

# Desarrollo Económico

## Revista de Ciencias Sociales

COMITÉ EDITORIAL: Juan Carlos Torre (Director), Carlos Acuña, Lila Caimari, Rosalía Cortés, Andrés López, Fernando Porta, Guillermo Rozenwurcel, Elena Kiyamu (Secretario de Redacción).

ISSN 0046-001X

Vol. 49

enero-marzo de 2010

Nº 196

LAURENCE WHITEHEAD: La *astuzia fortunata* del presidente-sociólogo brasileño.

JAVIER LINDENBOIM, DAMIÁN KENNEDY Y JUAN M. GRAÑA: El debate sobre la distribución funcional del ingreso.

RAÚL JORRAT: Logros educacionales y movilidad educacional intergeneracional en Argentina.

VALERIA ARZA, MARÍA EUGENIA FAZIO, LAURA GOLDBERG Y PATRIC VAN ZWANENBERG: Problemas de la regulación en semillas. El caso del algodón transgénico en el Chaco.

ADRIÁN LUCARDI: La fórmula D'Hondt y la integración de la Cámara de Diputados argentina, 2005-2009.

### CRÍTICA DE LIBROS

PABLO MIRA: *Animal Spirits*, por George Akerlof y Robert Shiller.

JOSÉ MARÍA CASCO: Gino Germani y la Sociología en la Argentina.

MARÍA CARMAN: Paseantes cómplices por el sur.

### INFORMACIÓN DE BIBLIOTECA

*Desarrollo Económico* es indizada, con inclusión de resúmenes, en las siguientes publicaciones: **Current Contents** (Social Science Citation Index, Institute for Scientific Information); **Journal of Economic Literature** (American Economic Association); **Sociological Abstract** (Cambridge Scientific Abstracts); **International Bibliography of the Social Science** (British Library of Political and Economic Science y UNESCO); **Clase** (UNAM, México); **Hispanic American Periodicals Index** (HAPI, Universidad de California, Los Angeles). También en otras ediciones de carácter periódico y en volúmenes especiales nacionales e internacionales, así como en índices en versión electrónica.

**DESARROLLO ECONÓMICO** - *Revista de Ciencias Sociales* es una publicación trimestral editada por el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Suscripción anual: R. Argentina, \$ 120,00; Países limítrofes, U\$S 130; Resto de América, U\$S 150; Europa, U\$S 170; Asia, África y Oceanía, U\$S 180. Ejemplar simple: U\$S 30 (recargos según destino y por envíos vía aérea). Más información en: desarrollo@ides.org.ar, o disponible en el Web SITE: [www.ides.org.ar](http://www.ides.org.ar) - Pedidos, correspondencias, etcétera, a:



**Instituto de Desarrollo Económico y Social**

Aráoz 2838 • C1425DGT Buenos Aires • Argentina

Teléfono: 4804-4949 • Fax: (54 11) 4804-5856

Correo electrónico: desarrollo@ides.org.ar

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXXVII N° 1 (Otoño 2011)

## EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO, LA NECESIDAD ABSOLUTA Y EL PROBLEMA DE LA CONTINGENCIA EN LEIBNIZ

Maximiliano Escobar Viré

Universidad de Buenos Aires

**RESUMEN:** Con el fin de conciliar la contingencia del mundo creado con la perfección divina, Leibniz propuso tempranamente una teoría modal que distinguía dos clases de necesidad: absoluta e hipotética. Sin embargo, la noción del *Ens perfectissimum* elaborada para su versión del argumento ontológico entraña una seria amenaza para aquella primera defensa de la contingencia. Pues dicha noción, junto con otros presupuestos de la metafísica leibniziana, implica que el enunciado "Dios elige lo mejor" es *necesario en sentido absoluto*. Y esta consecuencia pone a su filosofía a un paso del necessitarismo. Contra la interpretación de Rescher, la concepción leibniziana de Dios conlleva el carácter *absolutamente necesario* de su *perfección moral* y de su elección de lo mejor.

**PALABRAS CLAVE:** contingencia - *Ens perfectissimum* - voluntad - elección de lo mejor - necessitarismo

**ABSTRACT:** In order to reconcile the actual world's contingency with divine perfection, Leibniz early proposed a modal theory that distinguished two sorts of necessity: absolute and hypothetical. However, the notion of *Ens Perfectissimum* developed for his version of the ontological argument entails a serious threat to that first defense of contingency. Because that notion, within the framework of Leibniz's metaphysics, implies the *absolute necessity* of the proposition "God chooses the best". And this consequence leads his philosophy to the edge of *necessitarianism*. Contrary to what Nicholas Rescher holds on the subject, the leibnizian conception of God entails the *absolute necessity* of both his moral perfection and his choice of the best.

**KEYWORDS:** contingency - *Ens perfectissimum* - will - choice of the best - necessitarianism

## Introducción

En una carta de 1671,<sup>1</sup> Leibniz formuló un argumento que, para los propósitos de este trabajo, se puede resumir del siguiente modo:

- 1) La voluntad divina es la razón suficiente de la existencia de todas las cosas actuales.
- 2) El entendimiento divino es la razón suficiente de la voluntad divina.
- 3) Como Dios es “la mente más perfecta”, es imposible que él no sea “necesitado hacia lo mejor” por “la armonía más perfecta” (de las cosas posibles).

