Dios o de las criaturas."

Este texto resume la explicación leibniziana. Sólo le falta, para ser completo, hacer referencia

Notas

1.- Cfr. Teod. III, 289.

de un modo explícito a que las proposiciones contingentes no tienen demostraciones de necesidad porque su resolución es infinita. Pero es igual, nosotros, que estamos informados de lo que Leibniz escribía en 1.686, sabemos de la importancia de ese argumento.

Vemos así cómo el filósofo entendía superar las dificultades que nos habíamos planteado. En primer lugar, si consideramos que en toda noción de la substancia individual el predicado está incluido en el sujeto, ya sea virtual o expresamente - lo que nos lleva a la dificultad de tipo lógico - responde Leibniz diciendo que la conexión del predicado y su sujeto en una proposición contingente, aunque cierta a priori, no es absolutamente necesaria, tanto por no implicar contradicción que se diera un predicado opuesto como por el análisis infinito que acarrearía probar dicha conexión sin acudir a la experiencia. En segundo lugar, si nos remontamos al encadenamiento causal - dificultad de tipo causal - que debe explicar una proposición contingente, aunque siempre debe existir un motivo para que las cosas (los actos) sean (se hagan) así y no de otro modo en virtud del principio de razón suficiente (1), argumenta Leibniz que, por un lado, la última razón de las cosas está en el decreto libre de Dios de elegir entre varios posibles el mejor de los mundos, no dependiendo este decreto del entendimiento divino, sino también de su voluntad, no siendo por tanto los acontecimientos necesarios absolutamente al no ser contradictorio que Dios hubiera elegido otro mundo, y por otro lado, que el encadenamiento causal es intrínsecamente distinto en las verdades necesarias y en las contingentes, aquéllas siendo reducibles a las primitivas o idénticas, y éstas no. Por último, la presciencia divina - dificultad de tipo teológico - no hace necesarios los acontecimientos futuros, ya que la causa de esta presciencia es la noción de la substancia individual, y ésta ha sido creada libremente por el mismo Dios: los predicados previstos son ciertos, seguros, determinados, necesarios ex-hypothesi, pero no necesarios absolutamente.

Notas

- 1.- Ya sea referido al orden de la naturaleza - causas eficientes - o al de la gracia - causas finales -.

A modo de resumen, ya tenemos los elementos indispensables para formular en pocas palabras lo que constituye el núcleo de la argumentación leibniziana de la teoría de la libertad: por una parte, las dificultades nacen respectivamente de

- a) la noción de substancia individual, fundada lógicamente en el praedicatum inest subjecto.
- b) el encadenamiento causal que se debe dar en virtud del principio de razón suficiente (en cualquiera de sus niveles y modalidades)
- c) la presciencia de Dios respecto a todos los acontecimientos pasados, presentes y futuros.
- d) la confusión de la libertad con la indeterminación.

y por otra parte, la explicación de Leibniz se basa esencialmente en

- a') la definición del acto libre o de la libertad con sus tres características: contingencia, espontaneidad e inteligencia; lo cual evita la libertad de indiferencia.
- b') la noción de substancia individual, que salva la espontaneidad - todas las substancias la tienen - y, en las criaturas inteligentes, la deliberación.
- c') la distinción entre necesidad absoluta y necesidad hipotética, oponiendo la contingencia únicamente a la primera de ellas.
- d') la diferencia entre verdades contingentes y necesarias.
- e') la noción de infinito que permite fundamentar que esta diferencia es intrínseca, y no sólo para nosotros.
- f') el concepto de un Dios "racionalista", que obra según el principio de lo mejor, y
- g') la pluralidad de los infinitos mundos posibles para que Dios pueda ejercer su elección libremente con intervención, no sólo de su entendimiento, sino también de la voluntad, siendo entonces nuestros actos contingentes, necesarios hipotéticamente, aunque determinados.

+

+

+

Una vez comprobado cómo la doctrina de Leibniz supera - según el filósofo - las dificultades a que hicimos referencia en el capítulo anterior, ya no nos ocupará mucho examinar de qué manera se evitan las consecuencias inmediatas que de tales dificultades se derivaban.

Consideremos en primer lugar el sofisma perezoso, con la secuela del fatum mahumetanum o destino a la turca. (1) La solución de Leibniz se basa en: a) la distinción entre la necesidad absoluta y la necesidad hipotética; b) el encadenamiento causal en todos los acontecimientos, garantizado por el principio de razón suficiente.

En efecto, recordemos que el silogismo concluía que no había que hacer nada, o por lo menos, no se debía tener preocupación alguna, a partir de la proposición: 'Si el porvenir es necesario, lo que debe llegar llegará haga lo que yo haga'. Puesto que tanto el determinismo lógico, el causal y el teológico corroboran que el porvenir es necesario, parecía que no había manera de escapar a la conclusión "mahometana". A ello Leibniz podía responder que, si bien el porvenir es necesario, solamente lo es hipotéticamente, pues supone un enlace de los efectos con sus causas. Lo que tenga que llegar

"llegará, porque se hace lo que conduce a ello; y si el acontecimiento está escrito, la causa que lo hará llegar está escrita también. Así el enlace de los efectos y de las causas, bien lejos de establecer la doctrina de una necesidad perjudicial en la práctica, sirve para destruirla." (2)

El defecto del sofisma es olvidar que los efectos obedecen siempre a unas causas, y si éstas no se dan, aquéllos tampoco. Por tanto, la única necesidad que es de temer, la absoluta, está salvada, y por consiguiente, el sofisma refutado.

Notas

- 1.- El fatum stoicum no es preciso mencionarlo porque es, a juicio de Leibniz, de naturaleza menos peligrosa que el mahometano en orden a desembocar en un fatalismo; las enseñanzas estoicas en el fondo se acercan al fatum christianum.
- 2.- Teod. Pref. G.VI, 33.

Algo semejante cabe decir en orden a la responsabilidad moral del individuo respecto de sus acciones. Para Leibniz, la necesidad absoluta sería la única que podría destruir la moralidad de la acción y la justicias de los castigos. Ahora bien, no es una necesidad de este tipo la que tiene lugar en los actos humanos: éstos, aunque determinados, son libres en sentido leibniciano, es decir, determinados por aquello que el entendimiento -al cual sigue siempre la voluntad - cree lo mejor. Si es cierto que uno hará tal acción, no lo es menos que también la querrá hacer, pues este querer está comprendido en la predeterminación y previsión divinas. De este modo,

"En las acciones voluntarias y en lo que de ellas depende, los preceptos, armados del poder de castigar y de recompensar, sirven muy a menudo, y están comprendidos en el orden de las causas que hacen existir la acción (...) La predeterminación de los acontecimientos por las causas es justamente lo que contribuye a la moralidad en lugar de destruirla, y las causas inclinan a la voluntad, sin necesitarla. Es por ello que la determinación de la que aquí se trata no es una necesidad (nécessitation): es cierto - para quien lo sabe todo - que el efecto seguirá esta inclinación; pero este efecto no se sigue por una consecuencia necesaria, es decir, en la cual el contrario implique contradicción..." (1)

Es, en opinión de Leibniz, precisamente la determinación previa de nuestros actos la que contribuye a la moralidad de la acción, puesto que esta predeterminación supone que obraremos siempre de acuerdo con nuestros más profundos deseos, siendo así las consecuencias que de ellos se deriven susceptibles de premio o castigo.

En cuanto a la indiferencia de elección y la irracionalidad humanas, ya hemos visto que la doctrina de

Notas

1.- "Abrégé de la Controverse..." 3ª objeción. G.VI, 380-381.

Leibniz la rechazaba de plano. Todo puede ser sometido a una regla, incluso acciones que nos parecen del todo arbitrarias pueden ser explicadas a partir de las causas que las han motivado. El hombre puede ser disciplinado, los razonamientos y consejos tienen su utilidad. Por ello, si se hace ver a un individuo cuál es el camino que más le conviene, como todos obramos en vistas a lo mejor - aunque a veces nos equivoquemos -, podemos estar seguros de que lo tomará.

+

+

+

Hasta aquí, la solución a las dificultades y la superación de las consecuencias inmediatas: la doctrina de Leibniz sobre la libertad, en suma. He intentado reflejarla lo más fielmente posible mostrando además que no es arbitraria y hunde sus raíces en un pensamiento fertilizado con el abono de los modelos matemáticos que, en este caso, fundamentan la distinción - importantísima para la teoría - de las verdades necesarias y las contingentes. Cabría ahora que nos preguntemos acerca de la coherencia interna de esta explicación. Lo haremos en la tercera parte, y ello constituirá una de las entradas al nuevo laberinto.

C A P I T U L O X I I

E L P R O B L E M A D E L M A L

Hemos recorrido ya bastantes de los caminos que configuran el pensamiento leibniciano, y nos han salido al paso muchos de los obstáculos que hacen difícil el tránsito por los mismos. Pero hay uno por cuyos derroteros todavía no hemos discurrido y al cual Leibniz dedicó la mayor parte de la "Teodicea", su obra más voluminosa junto con los "Nuevos Ensayos". Me estoy refiriendo al problema del mal. Con el examen del mismo tendremos ocasión de analizar ciertas regiones del sistema que, siendo importantes para nuestro estudio, todavía no habíamos abordado con anterioridad.

Cuando en el Prefacio de la "Teodicea" Leibniz se refería a los dos laberintos, en relación con el de lo libre y lo necesario especificaba:

"sobre todo en la producción y el origen del mal."

Este era el problema fundamental que el filósofo, como abogado de la causa de Dios, debía resolver. Nosotros, dados los objetivos que aquí perseguimos y los límites en los que debemos ceñir la exposición para no deshebrar la tela que venimos tejiendo, nos centraremos exclusivamente en la cuestión de la conciliación del mal con Dios, obviando temas anejos pero de índole teológica, como el de la salvación o el pecado original. Con ello nos situamos en una perspectiva estrictamente filosófica y convenimos con el mismo Leibniz cuando dice:

"Los filósofos han considerado las cuestiones de la necesidad, de la libertad y del origen del mal; los teólogos han añadido las del pecado original, de la gracia y de la predestinación." (1)

Siguiendo un proceso similar al utilizado en relación con la libertad, examinaremos las dificultades, las consecuencias inmediatas de las mismas, la explicación leibniziana y, por último, después de referirnos a los modelos matemáticos utilizados por Leibniz, discutiremos un punto que ha sido objeto de especial controversia entre los comentaristas: si en el filósofo, la optimicidad del todo implica siempre la de las partes.

+

+

+

Dificultades respecto al origen del mal y la conducta divina.

"Se pregunta en primer lugar de dónde viene el mal. Si Deus est, unde malum? si non est, unde bonum? Los antiguos atribuían la causa del mal a la materia, que ellos creían increada e independiente de Dios, pero nosotros que derivamos todo ente de Dios, ¿dónde hallaremos la fuente del mal?"(2)

El problema de cómo conciliar la existencia del mal en sus distintas formas (3) con un Dios creador de todas las cosas, y que tiene como atributos la suprema bondad, la omnipotencia, la omnisciencia y la justicia (4), ha

Notas

- 1.- Teod. Pref. G.VI, 35.- A esta consideración se podría objetar que en tanto que Dios interviene en una dificultad, el problema entra ya en el campo teológico; sin embargo, ello no es así: el problema de Dios es una cuestión filosófica, mientras que los problemas tratando acerca de la gracia, del pecado original, etc. son de una naturaleza distinta, derivados de la Revelación, propios de la teología dogmática.
- 2.- Teod. I, art. 20.
- 3.- Hay mal metafísico, físico y moral. Cfr. las páginas siguientes.
- 4.- La justicia es la bondad conforme a la sabiduría. P.N.G. 9.

sido, y continúa siendo, objeto de múltiples debates y controversias, a la vez que una dura prueba para la fe de muchos creyentes y para la razón de muchos no creyentes. (1) La dificultad se puede presentar con distintos argumentos (2) que, en última instancia, pueden reducirse al siguiente: si Dios es infinitamente poderoso e infinitamente bueno, ¿por qué permite que haya mal en este mundo? ¿por qué permite que se sufra? ¿acaso lo quiere? Y puesto que la existencia del mal es algo evidente incluso antes de ponernos de acuerdo en el sentido de las palabras - sobre todo para quien lo padece -, ¿hemos de concluir con ello que Dios, o no es infinitamente bueno, o no es infinitamente poderoso?, en una palabra, ¿no es justo? Además, si Dios es omnisciente y sabe que pecaré, ¿por qué permite que lo haga si con su omnipotencia podría evitarlo y con su bondad debería querer evitarlo?

Este es, expuesto sucintamente, el dilema que Leibniz se propuso resolver. Para ello, dos serán las cuestiones que su filosofía deberá explicar:

a) ¿de dónde viene el mal en este mundo? (3)

b) ¿cómo es que existe? o ¿cómo es que Dios lo permite? habida cuenta la premisa de un Dios con los atributos que le otorga la dogmática cristiana.

+

+

Notas

- 1.- B. RUSSELL pronunció el 6 de marzo de 1.927 una conferencia titulada "¿Por qué yo no soy cristiano?" en donde razona su incredulidad aduciendo que uno de los motivos fundamentales de la misma fue que hizo suya la interrogante tan cara a DOSTOIEVSKY de cómo justificar el origen del mal, el mal de los inocentes. "Pregunta incontestada que definitivamente hechó por tierra el edificio deísta que con argumentos morales el propio Kant reconstruyera".
- 2.- Cfr. por ejemplo, "Causa Dei", arts. 60-65, Teod. I, 3-5; D.M. art. 30; "Confessio Philosophi", pp. 28-64
- 3.- "(...) mais cependant il reste toujours la grande difficulté de l'origine du mal. Je demande l'origine des origines (...): on dit que l'homme pèche parce que sa nature est corrompue par le péché d'adam, mais nous revenons à la même question à l'égard d'Adam lui même, car d'où vient qu'il a péché, ou pour parler plus généralement d'où vient le péché dans le monde, puisque Dieu createur du monde est infiniment bon et infiniment puissant?" de "Dialogue avec Dobrzensky", Grua, I, p. 363. (El subrayado es mío)

Consecuencias del problema de la conciliación del mal con los atributos divinos.

La existencia del mal nos lleva a considerar que si existe un ente trascendente, creador de todas las cosas, algo debe tener que ver en ello. La cuestión no reviste mayor importancia para el ateo, o para quien crea que existen dos dioses, uno para el bien y otro para el mal, como es el caso de los maniqueos. Pero el cristiano, al cual los dogmas revelados le enseñan la existencia de un Dios único, perfectamente bueno, perfectamente sabio y perfectamente poderoso, se halla ante un problema nada baladí, pues parece ser que Dios, con los atributos que tiene, debería haber creado un mundo paradisíaco; la constatación inmediata que efectuamos de que la inmensa mayoría de seres humanos no vive precisamente en un paraíso plantea aún sin querer la duda acerca de si el Dios de la Biblia posee los atributos que los dogmas le asignan, y que todo hijo pediría en su padre.

Leibniz resume el argumento en los siguientes silogismos:

"Quienquiera que no toma el mejor partido, carece de potencia, o de conocimiento, o de bondad.

Dios no ha tomado el mejor partido al crear este mundo.

Así pues Dios ha carecido de potencia, o de conocimiento, o de bondad."

Y Dios no ha elegido el mejor partido que podía tomar debido a que:

"Quienquiera que hace cosas donde hay mal, las cuales podían ser hechas sin ningún mal, o cuya producción podría ser omitida, no toma el mejor partido.

Dios ha hecho un mundo donde hay mal; un mundo, digo yo, que podía ser hecho sin ningún mal, o cuya producción podía haber sido omitida enteramente.

Dios no tomó el mejor partido." (1)

Notas

1.- "Abrégé de la Controverse", 1ª objeción, G.VI, 376.

Por supuesto, Leibniz no aceptaba las conclusiones del silogismo; luego veremos cómo las rebate. Pero de momento la consecuencia final del razonamiento esgrimido está ahí: Dios carece o de bondad, o de poder o de sabiduría, lo cual nos lleva a la heterodoxia, ya sea de los socinianos, los cuales "han preferido negarle (a Dios) el conocimiento del detalle de las cosas, y sobre todo de los acontecimientos futuros, que acordar lo que ellos creían chocar su bondad" (1); ya sea de los espinocistas, para los cuales "las cosas no han podido ser producidas por Dios de otro modo de lo que lo han sido, ni en otro orden" (2), rechazando así la bondad de las obras divinas; ya sea de los cartesianos, para los cuales todas las cosas, incluso las verdades eternas, carecen de una existencia independiente de Dios, siendo, como las cosas contingentes, el efecto de una libre decisión de la voluntad divina (3) sin que intervenga para nada en esa decisión ninguna consideración de lo mejor. SPINOZA introduce una necesidad fatal, ciega, en el acto creador divino. DESCARTES se va al otro extremo e introduce la arbitrariedad. Aquél suprime la libertad divina; éste la entiende como una pura indiferencia de equilibrio (4). Y tanto unos como otros destruyen lo más importante, la justicia divina, que es la bondad conforme a la sabiduría.

+

+

Explicación leibniziana

La solución de Leibniz al problema del mal tiene en cuenta lo expuesto a propósito de la teoría de la libertad referente a la distinción entre necesidad absoluta e hipotética, así como la aplicación al primer decreto de Dios del principio de lo mejor: no era absolutamente necesario que

Notas

- 1.- Teod. Pref. G.VI, 34.- Los socinianos eran discípulos de Lelius Socin (Sozzini) (1.525-1.562) y de su sobrino Fausto Socin (1.539-1.604), iniciadores de una herejía antitrinitaria, muy opuesta al fatalismo de Lutero y Calvino. (Cfr. ed. Brunschwig, Teod. p. 457)
- 2.- SPINOZA. "Ética", I, prop. 33.
- 3.- DESCARTES, "Lettre de Descartes à Mersenne", 15.4.1.630.
- 4.- Teod. II, 174-176.

Dios creara este mundo, pues podía haber elegido entre otros infinitos posibles; pero una vez elegido éste, la elección ha debido recaer en el mejor, de lo contrario Dios no habría actuado racionalmente de acuerdo con su infinita sabiduría. Si este mundo contiene el mal, en cualquier otro mundo que Dios hubiera podido crear la cantidad de mal hubiera sido mayor. Y como quiera que la infinita bondad de Dios le lleva a crear el mundo, el mal aparece como una condición del bien. Obsérvese que, en aras a justificar la existencia del mal con la bondad divina, lo dicho es válido tanto en el caso de que Dios eligiera libremente este mundo como si no: lo que importa es que eligió el mejor.

El desarrollo de la explicación será mucho más esquemático que cuando tratamos el problema de la libertad, por cuanto, llegados aquí, las coordenadas en los que se encuadra la misma ya nos son, en su mayor parte, conocidas. Por otra parte, obviaré algunas cuestiones - como por ejemplo, si Dios es causa material o moral del mal, y otras - cuyo examen no es estrictamente indispensable para comprender las líneas generales por las que se desenvuelve la explicación leibniziana. Vayamos a ella. Constará de tres partes:

- a) La anatomía del mal.
- b) Solución de Leibniz y superación de las consecuencias.
- c) Fundamentación de la explicación en modelos matemáticos.

+

Leibniz distinguía tres clases de mal: el metafísico, el físico y el moral. (1)

"El mal metafísico consiste en la simple imperfección, el mal físico en el sufrimiento, y el mal moral en el pecado." (2)

¿Qué significa que el mal metafísico consiste en la imperfección? Ya sabemos que todas las cosas creadas son imperfectas, pues todas las sustancias tienen

Notas

- 1.- En esta división Leibniz no se distingue de otros autores. Cfr. p. ej. "Remarques sur le livre de M. KING" en Teod., G.VI, 406.
- 2.- Teod. I, 21. Sobre esta distinción, cfr. Teod. II, 209; III, 241; "Causa Dei", 30-32.

un principio interno de limitación, que es la materia primera inherente a la fuerza activa primitiva. El filósofo se servía de la analogía entre una criatura y un círculo para exponer su pensamiento:

"(...) un círculo está limitado a causa de la abertura del compás del cual uno se sirve para describirlo (...). Antes de todo pecado, hay una imperfección original en todas las criaturas que viene de su limitación. Como es imposible que haya un círculo infinito, puesto que todo círculo está terminado por su circunferencia, es imposible también que haya una criatura absolutamente perfecta." (1)

El mal metafísico consiste, pues, en la imperfección de las cosas, incluso de aquellas que no son inteligentes, (2) mientras que el mal físico se entiende especialmente de los sufrimientos de las substancias inteligentes. (3) Por su parte, el mal moral designa "las acciones (. . . .) viciosas de las mismas criaturas inteligentes" y de él se deriva ordinariamente el mal físico (4), aunque este último no recaiga siempre en el causante del mal moral: una mala acción tiene siempre consecuencias nefastas, ya sea en el autor o en un inocente. De ahí que un Calígula o un Nerón causaram mayor mal que un terremoto. (5)

+

Notas

- 1.- "Dialogue avec Dobrzensky", Grua, I, p. 364.
- 2.- "Metaphysicum generatim consistit in rerum etiam non intelligentium perfectione et imperfectione. Liliorum campi et passerum curam a Patre coelesti geri Christus dixit, et brutorum animantium rationem Deus habet apud Jonam." "Causa Dei", art. 30, G.VI, 443.- Leibniz se refiere en el texto tanto al mal como al bien metafísico.
- 3.- "Physicum accipitur apectatim de substantiarum intelligentium commodis et incommodis, quo pertinet Malum Poenae." ibid. art. 31.
- 4.- "Morale de earum actionibus virtuosis et vitiosis, quo pertinet Malum Culpa: et malum physicum hoc sensu a morali oriri solet, etsi non semper in iisdem subjectis..." ibid. art. 32.
- 5.- Teod. I, art. 26.