### ABREVIATURAS:

#### Ediciones de los escritos de Leibniz

**A:** Leibniz, G. W. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. (Darmstadt, 1923 y sgts., Leipzig, 1938 y sgts., Berlin, 1950 y sgts.)

**GP:** G. W. Leibniz. *Die philosophischen Schriften*, ed. C. I. Gerhardt, 7 vols, Berlin, Weidman, 1875-1890; reimpresión Hildesheim, Georg Olms, 1960-61.

**Gr:** G. W. Leibniz. *Testes inédits d'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre*, ed. G. Grua, 2 vols., Paris, Presses Universitaires, 1948.

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

**S:** O. Saame, *Confessio Philosophi* (edición crítica, traducción y comentario de Otto Saame, Frankfurt/M, 1967).

#### Ediciones en castellano de escritos de Leibniz

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

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

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

Los textos de Leibniz se citarán indicando la edición y su ubicación (tomo y/o número de página). Los textos de las ediciones en castellano de E. de Olaso y de C. Roldán se citarán indicando también su ubicación en la edición en idioma original de la que fueron traducidos.

1. Cf. A II, i, 117; lo entrecomillado es traducción del original.

En consecuencia, “todo lo que ha sucedido, sucede o sucederá es lo mejor, y por tanto es necesario”.

La conclusión de este argumento era inadmisibles para una filosofía como la de Leibniz, asumida como *territorio de lucha*, en la defensa de los fundamentos metafísicos y morales del Cristianismo.<sup>2</sup> Si el mundo y todo lo que en él sucede es *necesario*, no puede ser la obra de un Dios que elige *libremente* qué mundo crear, y por tanto, no puede decirse que Dios obra con justicia. El problema era que el mismo *compromiso práctico* de su filosofía, al tiempo que lo apartaba de la consecuencia fatalista, le exigía preservar la concepción de Dios como *ser absolutamente perfecto y fundamento ontológico de toda realidad*. ¿Cómo hacer, entonces, para rechazar la conclusión manteniendo las premisas? ¿Puede afirmarse la contingencia del mundo, si su creador no puede obrar sino del modo más perfecto?

En esta pregunta, late uno de los problemas que más preocupaba al joven Leibniz: el de *justificar la contingencia* de un mundo que es la obra de un Dios absolutamente perfecto, incluso en sentido moral; problema nada sencillo, puesto que su *bondad suprema* atendería contra su *libertad* de elegir entre opciones con diverso grado de perfección.

El propósito de este trabajo es abordar un problema que aparece en el desarrollo de la filosofía leibniziana, y que amenaza justamente su estrategia de justificación de la contingencia. Brevemente, me propongo sostener que la concepción de Dios que ofrece Leibniz, junto con otros presupuestos de su metafísica, obliga a reconocer que el criterio por el cual *Dios elige siempre lo mejor* no puede ser *contingente*, sino que debe ser considerado como *necesario*, en el sentido preciso que él asigna a estos conceptos modales durante la década

2. En la ponencia “Implicancias filosófico-prácticas del problema metafísico del continuo en Leibniz” (IV Jornadas de Adscriptos y Becarios, FFyL, U.B.A., 2006), sostuve que la filosofía leibniziana debe ser vista como el *lugar* (el *territorio*) en el que se desarrolla una lucha filosófica-religiosa-política y moral, y no tanto como un *instrumento* para esa lucha. Para Leibniz, las consecuencias *prácticas* de un sistema filosófico obligan a combatir sus fundamentos *teóricos*, si tales consecuencias se oponen al ideal de la piedad cristiana.

de 1670. Y esto deja a su metafísica a un paso de caer en la afirmación del carácter necesario del mundo creado, con la consecuente anulación de la libertad de los seres humanos (y de Dios mismo).

El período de desarrollo de la filosofía leibniziana que tomo para este análisis del problema delimitado va de 1670 a 1686 (con algunas referencias anteriores y posteriores que considero relevantes). Sin embargo, creo que las conclusiones de este trabajo son, al menos en principio, extensibles a los años posteriores de su pensamiento, ya que se basan en elementos a los que Leibniz siguió adhiriendo hasta el final de su vida,<sup>3</sup> y entre ellos, uno en especial: su concepción de Dios. En ella, juega un papel central su versión del *argumento ontológico*, como se verá.

### I. Dos clases de necesidad: la primera teoría modal de Leibniz (1673-1677)

Ya en 1670, Leibniz expresaba con honda preocupación la importancia que atribuía a este problema:

“De entre todas las preguntas que acucian al género humano, ninguna suscita mayor acaloramiento [...] ni tampoco acarrea más riesgo o atrocidad, que esta controversia: *cómo cabe conciliar la libre voluntad del ser humano, los castigos y las recompensas, con la omnipotencia y la omnisciencia de ese Dios que lo rige todo.*” [LAD 57/A VI, i, 537]

Conciliar la contingencia del mundo y de las acciones humanas con los atributos divinos, resultaba, claramente, una tarea de crucial importancia moral y religiosa para una filosofía cristiana.