Ya podemos abordar la cuestión del origen del mal. Leibniz nos dirá que el mal metafísico tiene su origen en el entendimiento divino. La imperfección original de las criaturas viene de sus esencias o naturalezas, que son eternas, y estas esencias residen en el entendimiento, no en la voluntad de Dios.

"Es el entendimiento de Dios el que es la fuente de las esencias de las criaturas, tales como son en él, es decir, limitadas." (1)

La región de las verdades eternas es la causa ideal del mal, así como la del bien (2), y en ella residen como posibles tanto el mal físico como el moral, pero no como existentes.

"El hombre es él mismo la fuente de sus males: tal como él es, era en las ideas. Dios, movido por razones indispensables de su sabiduría, otorgó que pasara a la existencia tal cual es." (3)

Es la imperfección original inherente a la naturaleza misma de todo ente creado lo que constituye la causa del mal. De ella se derivan el mal moral y el mal físico. Cuando pecamos lo hacemos debido a la limitación que nos es propia, y luego nos toca sufrir. Dios no es responsable del mal moral y físico, como tampoco del metafísico; la responsabilidad es sólo nuestra. El mal moral y el físico no son necesarios absolutamente, tan sólo son posibles en la región de las verdades eternas,

"Y como esta región inmensa de las verdades contiene todas las posibilidades, es preciso que haya una infinidad de mundos posibles, que el mal entre en varios de entre ellos, y que incluso el mejor de todos encierre el mal." (4)

Se dirá: de acuerdo, en el entendimiento divino las esencias o naturalezas de las cosas son imperfectas en virtud de su limitación, y es en orden a ésta que

Notas

- 1.- "Dialogue avec Dobrzensky", Grua, I, p. 365.
- 2.- Teod. I, 20.
- 3.- Teod. II, 151.
- 4.- Teod. I, 21.

surge tanto el mal físico como el moral en las criaturas inteligentes. Ciertamente, la imperfección de nuestro conocimiento nos acarrea desgracias en múltiples ocasiones. Pero la cuestión principal sigue sin resolverse: ¿cómo es que Dios permite el mal?

Para responder a esta pregunta es preciso que nos detengamos un instante en examinar las distintas clases de voluntad. Ya nos hemos referido con anterioridad a la naturaleza de la voluntad. Sabemos que, tal como la entendía Leibniz, debe seguir siempre al entendimiento, el cual es el que nos permite apreciar el bien que encierra la cosa que queremos hacer. (1) El acto voluntario es aquél que viene determinado - no necesitado absolutamente - por el conocimiento bien claro de lo mejor, aunque en virtud de la imperfección de nuestro conocimiento, podamos equivocarnos muchas veces y seguir más la inclinación de nuestros instintos que de nuestro entendimiento. Únicamente la voluntad de Dios sigue siempre el juicio de aquél, porque sólo Dios está exento de limitación o de pasión: es Acto puro. Pero, tanto en Dios como en las criaturas, no hay acciones arbitrarias: todas están determinadas por el principio de lo mejor.

Ahora bien, la voluntad puede ser antecedente o consecuente. La voluntad antecedente es

"cuando está separada, y mira cada bien aparte en tanto que bien." (2)

Por este tipo de voluntad se quiere cada bien por sí mismo, independientemente de los demás, y al mismo tiempo se desecha el mal, que nunca es querido en sí. Si nada se opusiera, esta voluntad sería eficaz, en el sentido de que el efecto se seguiría siempre de no haber una causa mayor que lo impidiera. Pero sucede que en la mayoría de las veces, dos bienes están contrapuestos, y el que se dé el uno implica que el otro no.

Notas

- 1.- "La volonté consiste dans l'inclination à faire quelque chose à proportion du bien qu'elle enferme." Teod. I, 22.
- 2.- ibid. Sobre esta distinción, cfr. también, Teod. I, 81. II, 114, 119 y 222; "Causa Dei" 24-27. En Teod. II, 119, Leibniz distingue entre voluntad antecedente, media y consecuente, y en el "Abrégé" se refiere a la voluntad "préalable" y "finale"

Es por ello que, así como

"en la mecánica el movimiento compuesto resulta de todas las tendencias que concurren en un mismo móvil y satisface igualmente a cada una, en tanto que es posible hacerlo todo a la vez"

del mismo modo la voluntad consecuente, final y decisiva

"resulta del conflicto de todas las voluntades antecedentes, tanto de las que tienden hacia el bien como de aquellas que rechazan el mal"(1).

O lo que es lo mismo, de todos los impulsos acompañados de placer y de dolor, de todas las percepciones acompañadas o no de recuerdo, resulta finalmente "el esfuerzo prevalente, que hace la voluntad plena." (2)

También hemos de distinguir entre voluntades particulares y voluntades generales. (3) En cierto modo esta división coincide con la anterior: las voluntades particulares están separadas las unas de las otras, y tienen como objetivo la consecución de bienes independientes, mientras que las generales tienen en cuenta el conjunto. La diferencia radica en que la voluntad antecedente es previa a la consecuente - de ahí que Leibniz la calificara como "préalable" - y la voluntad particular no tiene por qué ser anterior a la voluntad general. Es más, incluso podríamos decir que ocurre lo contrario, antes se da la inclinación a un bien compuesto de muchos que no a los bienes particulares. En lo que sigue podremos apreciar mejor la diferencia. Ahora ya podemos intentar responder a la cuestión acerca de la complicitad divina con respecto al mal.

Notas

1.- Teod. I, 22.

2.- "Plusieurs perceptions et inclinations concourent à la volition parfaite, qui est le résultat de leur conflit. Il y en a d'imperceptibles à part, dont l'amas fait une inquiétude, qui nous pousse sans qu'on en voie le sujet; il y en a plusieurs jointes ensemble, qui portent à quelque objet, ou qui en éloignent, et alors c'est désir ou crainte (...) Enfin il y a des impulsions, accompagnées effectivement de plaisir et de douleur (...) Et de toutes ces impulsions résulte enfin l'effort prévalant, qui fait la volonté pleine." N.E.II, 21, 39.

3.- Esta distinción cobró gran importancia en la correspondencia con Arnauld. Véase las cartas de 12 abril y 4/14 julio 1.686.

Dios, antecedentemente no quiere ningún mal; consecuentemente lo permite. O para expresarlo con otra formulación leionicianana: Dios antecedentemente sólo desea el oien - quiere el bien -; consecuentemente lo mejor. (1) En el entendimiento divino, región de las verdades eternas, están los infinitos mundos posibles, en los cuales radica el mal en virtud de la original imperfección de las criaturas. La voluntad antecedente de Dios no quiere ningún mal, sólo el bien; pero no hay ningún mundo entre todos los posibles en el cual el mal no esté presente, y en caso de que lo hubiera, sería un mundo menos perfecto que el nuestro. El mal es muchas veces motivo de un mayor oien, como por ejemplo una disonancia es condición de una mayor perfección en una melodía, o una somora realza la belleza de una pintura, o un sufrimiento actual puede revertir en una salud futura mayor. El principio de perfección exige la elección de un mundo con un máximo de bien "neto", y ese mundo es el nuestro. Es así que Dios, consecuentemente elige el mejor de todos los mundos posibles, el que maximiza el resultado obtenido a cambio de un coste (mal) mínimo para ese resultado.

Además, Dios obra por voluntades generales y no particulares. Cuando se decide a crear, la divinidad tiene en cuenta el conjunto del universo: su voluntad general ha sido la de crear el mejor mundo de los posibles, que es el nuestro, y esta voluntad general debe privar sobre cualquiera particular.

"Cuanto más sabio se es, menos se tienen voluntades separadas, y más las vistas y las voluntades que se tiene están ligadas y son comprensivas. Y cada voluntad particular encierra una relación con todas las otras, a fin de que estén lo mejor concertadas que sea posible." (2)

Notas

1.- Teod. I, 23.

2.- A Arnauld, 12.4.1.686, LR. p. 88. "Il ne faut pas considérer la volonté de Dieu de créer un tel Adam, détachée de toutes les autres volontés qu'il a à l'égard des enfants d'Adam et de tout le genre humain". ibid. p. 87.

No puede haber ninguna voluntad particular desligada de las demás, por cuanto en Dios, su sabiduría es perfecta. Él tiene en cuenta el todo, el mejor de los mundos, y nada se le escapa. Lo que ocurre es que nosotros, espíritus finitos, no alcanzamos a darnos cuenta de la harmonía que se da en ese todo; no nos situamos a la distancia adecuada, desde la cual las sombras embellecen a la pintura y las disonancias a la música. (1) Si pudiéramos hacerlo veríamos que cada una de las voluntades particulares que aparentemente ha tenido Dios para crear los males que observamos en el mundo, no son más que condiciones de una voluntad general soberana, que ha elegido el mundo más armonioso.

En síntesis, pues, la explicación de Leibniz es la siguiente: el mal que hay en el mundo, Dios lo permite en virtud de una necesidad absoluta, sino en tanto que es condición de un mayor bien. El mal metafísico tiene su fuente originaria en el entendimiento divino, en el cual residen las esencias de todas las criaturas con sus imperfecciones. Dios no añade nada a estas naturalezas o esencias. Movido por su infinita bondad y su infinita sabiduría, Dios decide crear el mundo que contiene el menor mal posible para obtener el mayor bien: no hay que fijarse en un mal particular y pensar que Dios lo ha querido sin más; Dios no obra por voluntades particulares. Antecedentemente, Dios no quiere ninguna clase de mal. Consecuentemente lo permite. No es el responsable, en suma. La idea originaria de la filosofía de Leibniz no podía llevar a otro mundo que éste: el mejor de los posibles, el de la Harmonía universal. La divinidad hizo lo que debía de acuerdo con sus atributos; nosotros debemos intentar escudriñar las razones que la asistieron. Lo que no podemos hacer es querer juzgar esas razones desde nuestra limitada perspectiva. (2)

Notas

- 1.- "Je crois que Dieu a créé les choses dans la dernière perfection, quoyque cela ne nous paroisse pas en regardant les parties de l'univers. C'est à peu près comme dans la musique et dans la peinture, car les ombres et les dissonances relevent tellement le reste." "Dialogue avec Doorzensky", Grua, I, 365.
- 2.- En página siguiente.

+

+

Ya Leibniz puede conciliar la existencia del mal con los atributos divinos. No es cierto que un mundo sin mal fuera más óptimo que éste, puesto que muchas veces un mal viene acompañado de un bien mayor. Dios permite el mal para que su elección recaiga sobre el mejor de los mundos. La bondad de Dios no puede, por consiguiente, ser puesta en duda. Tampoco su infinita sabiduría, que le lleva precisamente a elegir un mundo que contiene el mal como condición de una mayor perfección: si hubiera elegido otro mundo, entonces sí que hubiera ido en contra de su sabiduría. ¿Acaso no dijimos que el sabio era aquel que obra inteligentemente? ¿Qué sería de la sabiduría divina si hubiera elegido un mundo con menos perfección que éste, sólo por el hecho de que no acaecieran ciertos males? A su vez, tampoco la omnipotencia puede ser cuestionada, puesto que Dios no está sometido a ninguna necesidad fatal en el acto creador del mundo, al elegir el más perfecto entre infinitos posibles.

Así, ante los monstruos y las calamidades que denuncian el mal físico y ante el pecado que delata el mal moral, Leibniz justificaba - o creía haberlo hecho - a Dios en la construcción de su obra frente a todos aquellos que dudaban o introducían inquietud en el espíritu de los creyentes acerca de que la divinidad fuera digna de ser amada. Y tanto en los motivos que tuvo para dicha justificación

Notas

(De página anterior) 2.- La explicación de Leibniz tiene una indudable semejanza con la de MALEBRANCHE, si bien no se puede decir que se reduzcan a una sola. Así, en la Teod. II, 206, el propio Leibniz reconoce: "Je suis d'accord avec le R.P. Malebranche, que Dieu fait les choses de la manière la plus digne de lui. Mais je vais un peu plus loin que lui, à l'égard des volontés générales et particulières.(...) je dirais que Dieu n'a jamais de volontés particulières telles que ce Père entend. c'est-à-dire, particulières primitives." Para las diferencias y analogías entre estos dos filósofos al respecto, me remito a lo que dice G. DREYFUS en la Introducción al "Traité de la Nature et de la Grace" pp. 158-165, en donde se muestra que tras la identidad de las fórmulas hay diferencias profundas.

Leibniz convino en gran medida con MALEBRANCHE (1), razón por la cual también recaerían sobre él las críticas de las que fue objeto este último. (2) Pero de ello trataremos más adelante.

+

+

La explicación dada anteriormente es conveniente complementarla con la referencia a algunos de los modelos matemáticos que Leibniz utilizó con el fin de hacer su pensamiento más comprensible, y también para darlo a conocer con mayor precisión.

Dos eran las cuestiones a las que el filósofo debía responder: en primer lugar, el origen del mal metafísico; al respecto ya vimos cómo la imperfección original de las criaturas se comparaba con la limitación esencial de un círculo. No vamos a añadir nada al respecto. (3) En segundo lugar, los motivos de la permisión y de la existencia del mal, esto es, por qué Dios permite que haya quien peque y quien no, quien sufra y quien no, quien sea malvado y quien no. Antes nos hemos referido a las sombras y las disonancias. A continuación lo haremos a los números y líneas inconmensurables, a la Geometría proyectiva y a las series.

+

Una buena prueba del formalismo leibniziano (4) la constituye el hecho de que los mismos modelos y ejemplos se aplican a distintas regiones del sistema. Más

Notas

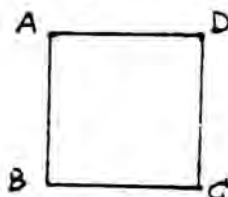
1.- Definiendo el objeto del "Traité de la Nature et de la Grâce", MALEBRANCHE escribía: "J'y prétends justifier la sagesse et la bonté de Dieu dans la construction de son ouvrage. Je prétends faire taire les libertins et les impies, qui attribuent à une nature aveugle les dérèglements de l'univers et l'univers même; et certains théologiens ou philosophes outrés, qui prétendent que Dieu n'a pas une volonté sincère de sauver tous les hommes." (Resp. al Libro de las verdaderas y de las falsas ideas" c.4, art. 4, en la Introducción del "Tratado de la Naturaleza.." p. 40. Malebranche se está refiriendo a los spinocistas y a los jansenistas. El texto lo hubiera podido suscribir Leibniz perfectamente.

2, 3 y 4 en página siguiente.

arriba tuvimos oportunidad de ver cómo los inconmensurables permitían a Leibniz fundamentar la distinción entre las verdades necesarias y las contingentes; ahora nos ilustrarán acerca de cómo unas criaturas pecan - sufren el mal - y otras no.

En el "Diálogo con Dobrzensky", Leibniz hacía mención explícita a las líneas y a los números: daba por sabido que la raíz cuadrada de 2 es inconmensurable con la unidad y demostraba que la diagonal de un cuadrado es inconmensurable con el lado. Acompañaré el texto del filósofo con ilustraciones que se deducen inmediatamente del mismo.

"A.- Sea el cuadrado perfecto ABCD, cuyos lados sean iguales entre ellos, y los ángulos también, a saber rectos: digo que la diagonal AC es inconmensurable con el lado, por ejemplo, con AB.



B.- Veamos la prueba de ello.

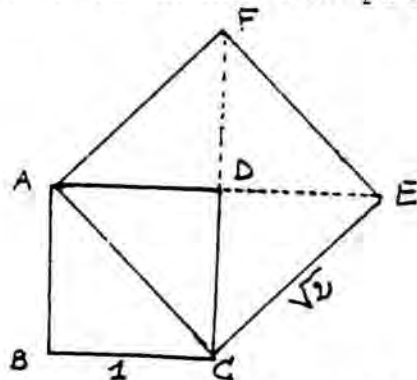
Notas.

(De página anterior) 2.- P. HAZARD, en "La crise de la conscience européenne" p. 125 cita el siguiente texto de BAYLE: "A proprement parler, Malebranche suppose que la conté et que la puissance de Dieu sont renfermées dans des bornes assez étroites, qu'il n'y a aucune liberté en Dieu, qu'il est nécessaire par sa sagesse à créer, et puis à créer précisément un tel ouvrage, et puis à le créer précisément par de telles voies. Ce sont trois servitudes qui forment un fatum plus que stoïcien..." Evidentemente, el juicio de Bayle podía ser aplicado, y con mayor razón, a Leibniz. Cfr. infra.

3.- En el "Diálogo con Dobrzensky" (Grua, I, 364) Leibniz explicaba cómo la nada podía entrar en la composición de las cosas mediante el ejemplo de los ceros que, junto a las unidades, hacen número diferentes en la Aritmética, como 10, 100,... A pesar de que desde 1.679 el filósofo estaba ya en posesión del cálculo binario, y de que hizo del mismo aplicaciones tanto teóricas como prácticas - el cálculo binario tenía que servir a los chinos para que se convencieran de que en el fondo la teoría de la creación tal como es sostenida por el cristianismo no distaba tanto de la suya como podía parecer (Cfr. O. ROY, "Leibniz et la Chine", pp. 155-165), este ejemplo no es del todo adecuado aquí pues podría hacer pensar que Leibniz, de alguna manera, profesaba alguna especie de maniqueísmo, y esto es algo que rechazó explícitamente. Véase, por ejemplo, G.IV, 567, 581, etc.

4.- Sobre el formalismo leibniziano, cfr. lo dicho en la Introducción, pp. 21-22.

A.- Es fácil. Haced otro cuadrado perfecto, cuyo lado sea la diagonal del primer cuadrado. Este nuevo cuadrado será ACEF; es claro que este segundo cuadrado es exactamente el doble del precedente, ABCD, pues el cuadrado ABCD contiene dos triángulos ABC y ADC, en tanto que el cuadrado ACEF contiene cuatro de estos triángulos, a saber, ADC, CDE, EDF, FDA, y todos estos triángulos son iguales entre ellos. Y lo que contiene una misma magnitud cuatro veces es doble sin duda de lo que no la contiene más que dos veces.



B.- Esto es bien visible, pero ¿qué concluís de ello, Señor?

A.- Se sigue que si el lado del pequeño cuadrado ABCD, a saber, la línea AB es de un pie, el lado del cuadrado grande ACEF, a saber, AC, será la raíz cuadrada de dos. Pues su cuadrado es del valor de dos pies cuadrados, y para hallar su lado hay que extraer la raíz cuadrada del contenido que es 2, como saben todos los aritméticos. Ahora bien, hemos ya mostrado que la raíz cuadrada de 2 es inconmensurable con la unidad, y enteramente inexpresable en números exactos."

En efecto, si nos fijamos en el dibujo de esta página, el cuadrado grande es el doble del pequeño; si este último tiene por superficie un pie cuadrado, el grande tendrá un área de dos pies cuadrados, por lo que el lado del cuadrado grande debe ser la raíz cuadrada de 2, que es precisamente la diagonal del cuadrado inicial.

"B.- He ahí algo sorprendente. ¿Dios no podría hallar un número propio para expresar exactamente la raíz cuadrada de 2 o la magnitud de la diagonal de un cuadrado?

A.- Dios no podría hallar cosas absurdas. Es como si se rogara a Dios que nos enseñara el medio de partir tres escudos en dos partes iguales sin fracción, es decir, sin decir uno y medio; o algo semejante."

¿Qué consecuencias se pueden sacar de estas consideraciones:

"A.- ¿No es cierto que si el orden de las cosas o la sabiduría divina pidiera a Dios la producción de los cuadrados perfectos, habiendo resuelto Dios satisfacer a ello no podía dispensarse de producir las líneas inconmensurables, aunque tengan esta imperfección de no poder ser expresadas exactamente, ni conocidas exactamente por ningún espíritu finito? Puesto que un cuadrado no puede existir sin diagonal que es la distancia de los ángulos opuestos."

La consecuencia es clara: si comparamos - como hace Leibniz - las líneas conmensurables con los espíritus que se mantienen en su pureza, y las inconmensurables con los espíritus que caen enseguida en el pecado,

"Es visible que esta irregularidad de las líneas inconmensurables viene de la esencia misma de las figuras, y no debe ser imputada a Dios"

porque en el entendimiento divino, región de las verdades eternas, se hallan los cuadrados perfectos con sus diagonales respectivas. ¿Huciera, no obstante, podido Dios evitar crear estas líneas inconmensurables?