La estrategia argumental que emprendería Leibniz, a principios de esa década, consistiría en la elaboración de una teoría modal, que en lo esencial reformulaba distinciones lógicas heredadas, con el fin de delimitar una noción de *contingencia* compatible con la absoluta perfección atribuida a Dios. Pero es necesario situar la posición leibniziana en relación con los conceptos modales, ya que en esta estrategia no partía de un vacío conceptual, sino de una tradición muy peculiar.

3. Tal vez no sin dudas y reformulaciones, pero sí creo en lo esencial.

En su excepcional estudio sobre la historia de las nociones modales anterior a Leibniz, Heinrich Schepers señala dos puntos que aquí es necesario destacar. En primer lugar, sostiene que desde la temprana Edad Media, los lógicos medievales tendieron a analizar las proposiciones modales siguiendo el modelo del clásico cuadrado aristotélico de las formas del juicio. Sin embargo, en este análisis, los términos “posible” y “contingente” quedaban como sinónimos equivalentes. Esta fue, según Schepers, la interpretación dominante de la noción de contingencia en el grueso de la tradición escolástica medieval.<sup>4</sup> Esta equivalencia constituye lo que el autor denomina los conceptos “antiguos” de posibilidad y contingencia, que se oponen a los “modernos”, delimitados en la lógica matemática contemporánea como *opuestos subcontrarios*. En este esquema, “contingente” queda como contradictorio de “necesario”, mientras que la otra relación de contradicción se da entre “posible” e “imposible”.

En segundo lugar, Schepers descubre la formulación del concepto “moderno” de contingencia ya en la misma Edad Media,<sup>5</sup> como noción reservada a aquellas cosas que suceden *efectivamente*, pero *no necesariamente*, idea que no se reflejaba en la tradición dominante, ya que dentro de “lo que no es imposible” podía incluirse también “lo que es necesario”. Esta interpretación más precisa y restringida fue minoritaria a lo largo de la Edad Media. Sin embargo, según Schepers, con el declinar de la formación escolástica en la modernidad fue cayendo en descrédito y en olvido el cuadrado de las modalidades con el “contingente” equivalente a “posible”. Lo curioso es que, hacia el siglo XVII, justamente la interpretación restringida y minoritaria era la dominante en la escolástica alemana en la que Leibniz se formó.<sup>6</sup> En consecuencia, el punto de partida heredado y “acrítico” de Leibniz es un concep-

4. Así, quedaban como contrarias “*Necesse est esse*” e “*Impossibile est esse*”, y como contradictoria de esta última, “*Possibile est esse*”. Sin embargo, la subcontraria a *possibile* no era *contingens* (que quedaba como su sinónimo del mismo lado del cuadrado), sino “*Possibile est non esse*”. Cf. Schepers 1999, pp. 44-46.

5. La primera aparición del concepto moderno la encuentra Schepers en Juan de Salisbury, a mediados del siglo XII (cf. Schepers, *op. cit.*, pp. 51-52).

6. Cf. Schepers, *op. cit.*, 60-63.

to de contingencia claramente diferenciado del de *posibilidad*;<sup>7</sup> para él, *contingentes* son aquellos hechos (y por ende, aquellos enunciados) que i) son efectivamente verdaderos, pero ii) podrían no haberlo sido, o bien, podrían dejar de serlo. Es decir, no aquello que no es imposible, sino más bien, aquello que sucede *efectivamente* pero *no necesariamente*.

No es casual, entonces, que la estrategia leibniziana para conciliar la perfección de Dios con la contingencia del mundo creado (y con la libertad de los espíritus) esté centrada en una defensa de la noción de contingencia.

Hacia 1673,<sup>8</sup> Leibniz propuso una vía de conciliación: se trataba de una teoría modal que se iría delineando y precisando hasta 1678, y que constituye lo que Adams denomina su *primera solución principal al problema de la contingencia*.<sup>9</sup> Dicha teoría distinguía dos clases de necesidad: una *necesidad absoluta* y una *necesidad hipotética*.<sup>10</sup> La necesidad absoluta depende de la esencia de la cosa. Aquello cuya esencia, al ser modificada, implica contradicción, es necesario *en términos absolutos*, ya que su esencia misma impide que la cosa sea de otro modo. Por ejemplo, es imposible que un triángulo tenga cinco lados, porque su misma idea es contradictoria. Por el contrario, la necesidad hipotética depende de un supuesto o *hipótesis* que es exterior a la esencia de la cosa. Las cosas finitas tienen una esencia que puede ser modificada sin caer en contradicción, por lo cual son contingentes *en términos absolutos*. Sin embargo, son

7. Cf. por ejemplo las definiciones que ofrece en A VI, i, 466, texto de 1670-1671.

8. En especial, en la *Confessio philosophi*, texto de enorme importancia sobre el que volveremos. (Cf. de Olaso 112-114 / S 62-66.)

9. Cf. Adams 1994, pp. 16-19, en especial n. 14. La segunda *solución principal* sería la *teoría del análisis infinito* de las proposiciones contingentes, de 1686.