"Es visible también que esta inconmensurabilidad no es un mal que Dios pudiera no haber producido. Es oien cierto también que Dios habría podido evitarlo no creando ninguna figura, ni cantidades continuas, sino sólo números o cantidades discretas."

Dios, queriendo producir cuadrados perfectos no podía dejar de producir la inconmensurabilidad; ahora bien, Dios podía

haber evitado ésta no produciendo ningún cuadrado perfecto, pero

"esta imperfección de los inconmensurables ha sido recompensada por ventajas mucho más grandes, de forma que ha valido más darles sitio a fin de no privar al universo de todas las figuras. Sucede lo mismo con los espíritus menos firmes en sostenerse, cuya imperfección original viene de su esencia limitada según su grado; su pecado, que no es más que una cosa accidental o contingente (aunque tenga su fundamento en su esencia sin resultar de ello sin embargo una consecuencia necesaria) viene de su voluntad; y el bien inconmensurablemente más grande que Dios sabe extraer de este mal viene de su sabiduría infinita, y lo ha llevado a no excluirlos de la existencia, ni a impedirles pecar como habría podido hacer utilizando su potencia absoluta, pero invirtiendo al mismo tiempo el orden de las cosas que su sabiduría infinita le había hecho elegir."

La analogía entre los inconmensurables y los espíritus que, debido a su imperfección original, pecan, así como el razonamiento en general, ya había sido utilizado por Leibniz en la "Confessio Philosophi", más de veinte años antes que el texto que estamos reseñando. (1) El ejemplo de las líneas inconmensurables vale analógicamente para explicar la permisión divina del mal físico tanto como el moral.

Cabría preguntar, como había hecho Dobrzensky en un momento del diálogo, cuál es ese bien mayor al que siempre se acaba refiriendo el mal.

"A.- Puedo aseguráros que es, pero no os lo puedo explicar detalladamente. Para ello, haría falta conocer la armonía general del universo, mientras que nosotros no conocemos de ella más que una parte. Es aquí donde tiene lugar la exclamación

Notas

1.- Cfr. Conf. Phil. pp. 43 y ss.

de S. Pablo, "O altitudo divitiarum", cuando habla con arrebató de las profundidades de la sabiduría divina, al explicar esta misma materia." (1)

Nosotros no podemos conocer la Harmonía universal. (2) En el "Diálogo con Doorzensky" Leibniz dejaba la pregunta sin respuesta, refugiándose en los insondables designios de la divinidad. (3) Sin embargo, ello no significa que no dispusiera de medios para explicar racionalmente que el mal pueda coexistir con el bien, siendo el resultado de un bien mayor. Para tal fin utilizaba los dos modelos siguientes.

+

No conocemos más que una parte de la armonía general de las cosas porque estamos situados a una distancia finita. Esto vendrá a decir Leibniz cuando compare el orden universal con una perspectiva.

Para el filósofo, la perspectiva era la geometría de la geometría (4). De ella podía extraer poderosas reflexiones en torno al problema planteado.

"Las proyecciones de perspectiva (...) hacen ver que un mismo círculo puede ser representado por una elipse, por una parábola, por una hipérbola, e incluso por otro círculo y por una línea recta y por un punto. Nada parece tan diferente ni tan desemejante como estas figuras; y sin embargo hay una relación exacta de cada punto en cada punto." (5)

Esta relación exacta se da desde un punto a partir del cual el orden y la armonía aparecen en lo que

Notas

- 1.- Grúa, I, 366-368.
- 2.- "Mais on s'égare, en voulant monstrier en detail. avec les Stoiciens, cette utilité du mal qui relève le bien, (...) car peut-on entrer dans les particularités infinies de l'Harmonie universelle?" Sur Bayle, G.IV, 567.
- 3.- "Mais d'expliquer toujours l'admirable économie de ce choix, cela ne se peut pendant que nous sommes voyageurs dans ce monde; (...) Et c'est ici qu'il est temps de reconnaître altitudinem divitiarum, la profondeur et l'asíme de la divine sagesse, sans chercher un détail qui enveloppe des considérations infinies." D.M. art. 30.
- 4.- Cfr. M. SERRES, "Le système de Leibniz..." p. 244.
- 5.- Teod. III, 357.

antes no parecía más que un desorden. Y sólo existe un punto a partir del cual un círculo, una recta, una elipse, una hipérbola, etc. se armonizan perfectamente. El problema es hallar este punto - que es el vértice del cono cuyas secciones son las curvas citadas -: mientras no se consiga, el desorden aparente nos parecerá real, y viceversa, mientras nos parezca que existe desorden, esto significa que no hemos hallado el punto que buscamos, y que en virtud de la Geometría Proyectiva - nombre que actualmente recibe la Perspectiva - sabemos que existe. (1) ¿Dónde está situado ese punto? En el infinito y en cualquier parte, porque ese punto es en el plano proyectivo el del infinito y lo podemos colocar donde queramos, aquí o allí, aunque a una "distancia infinita"; pero una vez elegido, sólo existe ese punto a partir del cual el desorden se convierte en armonía. (2)

Traslademos ahora el modelo de la Perspectiva a los males y desórdenes de este mundo. Sucede que sólo hay un punto desde el cual veríamos que todos ellos responden a casos particulares de una ley única que los comprende. Este punto no puede ser alcanzado sino por Dios, razón por la cual nosotros somos incapaces de lograr una visión harmónica del todo, el orden universal se nos escapa. El punto de vista divino, que está en el infinito, es el único que ofrece la contemplación de la Ley universal que reduce a una armonía todas las diferencias. ¿Que Dios "cambia de lugar"? también el

Notas

- 1.- Es sabido que la Perspectiva, y en particular el estudio de las secciones cónicas, se remonta a los geómetras griegos - sobre todo APOLONIO (?262-200 a.J.C.) -. Posteriormente recibió un gran impulso a raíz, principalmente, de los trabajos de DURERO (1.471-1.529) y ya en el siglo XVII, de DESARGUES (1.593-1.662). PASCAL también escribió un "Traité des Coniques" (Vd. Pascal, "Oeuvres complètes", pp. 35-41). Leibniz conocía estos trabajos: en "De la Méthode de l'Universalité" (post. a 1.674, Cout.Op. 98) el filósofo declaraba: "Il est vray que Messieurs des Argues et Pascal ont cru de pouvoir reduire les sections coniques en Harmonie: mais outre que leur methode est bornée, et ne depend que des proprieté particuliéres des Coniques..."; y en 30.8.1.676 Leibniz contestaba a E. Périer, sobrino de Pascal, quien le había solicitado la opinión acerca de si los manuscritos de su tío sobre las secciones cónicas estaban listos para ser publicados. (Vd. Pascal, "Oeuvres complètes", p. 37)
- 2.- En página siguiente.

punto en el infinito lo hace, y desde el nuevo situs vuelve a aparecer el orden, la diversidad se ve compensada por la identidad, la multiplicidad cobra una unidad. (1)

La Perspectiva es el modelo que mejor permite aprehender racionalmente - puesto que intuitivamente no nos es posible - la pseudo-hermética caracterización de Dios que Leibniz recogía en los "Principios de la Naturaleza y la Gracia":

"On a fort bien dit qu'il est comme centre partout; mais que sa circonférence est nulle part, tout lui étant présent immédiatement, sans aucun éloignement de ce centre." (2)

y también comprender en toda su amplitud la formulación leibniziana de Dios como "sede de la Harmonía universal" (3).

Notas

- (De página anterior) 2.- El primero en introducir la noción del punto en el infinito fue DESARGUES; cfr. N. BOURBAKI, "Elementos de historia de las matemáticas" p. 181 y A. DELACHET, "La Geometría contemporánea" p. 46; esta última obra contiene una breve y clara exposición de la diferencia entre el espacio cartesiano, el arguesiano y el proyectivo (pp. 43-49). L. COUTURAT, en "L'Infini mathématique" pp. 271-274 justifica la importancia de los puntos en el infinito en el estudio proyectivo de curvas y ejemplifica con las secciones cónicas, citando, por cierto, a Leibniz (p. 273 n. 1). Para un estudio más detallado de la cuestión ceñida a Leibniz es indispensable la obra de M. SERRES, "Le système..." pp. 240-254.
- 1.- Para que no se piense que cuanto venimos diciendo es de algún modo ajeno al espíritu leibniziano, sólo hay que leer i) los "Préceptes pour avancer les sciences" G.VII, 169-170, y ii) "De la Méthode de la Universalité" Cout. Op. pp. 114 y ss. Puede resultar instructivo citar algunos pasajes de este último opúsculo: en el art. 42 trátase del arte de formar Ecuaciones Universales y se lee: "J'ose dire qu'il n'y a rien de si brouillé, et différent qu'on ne puisse reduire en harmonie par ce moyen iusque mesme aux figures courbes de differents degrez..." (p. 115); en los artículos 43 y 44 se halla la ecuación común a todas las secciones cónicas, círculo, elipse, hipérbola y parábola, interviniendo para ésta la consideración de los infinitos y los infinitésimos; en el margen del artículo 46, se dice: "Qu'une telle Equation est la clef de toutes les harmonies, et differences des choses" (p. 117); y en el art. 51, comentando los posibles inconvenientes de su método, Leibniz escribe: "Mais en recompense, celle-cy donne des lumieres considerables pour l'harmonie des choses", (p. 119). En fin, la cita podría seguir. Cfr. G.III, 54.
- 2 y 3 en página siguiente.

Desde la localización divina todo es armonía y el mal se contempla como una condición del mayor bien; desde la nuestra se aprecian los desarreglos y el mal se ve sólo en relación consigo mismo. Las analogías y diferencias entre Dios y las criaturas aparecen ahora nítidamente: Dios, fuerza primitiva absoluta sin ningún principio interno de limitación, es como "centre partout" situado a distancia infinita; los espíritus, en los que la entelequia primera va inseparablemente unida a la materia prima, son como centros representativos situados a distancia finita, y sus nociones son leyes particulares que expresan la ley única universal que, como sabemos, Leibniz identificó con Dios.

El filósofo era consciente de que los razonamientos basados en el modelo de las secciones cónicas son difícilmente comprensibles para quienes no estén iniciados en la teoría. Por ello, aunque no los obviara, Leibniz sabía también acomodar los ejemplos y explicaciones a los conocimientos de los receptores de sus escritos. Así, en otro lugar de la "Teodicea", encontramos también una referencia a la perspectiva:

"Dios, por un arte maravilloso, vuelve todos los defectos de estos pequeños mundos para un mayor ornamento de su gran mundo. Es como en esas invenciones de perspectiva donde ciertos bellos dibujos no parecen más que confusión, hasta que se los trae a su verdadero punto de vista, o que se los mira por medio de un cierto vidrio o espejo. Es colocándolos y sirviéndose de ellos como es preciso, como se les hace ser el adorno de un gabinete. Así las deformidades aparentes de nuestros pequeños mundos se reúnen en bellezas en el grande, y no tienen

Notas

- (De página anterior) 2.- P.N.G. art. 13. Esta caracterización de Dios como una "sphaera cuius centrum ubique, circumferentia nullibi" aparece por vez primera en el siglo XII y fue transferida por N. de Cusa al mismo Universo. Cfr. A. KOYRE "Del mundo cerrado al universo infinito" p. 21.
3.- A. Arnauld, "...idem esse amare omnes et amare Deum, sedem harmoniae universalis." G.I. 73. (Subrayado mío)

nada que se oponga a la unidad de un principio universal infinitamente perfecto; al contrario, aumentan la admiración de su sabiduría, que hace servir el mal para un mayor bien." (1)

Y esta alusión a la perspectiva tiene en cuenta, no sólo los dibujos y los espejos, que no nos dicen nada acerca del punto de vista infinito y ubicuo, sino el modelo completo. Como en la carta a la Princesa Sofía:

"Pero como no se podría observar la belleza de una perspectiva cuando el ojo no está situado en una situación propia para mirarla, no hay que encontrar extraño que lo mismo nos llegue en esta vida, tan corta en relación con el orden general. Sin embargo, hay motivo para creer que nosotros estaremos un día más cerca del verdadero punto de vista de las cosas para hallarlas buenas, no solamente por la fe, ni sólo por esta ciencia general que nosotros podemos tener en el presente, sino por la experiencia misma del detalle, y por el sentimiento vivo de la belleza del universo, incluso en relación con nosotros." (2)

+

Con el modelo de la Geometría Proyectiva podía Leibniz explicar racionalmente cómo el desorden que observamos en el mundo puede no ser más que aparente. Ya tenemos el mundo inmerso en la armonía: para contemplarla hemos de esperar a podernos situar en el punto de vista adecuado, o por lo menos, a acercarnos a él. Pero todavía queda

Notas

1.- Teod. II, 147.

2.- Agosto 1.696, Grúa, I, 380. En este texto Leibniz se refiere a la ciencia que posee, que es la que le permite hablar con propiedad de que en esta vida no se puede alcanzar el punto de vista adecuado desde donde la belleza y el orden general del mundo se manifiesta. Observemos de paso cómo Leibniz supedita la matemática a la intuición originaria de la armonía universal, al "sentimiento vivo de la belleza del universo", que es un sentimiento en el que se funde la estética con la razón científica.

otro modelo que permite comprender analógicamente cómo el mal puede coexistir con el bien y además dar como resultado final un bien.

Estamos aludiendo al modelo de las series. Consideremos en primer lugar el término general de la misma, es decir, una sucesión. En la "Teodicea" Leibniz se refería expresamente a ello:

"No debe extrañar que intente aclarar estas cosas por medio de comparaciones tomadas de las matemáticas puras, donde todo va dentro del orden, y donde hay medio de separarlo por una mediación exacta que nos hace gozar, por así decirlo, de la vista de las ideas de Dios. Se puede proponer una sucesión (suite) o series de números completamente irregulares en apariencia, en donde los números crezcan y disminuyan variablemente sin que aparezca ningún orden; y no obstante, aquél que sepa la clave de la cifra y que entienda el origen y la construcción de esta sucesión de números, podrá dar una regla que al ser bien entendida hará ver que la series es completamente regular y que tiene bellas propiedades. Todavía podemos ponerlo más de manifiesto con las líneas: una línea puede tener vueltas y revueltas, altos y bajos, puntos de vuelta atrás y puntos de inflexión, interrupciones y otras variedades, de tal manera que no se vea en ella ni rima ni razón, sobre todo al no considerar más que una parte de la línea; y no obstante es posible que se pueda dar su ecuación y su construcción, en la cual un geómetra hallaría la razón y la conveniencia de todas estas pretendidas irregularidades: y he ahí como hay que juzgar también acerca de las de los monstruos, y de otros pretendidos defectos del universo." (1)

Notas

1.- Teod. III, 242.

El pasaje citado contempla la serie de las cosas, esto es, el universo entero, y pone de manifiesto que, de un modo análogo a como ocurre en las sucesiones o en una línea cualquiera, no hay irregularidad que no se comprenda en una ley que no puede ser otra que la Harmonía general. Cabe considerar también la serie y su suma. El filósofo conocía muy bien las especificaciones de las series: la convergencia o divergencia en lo que respecta a la suma, y la clasificación en series de términos positivos, negativos o alternados, en lo que concierne a la ley de los signos. Cuando Leibniz escribía en el "De Rerum Originatione..." que

"Y se puede decir en general que las aflicciones son, por un tiempo, males, pero que su resultado final es un bien (...) Se podría decir a propósito de estos males que se retrocede para saltar mejor (...) Y aunque no se puede negar que de tiempo en tiempo ciertas partes (de la tierra) se vuelven salvajes y son destruidas o assoladas, esto debe ser entendido como acabamos de interpretar las aflicciones de los hombres, a saber, que la destrucción y el estrago mismos favorecen la conquista futura de un bien mayor, de manera que nos aprovechamos de algún modo del perjuicio." (1)

no podemos por menos que pensar en una serie alternada, por ejemplo, la llamada "serie harmónica alternada"

$$1 - \frac{1}{2} + \frac{1}{3} - \frac{1}{4} + \dots$$

que es convergente, siendo su suma igual al logaritmo neperiano de 2, positivo por tanto. (2)

Los términos negativos de la serie representan las aflicciones, las destrucciones, esto es, toda clase de males, físico y morales. El que la suma sea positiva da cuenta de cómo el mal no tiene por qué imperar al final

Notas

- 1.- "De Rerum....", G.VII. 307-308. P. Schrecker, "De la Production...." p. 92.
- 2.- Leibniz descubrió el teorema que afirma que una serie alternada de términos decrecientes en valor absoluto y tendiendo a cero es convergente. (Cfr. N. BOURBAKI, "Elementos de historia..." p. 210. El teorema, que lleva el nombre del filósofo, se puede encontrar en A. RODRIGUEZ, op. cit. t. II, c. 2, 11.

del proceso, si lo hay: si la serie es convergente significa que los males contribuyen a una serie de cosas cuya suma es un bien finito, si es divergente, el mundo ¿y los individuos? crecen en perfección de una forma ilimitada, teniendo los males también parte en ello.

+

El examen de la solución de Leibniz a la luz de los modelos matemáticos nos ha mostrado el esquema conceptual que subyace a la misma. Disponemos así de nuevos elementos que permiten tengamos una comprensión más profunda de la doctrina del filósofo. La crítica que realicemos podrá ser así más fundamentada. Procedamos a ella.

+

+

+

En la libertad lo que se dilucidaba era si el individuo - o en un plano distinto Dios - es o no libre. Veíamos cómo de alguna manera la libertad divina era condición necesaria para la humana. En el problema del mal es del individuo y del mundo de quienes se trata. Leibniz parece dar a entender que el mal en el individuo se justifica como condición de un mayor bien en el todo, del mismo modo que las sombras, las disonancias, los términos negativos de una serie, etc. pueden contribuir a una mayor perfección del todo de que forman parte. Y desde el punto de vista de un lector de la "Teodicea" no sería de extrañar que surgiera la pregunta: si vivimos en el mejor de los mundos posibles y en ningún otro habría mayor bien y menor mal simultáneamente, ¿podemos decir lo mismo a nivel de individuo? ¿también usted, yo, los niños que mueren de hambre o por las comas, ... no sólo vivimos en el mejor de los mundos posibles, sino que llevamos la mejor existencia posible? Esta pregunta nos lleva a un problema acerca de la coherencia interna del razonamiento leibniciano.

El núcleo de la objeción es el siguiente: si la mónada es como un mundo aparte que expresa el universo entero a su manera, ¿de qué forma un individuo cuya imperfección original le haga pecar, sufrir, condenarse,... puede representar un mundo en el que el bien sobrepasa el mal?

A mi juicio, el sistema leibniciano conduce a afirmar que tanto en los individuos como en el mundo hay más bien que mal, o por lo menos, que todos corren igual suerte. Esto es lo que se desprende, no sólo de la consideración del sistema, sino también de la lectura de ciertos textos. Por ejemplo, Leibniz escribía a la Princesa Sofía en 1.696,

"Creo que si conociéramos bien el orden de la Providencia, encontraríamos que es capaz de colmar e incluso otorgar nuestros deseos, y que no hay nada más deseable ni más satisfactorio, incluso ni para nosotros en particular." (1)

¿O hemos de suponer que el filósofo se refería únicamente a la Princesa y a él? Y ante las dudas que REMOND le había planteado acerca del sistema, concretamente en respuesta a la que decía: "¿En este sistema, no es posible o concebible ningún desarreglo, sea en lo físico, sea en lo moral?" Leibniz aclaraba:

"Hay sin duda mil desarreglos, mil desórdenes en lo particular. Pero no es posible que los haya en el total, incluso de cada Mónada, porque cada Mónada es un espejo viviente del Universo según su punto de vista. Ahora bien, no es posible que el Universo entero no esté bien regulado, (...) Así los desórdenes no pueden estar más que en las partes. Es así que hay Líneas de Geometría en las que hay partes irregulares; pero cuando se considera la línea entera se la encuentra perfectamente regulada según su Ecuación o la naturaleza general. Así pues todos estos desórdenes particulares son enderezados con ventaja en el total, incluso en cada mónada." (2)

Notas

1 y 2 en página siguiente.