10. La distinción originaria entre una "necesidad absoluta" y una "necesidad condicional" ya se encuentra en Boecio, y es retomada por San Anselmo y Tomás de Aquino entre otros. La "necesidad hipotética", como opuesta a la "necesidad absoluta", aparece en el teólogo calvinista francés Teodoro Beza (1519-1605), y está presente en los debates del contexto protestante en que se forma Leibniz. Cf. de Olaso, pp. 114, Grua 1953, pp. 120-127, Mondadori 1986, pp. 198-200.

necesarias *en sentido hipotético*, ya que su existencia no depende de ellas mismas, sino del supuesto de la existencia de Dios, y tal supuesto es una verdad necesaria (en sentido absoluto).

Esta distinción permitía a Leibniz preservar la contingencia del mundo creado, y por tanto, la libertad de Dios en la creación, manteniendo al mismo tiempo las premisas del argumento de 1671 (que ratificaban la absoluta perfección de Dios). De acuerdo con ella, sólo Dios existe por necesidad absoluta, ya que su esencia es inseparable de la existencia; pero el mundo es *contingente*, porque se puede pensar en otros *mundos* que son en sí mismos *posibles*, es decir, no contienen contradicciones.<sup>11</sup>

Ahora bien, si la existencia de Dios es necesaria en sentido absoluto (es decir, en razón de su esencia), entonces Leibniz quedaba comprometido a aceptar el tradicional *argumento ontológico*. Y en efecto, así lo haría, aunque no sin antes afrontar la tarea de ofrecer una versión mejorada del mismo, más ajustada a su concepción demostrativa de las ciencias relativas a las verdades eternas.<sup>12</sup>

## II. Leibniz y el argumento ontológico (1676-1677)

Desde sus años de juventud, Leibniz parece más comprometido con la denominada *prueba cosmológica*, en el marco de la cual, según afirmaba, el principio de razón suficiente se vuelve clave para demostrar la existencia de Dios.<sup>13</sup> Ahora bien, esta prueba concluye

11. Si bien, en la *Confessio philosophi*, Leibniz no habla aún de "mundos posibles", habla de la "serie de cosas" pasadas, presentes y futuras, que se siguen de la existencia de Dios (con *necesidad hipotética*), y habla de otras series de cosas "imposibles por accidente", pero en sí mismas *posibles*, ya que implican un menor grado de *armonía* (y por ende, son incompatibles con el *supuesto* de la existencia de Dios). (Cf. de Olaso 104-108, 113-114 / S 48-54, 64-66.) Asimismo, ya en la carta de 1671 referida en la Introducción, Leibniz afirmaba que "[...] Dios quiere aquellas cosas que él entiende que son las mejores y las más armoniosas, y las elige, como si fuera, a partir de un número infinito de todos los posibles." (A II, i, 117).

12. Cf. L 133 / A VI, i, 460.

13. Esta idea aparece reiteradamente en los escritos de la década de 1670: cf. A II, i, 117; de Olaso 101 / S 40 (la *Confessio philosophi*); Gr 268.

que toda la serie de las cosas contingentes debe tener su razón suficiente fuera de ella, en una sustancia que tenga en sí misma la razón de su existencia (un *Ens Necessarium*). Por ende, cabe inferir que la llamada *prueba ontológica* se presentaba, ya entonces, como un complemento necesario para la anterior vía argumental, y también, que Leibniz implícitamente la aceptaba, aunque no fuese ésta su única manera de probar la existencia de Dios.<sup>14</sup>

En la misma época en que precisaba su teoría de la necesidad y la contingencia, Leibniz trabajó también sobre la versión cartesiana de la *prueba ontológica*. Su posición en este punto puede resumirse en lo siguiente:

- 1) La prueba cartesiana está incompleta: sólo alcanza a demostrar que, si Dios es un ser *posible* (esto es, si su noción no implica contradicción), entonces Dios existe. Para completar la prueba, es necesario demostrar el antecedente.
- 2) Sin embargo, la prueba puede ser completada, ya que puede demostrarse que Dios es un ser posible.<sup>15</sup>

Leibniz pretendió haber concluido la prueba, aportando una *demostración de la posibilidad del Ens perfectissimum*, la cual procede probando que su definición no puede contener ninguna contradicción.<sup>16</sup> La clave de tal demostración reside en su definición de la noción de *perfección*. En la versión del argumento que expuso ante Spinoza, en La Haya,<sup>17</sup> Leibniz la define de este modo:

14. También está la prueba *a partir de la realidad de las verdades eternas* (cf. GP VII, 311).

15. Cf. A VI, iii, 395, 571-79; A II, i, 433-38.

16. En términos de la gnoseología leibniziana, se trata de mostrar que la definición de Dios es una *definición real* (es decir, aquella que da a conocer la *posibilidad* de la cosa). Cf. GP IV, 424-425.

17. El texto se encuentra en A II, i, 271-73, y en GP VII, 261-62. Leibniz dice allí que, en uno de sus encuentros con Spinoza (noviembre de 1676), éste concedió que el razonamiento “era sólido”. Friedmann sostiene que Spinoza no pudo haber comprendido la prueba, y que no la habría aprobado si hubiese conocido el conjunto de ideas en el cual la misma se insertaba (cf. Friedmann 1946, p. 69).