Este pasaje confirma plenamente el juicio emitido antes. Vistas así las cosas no debe extrañar que a propósito del mal Leibniz escribiera respondiendo a BAYLE:

"Pero uno se extravía queriendo mostrar en detalle, como los Estoicos, esta utilidad del mal que releva el bien, que San Agustín reconoció en general, y que, por así decirlo, hace retroceder para saltar mejor; pues, ¿se puede entrar en las particularidades infinitas de la Harmonía universal? No oostante, si hiciera falta escoger entre dos, según la razón, estaría antes por el Origenista, y jamás por el Maniqueo." (1)

Antes al contrario, el del todo congruente con el sistema que el filósofo se inclinara por el origenismo, doctrina que sostenía que los tormentos del infierno no durarán siempre, y que Dios, después de haber juzgado que las criaturas libres han "sufrido bastante, las hará enseguida eternamente dichosas". (2)

Sin embargo, el origenismo era una herejía. Y Leibniz debía separar finalmente la suerte del todo y de la representación de ese todo, al menos de algunas de las representaciones. Así, en el artículo 16 de la primera parte de la "Teodicea", Leibniz escribe:

"Es preciso confesar no obstante que hay desórdenes en esta vida, que se hacen ver particularmente en la prosperidad de varios malvados y en la infelicidad de muchas gentes de bien."

Notas

(De página anterior) 1.- Este texto figura a continuación del citado en la página 450, donde también se habla de que no hay nada ni más deseable ni más satisfactorio, incluso para nosotros en particular. Grua, I. 379.

2.- A Rémond, 11.2.1.715, G.III, 635-636.

1.- G. IV. 567.

2.- P. BAYLE, "Dictionnaire historique et critique", p. 122. Leibniz dice respecto a la doctrina de ORIGENES: "Plusieurs personnes pieuses, et même savantes, mais hardies, ont ressuscité le sentiment d'Origène, qui prétend que le bien gagnera le dessus en son temps, en tout et partout, et que toutes les créatures raisonnables deviendront enfin saintes et bienheureuses, jusqu'aux mauvais anges." Teod. I, 17; Cfr. también Teod. II, 211.

En el artículo 17 se comienza respondiendo que aunque los premios y los castigos no se den en ésta, el remedio está en la otra vida. Sin embargo, sigue Leibniz,

"es ahí donde redoblan las objeciones por otro lado, cuando se considera la salvación y la condenación, porque parece extraño que, incluso en el gran porvenir de la eternidad, el mal deba aventajar al bien, bajo la autoridad suprema del que es el soberano bien, puesto que allí habrá muchos llamados y pocos elegidos o salvados."

Y después de hacer referencia a "varias personas piadosas, e incluso sabias, pero atrevidas" que resucitaron el sentimiento de Orígenes, dedica todo el artículo 18 a reseñar la teoría de un "hombre de ingenio, que, llevando mi principio de la armonía hasta suposiciones arbitrarias que no apruebo de ninguna manera, ha hecho una teología casi astronómica", finalizando en tono cordial: "la visión me ha parecido agradable, y digna de un origenista; pero nosotros no tenemos necesidad de tales hipótesis o ficciones, en las cuales tiene más parte el espíritu que la revelación..." Por fin, en el 19, comienza:

"Ateniéndonos pues a la doctrina establecida, que el número de los hombres condenados eternamente será incomparablemente mayor que el de los salvados,...."

A partir de ahí, hay un ir y venir del individuo al mundo y viceversa, siempre justificando el mal individual en función del bien universal, no sin que se evidencie la tensión que produce el no poder incluir en el individuo mayor bien que mal. (1)

Notas

- 1.- Cfr. por ejemplo Teod. III, 259-263 y el "Abrégé de la Controverse" segunda objeción. En ésta, la premisa menor del silogismo dice: "Or il y a plus de mal que de bien dans les créatures intelligentes." a lo que Leibniz responde "Quant à la mineure, on ne la doit point accorder non plus, c'est-à-dire on ne doit point accorder qu'il y a plus de mal que de bien dans les créatures intelligentes." Y aquí Leibniz se refería a los individuos, puesto que a continuación leemos: "On n'a pas même besoin de convenir qu'il y a plus de mal que de bien dans le genre humain."

Por consiguiente, atendiendo por un lado a la estructura interna del sistema, y por otro a que Leibniz no quería incurrir en opiniones que pudieran ser tomadas como heréticas, sostengo el criterio de que el filósofo hubiera salvado la causa de Dios emprendida en la "Teodicea" conciliando la bondad y la sabiduría divinas afirmando que al final el bien superaría el mal en todas las criaturas, de no ser que con ello iba en contra de la revelación (1), contra la doctrina establecida, y podía ser catalogado como partidario de los origenistas, por lo menos en este punto concreto. (2) Y en las criaturas debemos incluir también las que no son inteligentes, puesto que aunque Leibniz dijera que sólo a las sustancias inteligentes es atribuible el mal físico y el mal moral, hay ocasiones en que no da a entender lo mismo. (3) Es en base a estos supuestos que interpreto

Notas

- 1.- Con todo, Leibniz alude a S. Jerónimo, el cual "penche vers l'opinion que tous les chrétiens seraient enfin reçus en grâce" y a S. Pablo "Un mot de Saint Paul, qu'il donne lui-même pour mystérieux, portant que tout Israël sera sauvé, a fourni de la matière à bien des réflexions." Teod. I, 17 (Cfr. también en Teod. II, 211). Leibniz se refiere a "Romanos", XI, 25-26: "Porque no quiero, hermanos, que ignoréis este misterio, para que no seáis acerca de vosotros mismos arrogantes: que el endurecimiento en parte ha acontecido en Israel, hasta que haya entrado la plenitud de los gentiles, y luego todo Israel será salvo como está escrito..."
- 2.- Cuando Leibniz redacta la "Teodicea" estaba ya libre de sus compromisos irenistas con católicos y protestantes que impidieron lo hiciera en 1.693, por lo que pudo llevar una redacción objetiva de acuerdo con sus principios, sin temor a lesionar negociaciones de ningún tipo. Sin embargo, entre las vacilaciones y ambigüedades que se pueden encontrar en la obra, unas son inherentes al propio sistema, y otras, como la que aquí estamos considerando, además de la parte que corresponda al sistema deben atribuirse a que en todo momento de su vida el filósofo combatió aquellas doctrinas que podían socavar los cimientos de la sociedad e hizo todos los posibles por señalar las distancias con la suya propia. Téngase en cuenta que los origenistas eran vistos como próximos a los socinianos. (Cfr. P. HAYLE, "Dictionnaire..." p. 121)
- 3.- Véase por ejemplo Teod. III, 263 y "Abrégé de la Controverse", segunda objeción.

sendos pasajes de los últimos artículos de los "Principios de la Naturaleza y la Gracia" y la "Monadología":

"Pues el amor de Dios colma también nuestras esperanzas y nos lleva al camino de la suprema dicha, porque en virtud del perfecto orden establecido en el universo todo ha sido hecho lo mejor que es posible, tanto para el bien general como también para el mayor bien particular de los que estén persuadidos de ello y que estén contentos del divino gobierno, lo que no puede faltar en los que saben amar la fuente de todo bien." (1)

"(...) Es lo que hace trabajar a las personas sabias y virtuosas en todo lo que parece conforme con la voluntad divina presuntiva o antecedente; y contentarse con lo que Dios les envía efectivamente por su voluntad secreta, consecuente o decisiva, reconociendo que si pudiéramos comprender suficientemente el orden del universo, encontraríamos que sobrepasa todos los deseos de los más sabios, y que es imposible hacerlo mejor de lo que es; no sólo para el todo en general, sino también para nosotros mismos en particular, si somos adictos al autor de todo..." (2)

+

No ostante, se objetará que si es tal como decimos, si no sólo en el mundo, sino también en los individuos el bien debe ser mayor que el mal, entonces no se entiende que la relación de las partes con el todo pueda venir representada por el modelo de las series, o de las líneas, músicas y pinturas. Porque, si la suma de una serie alternada es positiva, y dicha serie representa el mundo, ¿cómo un término negativo puede representar analógicamente la criatura, si ésta es también finalmente de suma positiva? Y lo mismo se puede razonar acerca de los puntos de inflexión de una línea, de las sombras de una pintura, o de las disonancias de Notas

1.- PNG, art. 18

2.- MO, art. 90.

una música.

La cuestión es: ¿la optimicidad del todo implica la de las partes? Leibniz da lugar a que se den interpretaciones diversas acerca de cuál fue su verdadero pensamiento al respecto. Así, la respuesta será afirmativa si se atiende a un opúsculo al que ya hice referencia en el capítulo tercero de esta tesis, el "Tentamen Anagogicum". (1) El filósofo, después de loar el principio de perfección, de manifestar la importancia de las causas finales incluso en la Física y que la perfección y el bien no son un efecto de nuestros pensamientos sino que se encuentran en la naturaleza universal, escribía:

"Lo que me parece lo más bello en esta consideración es que este principio de la perfección en lugar de limitarse solamente a lo general, desciende también a lo particular de las cosas y de los fenómenos, y que ocurre con ello sobre poco más o menos como en el Método de Formis Optimis. (...) Pues lo mejor de estas formas o figuras no se encuentra sólo en el todo, sino también en cada parte, e incluso lo mejor no lo sería bastante sin eso. Por ejemplo, si en la línea que tiene el descenso más corto entre dos puntos dados, tomamos otros dos puntos a discreción, la parte de esta línea interceptada entre ellos es también necesariamente la línea con el descenso más corto con respecto a los mismos. Es así que las menores partes del universo están reguladas según el orden de la mayor perfección; de otro modo el todo no lo estaría." (2)

Sin embargo, en la "Teodicea", Leibniz limita la validez del principio anterior, distinguiendo entre la cantidad y la calidad y reduciendo a la primera el que la perfección del todo implique también la de las partes. En el contexto de la discusión sobre el problema del mal se había planteado la cuestión de cómo lo más perfecto y lo más regular puede acarrear

Notas

1.- Cfr. supra. p. 131.

2.- G.VII, 270-279, (1.690-1.695) (El subrayado es mío).

tantos inconvenientes en las partes. Leibniz respondía:

"Lo que equivoca en esta materia es (...), que uno se encuentra llevado a creer que lo que es mejor en el todo es lo mejor posible también en cada parte. Se razona así en geometría, cuando se trata de maximis et minimis. Si el camino de A a B, que uno se propone, es el más corto posible, y si este camino pasa por C, es preciso que el camino de A a C, parte del primero, sea también el más corto posible. Pero la consecuencia de la cantidad a la cualidad no va siempre bien, como tampoco la que se saca de los iguales a los semejantes. Pues los iguales son los que la cantidad es la misma, y los semejantes son los que no difieren según sus cualidades. (...) Esta diferencia entre la cantidad y la cualidad aparece también en nuestro caso. La parte del camino más corto entre dos extremidades es también el camino más corto entre las extremidades de esta parte; pero la parte del mejor todo no es necesariamente lo mejor que se podía hacer de esta parte, puesto que la parte de una cosa bella no es siempre bella, pudiendo ser sacada del todo, o tomada en el todo, de una manera irregular." (1)

L. COUTURAT se basaba en el "Tentamen" para defender la tesis del origen lógico-matemático del optimismo leibniciano. (2) Y. BELAVAL se apoya en la "Teodicea" para rebatir al anterior. (3) Lo que se discute es si el principio de que la perfección del todo equivale también a la de las partes es o no de validez universal. Y ciertamente, los textos de Leibniz sitúan al comentador ante un verdadero dilema.

Notas

- 1.- Teod. II, 212-213
- 2.- L. COUTURAT, "La logique de Leibniz", pp. 224 y ss.
- 3.- Y. BELAVAL, "Leibniz, Initiation..." p. 93. "Il arrivera à Leibniz d'énoncer en mathématicien le principe de perfection; mais on ne doit pas oublier, ainsi que le fait Couturat (Log. 230), le texte symétrique (Théod. II, 213) qui rétaolit la perfection dans sa vérité qualitative."

Mi opinión al respecto es que no se puede tomar el texto de la "Teodicea" como representante absoluto del pensamiento de Leibniz acerca del asunto. Me baso en tres razones. La primera y más importante, es que, como veremos en un próximo capítulo (1), para el filósofo la perfección moral es, en los espíritus, una perfección física o metafísica, o en otros términos, el mundo moral está incluido en el mundo natural. La causa final, la Harmonía universal, penetra la obra de la creación y la determina. "El orden y la armonía son también algo matemático, que consiste en ciertas proporciones". (2) La belleza, ¿acaso no la identificó Leibniz con la armonía? (3) Y la soberana sabiduría, fuente de todas las cosas, ¿acaso no actúa como un perfecto geómetra, "y según una armonía a la cual nada se puede añadir"? (4) Lo que sucede es que debemos situarnos a distancia infinita para darnos cuenta de que la perfección del total desciende también a lo particular.

"El buen placer de Dios está regulado por su sabiduría, y los Geómetras se sorprenderían casi tanto de ver llegar en la naturaleza esta clase de irregularidades, como de ver una parábola, a la cual se podría aplicar las propiedades de la Elipse con un foco infinitamente alejado. Tampoco se encontrará, pienso, ejemplo en la naturaleza de tales inconvenientes, más se la conoce y más se la encuentra Geométrica." (5)

El texto de la "Teodicea" se debe interpretar desde el punto de vista del observador que contempla sólo una parte del todo y no puede acceder a conocer la razón universal. Si la parábola puede parecer una figura irregular es porque no podemos

Notas

- 1.- Cfr. infra. pp. 493-495.
- 2.- A L'Electrice Sophie, l.696, Grua, 379.
- 3.- "Deus omnia creavit secundum maximam harmoniam sive pulchritudinem possibilem." G.VII, 74.
- 4.- "Lettre sur un principe general", G.III, 52.
- 5.- ibid. p. 54.

alcanzar a comprender la ecuación única que permite incluir a todas las secciones cónicas como casos particulares. El mal nos aparece como tal porque estamos a una distancia finita, pero en el infinito es eliminado.

La segunda de las razones es el contexto externo en el que se enmarca el pasaje citado. Leibniz no quería incurrir en la herejía del origenismo. Por consiguiente no podía mantener la opinión sustentada en los textos que dan a entender la perfección también de las partes. Sobre el particular ya me extendí antes. Sólo añadir que el artículo anterior al reseñado, el 211, finaliza aludiendo a los originistas. (1)

La tercera razón la deduciremos del ejemplo que el propio Leibniz ponía para explicar su pensamiento:

"(...) Cortando como es preciso en partes los cuadrados de dos lados del triángulo rectángulo, y componiendo estas partes de forma adecuada, se obtiene con ello el cuadrado de la hipotenusa; (...) Ahora bien, suponiendo que algunas de estas piezas tomadas de los dos cuadrados menores se pierdan, faltará algo al cuadrado grande que se debe formar; y este compuesto defectuoso, lejos de gustar, será de una fealdad chocante. Y si las piezas que quedan, y que componen el compuesto defectuoso, se tomaran separadas sin tener en cuenta el gran cuadrado que debían contribuir a formar, se las colocaría de muy distinta manera entre ellas para hacer un compuesto pasable. Pero tan pronto como las piezas extraviadas se hayan encontrado, y que se llene el vacío del compuesto defectuoso, se seguirá de ello una cosa bella y regular, que es el gran cuadrado entero, y este compuesto acabado será mucho más bello que el compuesto pasable, que había sido hecho sólo con las piezas que no se habían

Notas

- 1.- "Un origéniste, qui voudra que celles qui sont rationnelles deviennent toutes enfin heureuses, sera encore plus aisé à contenter..." Teod. II, 211.

extraviado. El compuesto acabado responde al universo todo entero, y el compuesto defectuoso, que es una parte del completo, responde a alguna parte del universo en la cual nosotros encontramos defectos que el autor de las cosas ha tolerado, porque de otro modo, si hubiera querido reformar esta parte defectuosa, y hacer de ella un compuesto pasable, el todo no hubiera sido tan bello; pues las partes del compuesto defectuoso, colocadas mejor para hacer un compuesto pasable, no hubieran podido ser empleadas como es preciso para formar el compuesto total y perfecto." (1)

Este pasaje tiene tres lecturas distintas, según sea el punto de vista - infinito o finito - en que nos situemos. En primer lugar, confirma lo dicho antes. El compuesto defectuoso es tal, o así nos lo parece, porque nosotros tenemos una visión limitada de las cosas, y sólo vemos una parte del conjunto. Si pudiéramos verlo completo, entonces comprenderíamos que aquella parte que no nos gustaba es también lo más perfecta posible, pues contribuye a la perfección global. Cualitativamente no puedo llegar a todas las propiedades de un compuesto incompleto, por tanto no puedo juzgarlo si no tengo la referencia al todo. Cuando digo que una parte es fea sin tener en cuenta el todo que compone actúo como el geómetra que ve irregularidad en la parábola porque desconoce que, en el infinito, no difiere esencialmente de una elipse. Cuando juzgo si una nota es o no disonante, no puedo hacerlo abstrayéndola del todo, porque si lo hago no podré tomar en consideración el conocimiento preciso de toda la nota, puesto que la misma, aislada, es incompleta. No hay, por consiguiente, para Leibniz oposición entre la cantidad y la cualidad, entre la perfección física y la perfección moral, cuando las cosas se contemplan desde la Harmonía universal. La oposición entre el "Tentamen" y la "Teodicea" sólo se da desde Notas

1.- Teod. II, 214.

una perspectiva finita, pero desaparece cuando es infinita. La matemática divina de los máximos y mínimos no es como la nuestra, en la que lo igual y lo semejante se distinguen: en aquélla, se funden en una identidad que las incluye.

En segundo lugar, incluso admitiendo desde nuestro punto de vista limitado, que el mal es absoluto en las partes, ¿quiere ello decir que Leibniz se refería en el texto citado a la relación mónada-universo? Tampoco hay por qué creerlo así. La relación entre el todo y la parte es sumamente ambigua en la mayoría de los escritos en los que aparece cuando del problema del mal se trata. En efecto, la parte tanto puede ser un estado - instantáneo o temporal - de la mónada, del mundo, o la mónada misma; el todo puede ser igualmente tanto la mónada, el mundo, o un estado - instantáneo o temporal - del mundo. Cuando Leibniz afirma que la mayor perfección del todo no tiene por qué ser la mayor perfección de las partes no puede querer significar la relación mundo (como agregado de mónadas) - mónada, sino la relación entre un estado - de la mónada o del mundo - y la mónada o el mundo mismos. Esto es, se compara un término de la serie con la serie completa, no una serie con una serie de series, que sería el modelo adecuado para representar la relación entre la mónada - y sus modificaciones - y el mundo. De ahí el texto citado más arriba de un escrito a REMOND (1), en el que se admite mil desarreglos en lo particular, pero no es posible que los haya en el total "incluso de cada Mónada". No hay, pues, contra lo que dice J. ELSTER, tres posiciones distintas en Leibniz que se corresponderían al "Tentamen", a los artículos 212 y 213 de la "Teodicea" y a la carta a Rémond. (2) Como tres figuras distintas - elipse, hipérbola y parábola - responden a una misma ecuación, a una misma armonía. No hay, en rigor metafísico, un dualismo en Leibniz entre la naturaleza y la moral. Hay un monismo impuesto por la Armonía universal, que si se quiere expresar en términos estéticos

Notas

1.- Cfr. supra. p. 454.

2.- J. ELSTER, "Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste", p. 210 y ss.

podríamos decir que es la belleza matematizada. Sin embargo, esto es así desde el punto de vista en el infinito. Para nosotros hay desórdenes en las partes - aunque no en el total de la mónada - y podemos vivir como si hubiera un dualismo.

Por último, cabe considerar la cuestión desde las implicaciones prácticas que realmente tiene la concepción leibniziana. Para el Dios de Leibniz, es el todo lo que cuenta. Dejemos ahora las mónadas, la "repraesentatio mundi" y demás. ¿Qué nos está diciendo el filósofo?

"Se puede decir que los hombres son elegidos y colocados no tanto según su excelencia como según la conveniencia que ellos tienen con el plan de Dios; como puede darse que se emplee una piedra menos buena en un edificio o en un conjunto, porque se encuentra que ella es la que llena un cierto vacío." (1)

La comparación de los hombres con las piedras y las piezas que hay que ir colocando, sea en un edificio, sea en el "juego solitario" da una idea bastante clara de cómo concebía Leibniz a los individuos. Cuesta admitir que su filosofía sea la del individuo a pesar de la monadología; no parece compatible con la conclusión:

"Si alguno es malvado y desgraciado con ello, le pertenece el serlo." (2)

+

+

+

La dificultad que anotábamos acerca de la relación entre la mónada y el mundo ha quedado, a mi juicio, resuelta. No hemos de pensar en la relación entre un término y la serie, ni entre un punto y la curva, sino entre una serie y una serie de series, o una curva y una familia de curvas. Pero ahora surge un nuevo problema: si la ley general

Notas

1.- Teod. I, 105.

2.- Teod. II, 122.

del universo está representada por las mónadas según su particular punto de vista, ¿Cómo puede tener una substancia simple una ley particular que sea la expresión de una ley general de un agregado? ¿Cómo un mero agregado puede ser depositario de la Harmonía universal? ¿Cómo puede el punto de vista definir ontológicamente una unidad verdadera, si es el punto de vista sobre un fenómeno? Para decirlo de una vez, la cuestión es: ¿es el mundo un agregado o una substancia?

Esta constituirá otra de las entradas al tercer laberinto, al que damos paso inmediatamente.