Def.1.1: “Llamo *perfección* a toda cualidad simple que es positiva y absoluta, es decir, que expresa algo y lo expresa sin ningún límite” [de Olaso 148 / A II, i, 271 / GP VII, 261]

A partir de esta definición, y de la definición leibniziana de Dios,

Def.2: *Dios* es un *Ens Perfectissimum*, es decir, un sujeto de todas las perfecciones. [cf. de Olaso 149 / A II, i, 271 / GP VII, 262; A VI, iii, 579]

la demostración complementaria puede resumirse así:

Para que Dios no sea un ser posible, su noción debe contener alguna contradicción.

Como las perfecciones son *positivas* o *absolutas*,<sup>18</sup> no pueden contener negaciones.

Como las perfecciones son *simples*, no pueden analizarse en otros conjuntos de cualidades que puedan contener negaciones.

Si la conjunción de todas las perfecciones no puede contener negaciones, tampoco puede contener contradicciones.

En consecuencia, la noción de Dios no puede contener contradicciones, por lo cual, queda demostrado que *Dios es un ser posible*.

Leibniz habría de revisar varios puntos de su versión completa del argumento ontológico, entre ellos, la misma noción de perfección. Al año siguiente de su visita a Spinoza, la modificó, y pasó a definirla en estos términos:

Def1.2: “Perfección es grado o cantidad de realidad o esencia” [A II, i, 363; también A VI, iv, 1358]

Esta reformulación le permitió más tarde establecer un criterio: una cualidad constituye una perfección sólo si admite un *grado máximo*, y si es poseída en su grado máximo.<sup>19</sup> De acuerdo con esto,

18. En el contexto de la prueba ontológica (como en otros), “absoluto” significa “no limitado”. Para Leibniz, como en general para todos los racionalistas modernos, lo *infinito* es ontológica y conceptualmente anterior a lo *finito* (cf. Adams 1994, pp. 115-16).

19. Cf. el § 1 del *Discurso de metafísica*.

la modificación planteada por Leibniz deja de lado el requisito de *simplicidad*, pero preserva claramente el de *positividad*. Lo que es clave, para que la demostración de posibilidad siga siendo válida, es que las perfecciones no contengan ninguna *limitación*, que sigan siendo *absolutas*.<sup>20</sup> Esto garantiza que no estén afectadas por ninguna negación. En tal sentido, ambas versiones de la noción de perfección se pueden tomar como complementarias, y a partir de ellas, se puede proponer la siguiente:

Def.1.3: Perfección es toda cualidad que i) admite un grado máximo (de realidad o esencia), y ii) es poseída (por un sujeto) en su grado máximo, es decir, de manera absoluta y sin ningún límite.

Esta demostración de la posibilidad del *Ens perfectissimum* nos interesa porque penetra en un punto crucial de la filosofía de Leibniz: su concepción de la esencia de Dios. En Dios no puede haber ninguna limitación. Es claro que esta versión de la prueba ontológica no es la fuente primaria de la idea leibniziana de Dios; esa fuente ha de buscarse en la formación religiosa y escolástica del filósofo. Como ya es claro en el argumento de 1671 reconstruido en la Introducción, Leibniz siempre concibió a Dios en términos de *perfección absoluta*. Sin embargo, la prueba ontológica constituye, a mi juicio, el momento de su reflexión en que se ve obligado a *precisar* esa concepción, porque la prueba misma no es más que un *análisis* de la *definición* del *Ens perfectissimum*. En consecuencia, Leibniz se ve obligado a ofrecer una definición, es decir, a formular todos los *requisitos* que componen la esencia divina, yendo más allá de una mera caracterización.<sup>21</sup>

20. Así lo sostiene también Adams (*op. cit.*, pp. 120-22 y 157).

21. La totalidad de los requisitos de un ente constituye su definición (cf. de Olaso 121 / S 80), y también, su razón suficiente (de Olaso 92 / A VII, ii, 483, texto de 1671-1672). Ya en la *Confessio philosophi*, Leibniz había intentado definir a Dios como “una substancia omnisciente y omnipotente”. Sin embargo, esta definición resultaba incompleta, en la medida en que remitía sólo a dos atributos de la esencia divina (entendimiento y poder). Ciertamente, sus reflexiones en torno al argumento ontológico irían sembrando en él profundas dudas en torno a la capacidad humana de alcanzar una enumeración completa de los requisitos divinos. Por eso,

Creo que esta concepción de Dios complica gravemente algo irrenunciable para Leibniz: su defensa de la contingencia.

### III. Los atributos de la esencia divina (1672-1676)

¿Cuáles son las cualidades que constituyen *perfecciones*? Esta pregunta es de vital importancia, ya que se refiere a los *atributos* de Dios, es decir, a los predicados necesarios que componen su esencia.<sup>22</sup>

En sus escritos de su estancia en París (1672-1676), Leibniz identifica las siguientes perfecciones: *inmensidad*, *eternidad*, *omnisciencia* y *omnipotencia*.<sup>23</sup> Este listado responde, en líneas generales, a lo esperable de cualquier versión *teísta* de la esencia divina.

El tema de los atributos de Dios genera diversos problemas. En primer lugar: ¿cómo podemos estar seguros de que esta lista (o cualquier otra) es *completa*? Leibniz no ofrece ningún criterio al respecto. En segundo lugar, parece que cada perfección pertenece a Dios en virtud de un atributo, o más bien, como el *grado máximo* de un atributo (de acuerdo a su definición de “perfección” modificada en 1677). Así, la omnisciencia es el grado máximo del *entendimiento*;

---

la definición de 1676 es una alternativa superadora, ya que, en lugar de ofrecer una enumeración tentativa de tales requisitos, se limita a establecer un *criterio* que permita (eventualmente) determinar qué cualidades componen la esencia divina. Tal criterio reside en la noción de *perfección*, y es suficiente para su propósito de *demostrar la posibilidad* del *Ens perfectissimum*. Sobre esta última, Leibniz ya no dudó. Ahora bien, el problema de determinar (al menos parcialmente) cuáles son los atributos de Dios siguió teniendo una importancia central en el marco del proyecto filosófico leibniziano, como se verá en la sección siguiente.

22. En A VI, iii, 574, Leibniz define *atributo* como “un predicado necesario que es concebido por sí mismo, o que no puede ser analizado en otros”. Define también *afección* como “un predicado necesario analizable en atributos”. Aquí hablaremos simplemente de *atributos*, en tanto predicados necesarios, sean o no analizables. Como se vio, la clave de la demostración leibniziana no pasa por la *simplicidad* de los atributos de la esencia divina, sino por su *positividad*.

23. Cf. Adams 1994, p. 114.

la omnipotencia, del *poder*. La dificultad surgirá para Leibniz en torno a la inmensidad y la eternidad, que parecen corresponder a *espacio* y *tiempo*, a los que pasará a considerar como meros entes *ideales* después de 1678.<sup>24</sup>

Hay un tercer problema, que es el que aquí interesa: ¿debe contarse a la *voluntad* entre los atributos de Dios? A pesar de no mencionarla en el listado anterior, Leibniz nunca dejó de reiterar, desde su juventud hasta sus últimos años, una caracterización de Dios según la terna *poder-inteligencia-bondad* o *voluntad*.<sup>25</sup>

¿Cómo se justifica esta caracterización? En este punto, más que en otros, la posición de Leibniz parece fundamentarse en presupuestos heredados de su formación escolástica y religiosa. En efecto, tales atributos se ajustan más a la idea de un Dios *personal*.<sup>26</sup> Implícitamente, al menos, Leibniz considera legítimo atribuir a Dios una propiedad común a los espíritus creados (que, por supuesto, deberá encontrarse de manera ilimitada en aquél). Este paso se justifica del siguiente modo: Leibniz participa, más que cualquier otro filósofo de su medio, de la tendencia de los protestantes alemanes a afirmar *la universalidad del ser*.<sup>27</sup> En otras palabras, todas las cosas participan de una misma naturaleza del ser, de manera que las *esencias* que el entendimiento concibe se predicán de manera *unívoca* (y *no análoga*) tanto de Dios como de las creaturas (aunque en distinto grado).<sup>28</sup> Si además se tiene en cuenta que, para Leibniz, los atributos de las cosas creadas resultan de combinaciones o *modificaciones* limitadas de los atributos de Dios (y no de

24. Según Adams, en sus últimos años, Leibniz tenderá a identificar inmensidad con omnipresencia, explicando la presencia de Dios en un lugar en términos de “operación inmediata” (en tal lugar). Con lo cual, la inmensidad parece reducirse a la omnipotencia (cf. Adams 1994, p. 124).

25. Cf. Grua 1953, pp. 251-253, quien considera esta terna como equivalente a su versión de juventud: *poder-sabiduría-amor*.

26. Recuérdense que Leibniz define la noción de *persona* como ser dotado de voluntad (Cf. A VI, iii, 592).

27. Consecuentemente, esta tendencia distingue una parte general de la metafísica, o filosofía primera del ser (válida para todos los entes), y una parte especial, dedicada a las distintas clases de entes (Dios y las creaturas). Cf. Grua 1953, p. 43.

28. Cf. Grua 1953, pp. 45-47, 70-72 y 297.

una creación de nuevos atributos),<sup>29</sup> es claro que toda propiedad presente en las creaturas deberá tener su versión absoluta en la esencia divina.

Pero Leibniz ofrece una vía argumental, según la cual el acto mismo de la creación presupone un autor dotado de voluntad. Se la puede encontrar ya en 1668, en la *Confessio Naturae contra Atheistas*:

“Como hemos demostrado que los cuerpos no pueden tener cantidad ni figura determinada, ni incluso el movimiento que tienen, sin suponer un Ente incorpóreo, resulta evidente que dicho Ente es único para todas las cosas, en razón de la armonía de todas las cosas entre sí [...] Asimismo, no se puede dar razón de por qué este Ente incorpóreo *elige* esta magnitud, esta figura, este movimiento más bien que otros, a menos que sea *inteligente* y sabio, en razón de la belleza de las cosas, así como *poderoso*, para que estas obedezcan a su mandato. En consecuencia, tal Ente incorpóreo será una Mente, Rectora del Mundo, y esto es DIOS” [GP IV, 109, las cursivas son mías]

Según este argumento, la misma naturaleza del mundo creado requiere que Dios posea entendimiento, porque tiene que considerar la belleza de las cosas (posibles), y porque tiene que *elegir*. Y una elección (Leibniz no lo desconoce)... presupone *voluntad*. Que este argumento reaparezca en la *Teodicea*, formulado con mayor claridad aún, indica que Leibniz siguió considerándolo válido.<sup>30</sup>

¿Por qué, entonces, Leibniz parece dudar en incluir a la voluntad, cuando habla de las perfecciones divinas?<sup>31</sup> Tal vez porque,

29. Cf. por ejemplo A VI, iii, 513-515, 517-522.

30. Cf. *Teodicea*, § 7 (GP IV, 106-107). Nótese que éste es un argumento *a posteriori*, lo que significaba, en el siglo XVII, un argumento que va de las consecuencias a las causas o principios (cf. Adams 1994, 109-110). Es interesante notar que, en sus años de juventud, tal vez hasta la época en que empezó a trabajar en su versión del argumento ontológico, Leibniz parece privilegiar las pruebas *a posteriori*. Así, por ejemplo, cuando sugiere que rechazar el principio de razón suficiente “destruye la prueba de la existencia de Dios” (en la carta a Wedderkopf o en la *Confessio philosophi*), lo que tiene en mente es la prueba cosmológica, como ya se vio.

31. Además de los textos del período de París, cf. el *Discurso de metafísica*, § 1.

teniendo en cuenta el argumento recién citado, simplemente considera obvio o lógicamente necesario que un ente dotado de entendimiento y poder para crear la serie de cosas actuales, debe poseer también voluntad. Pues, si así no fuese, ¿de qué modo elegiría entre las series de cosas *posibles en sí mismas*, que concibe su entendimiento, aquella que va a actualizar a través de su poder? Porque un entendimiento omnisciente se limita a *concebir* todas las cosas pensables sin contradicción (es decir, *posibles*). Y la teoría modal diseñada por Leibniz desde 1673 garantizaba que hubiera series de cosas posibles no actualizadas.<sup>32</sup> En consecuencia, la creación debe involucrar una facultad distinta al *pensar* y al *hacer*, una facultad de *elegir* cuál de las series posibles pasará a la existencia.

Pero además de esta hipótesis, creo que se puede ofrecer un argumento concluyente para considerar a la voluntad como un predicado *necesario* de la esencia divina:

Un componente central, e irrenunciable, del proyecto filosófico leibniziano es su pretensión de defender la justicia divina (esto es, la *teodicea*).<sup>33</sup>

Consecuentemente con dicha pretensión, Leibniz formula, ya en 1673, una demostración del enunciado “Dios es justo”.<sup>34</sup>

Como se vio, en esa misma época, Leibniz considera que *lo que es demostrable es necesario* (en sentido absoluto).

Ahora bien, la noción de *justicia* (que Leibniz desarrolla unos años antes) presupone la noción de *voluntad*;<sup>35</sup> en efecto, sólo puede obrar justamente quien obra con *libertad*.

32. Cf. el importante escrito del 2 de diciembre de 1676, “Principium meum est, quicquid existere potest, et aliis compatibile est, id existere”, en la época de sus encuentros con Spinoza (A VI, iii, 581-582). También dos escritos de 1677, A VI, iv, 1352-1353, donde Leibniz dice expresamente que las cosas no podrían originarse sino a partir de la voluntad divina.

33. Cf. Rutherford 1995, pp. 1-2.

34. Cf. S 32-36/de Olaso 96-98.

35. Así lo reconocerá en un escrito fundamental de 1703, “Meditación sobre la noción común de justicia”. Allí dice: “La justicia no es otra cosa que lo que se ajusta a la sabiduría y bondad unidas... La sabiduría se encuentra en el entendimiento y la bondad en la voluntad, y por tanto la justicia se halla en el uno y en la otra” (Salas Ortúeta, p. 86). Cf. también Hostler 1975, cap. 5.

*En consecuencia*, si es demostrable que Dios es justo, y la justicia implica voluntad, entonces es igualmente demostrable (necesario) que Dios posee voluntad, de lo cual se sigue que su esencia no puede pensarse como carente de tal propiedad (porque ello implicaría contradicción con su ya demostrada justicia). En otras palabras, *la voluntad constituye un atributo divino*.

Si la voluntad es un atributo de Dios, lo es en su grado máximo, esto es, de manera absoluta o ilimitada. El grado máximo de la voluntad es lo que podríamos llamar *perfección moral*.<sup>36</sup> Dios es *absolutamente bueno*.

Leibniz define la voluntad del siguiente modo:

Def.3: Voluntad es “el esfuerzo (*conatus*) que sigue al juicio del agente acerca de lo bueno o lo malo” [Gr 513]

Esta definición es importante, ya que es una de las armas leibnizianas contra la concepción de la libertad como *indiferencia*.<sup>37</sup> En efecto, la voluntad no es libre de querer o no querer; la definición leibniziana implica que la voluntad tiene al *bien* por objeto, ella *tiende* a aquello que el entendimiento juzga como *bueno*. De otro modo, el deseo de la voluntad carecería de razón suficiente. Asimismo, la definición leibniziana sugiere que la voluntad es una facultad que sólo puede estar en un ser dotado de entendimiento; más aún, que ella está *subordinada* al entendimiento. Puesto que ella no puede carecer de razón, y la razón procede del entendimiento.

36. Esta es la denominación que propone Adams, al sostener que, en la *Teodicea* (§ 22), Leibniz trata de incluir la perfección moral en su esquema de perfecciones (cf. Adams 1994, p. 114, n. 3). Puede verse el vínculo entre perfección moral y justicia divina, cuya importancia Leibniz percibe, en el *Discurso de metafísica*, parágrafos 1 y 2. Por lo demás, los parágrafos 7 y 8 de la *Teodicea* sugieren que, para el Leibniz de madurez, hay tres atributos divinos fundamentales: entendimiento, poder y voluntad.

37. Cf. el escrito titulado “Dios no quiere nada sin razón” (A VI, iv, 1388-89).

#### IV. La necesidad de elegir lo mejor: un argumento

El argumento que voy a proponer admite, según creo, más de una versión, pues su conclusión puede obtenerse a partir de otros elementos de la metafísica leibniziana. La versión que aquí propondré es la que, a mi entender, compromete de manera más clara y explícita la formulación de tal metafísica, al menos en el período aquí abordado. Para construir dicho argumento sólo resta introducir una afirmación, que para Leibniz, constituye una evidente consecuencia de la noción de voluntad expresada en la def.3:

Postulado 1: La voluntad quiere o elige aquello que el entendimiento juzga como *lo mejor* (en toda situación en la que dispone de más de una opción *buenas*).

Leibniz deja en claro el carácter auto-evidente de tal postulado, en un pasaje de la *Confessio philosophi* en el que explica el sentido de la famosa sentencia que Ovidio pone en boca de Medea: "*video meliora proboque deteriora sequor*". Allí afirma que:

"[...] de aquí no podría probarse pues que alguna vez se elija aquello que el que elige piense en definitiva que es lo peor. El que opine lo contrario subvierte todos los principios morales y ni siquiera puede decir qué es querer" [de Olaso 123/S 86]

Como este pasaje indica, para Leibniz, querer lo que se juzga *peor* contradice la idea misma de *querer*, es decir, la noción de voluntad. En efecto, la voluntad, como todo en el mundo leibniziano, no puede carecer de razón. La razón del querer es el bien. De aquí se puede concluir que, en una situación en la que fueran dadas dos opciones *buenas*, elegir la que se juzga *peor* sería equivalente a elegir la opción *mala* de *esa* situación, y esto contradice la def.3. No es raro, entonces, que el Postulado 1 exprese una idea que se reitera en los escritos leibnizianos, sin mayor justificación.<sup>38</sup> Por eso, también, Leibniz acepta que, si fueran dadas dos opciones con igual grado de perfección, la voluntad no podría elegir ninguna de

38. Cf., por ejemplo, A VI, iv, 1361-1362 y 1376. Cf. también Grua 1953, pp. 145-149 y 297.

ellas (¡caería en una *indiferencia de equilibrio!*).<sup>39</sup> Pero en el mundo leibniziano, se sabe, no hay dos cosas distintas que posean igual grado de perfección.<sup>40</sup>

Esta posición tiene una consecuencia importante en relación a la concepción leibniziana de la voluntad. En efecto, para Leibniz, una voluntad *limitada, imperfecta*, no sería aquella que elige lo que se juzga malo o peor, porque ello implicaría contradicción con su definición misma; en otras palabras, una voluntad semejante *no sería una voluntad*.<sup>41</sup> La posición leibniziana es más bien la siguiente: toda imperfección de la voluntad depende de la imperfección del entendimiento (en su juicio en torno a lo bueno y lo malo). Asimismo, toda imperfección del entendimiento depende, en última instancia, de la imperfección o *limitación* de la sustancia en la que se encuentra ese atributo divino.

Ahora sí, a partir de las definiciones 1.3, 2, 3, y del Postulado 1, propongo el siguiente argumento a favor de la *necesidad absoluta de elegir lo mejor* (que abreviaré como N.e.m.):

- 1) Voluntad y entendimiento son atributos de la esencia del *Ens perfectissimum*.
- 2) Los atributos del *Ens perfectissimum* carecen de toda *limitación* o *imperfección* (por def.1.3 y def.2).
- 3) *Por tanto*, la voluntad divina y el entendimiento divino carecen de toda limitación o imperfección (por 1 y 2); en otras palabras, Dios posee un entendimiento *omnisciente-infalible* y una voluntad *moralmente perfecta*.
- 4) La voluntad divina quiere o elige lo que el entendimiento divino juzga como lo mejor (por 1, def.3 y Post.1).
- 5) El entendimiento divino no puede equivocarse en su juicio acerca de lo mejor (por 3).
- 6) *En consecuencia*, la voluntad divina quiere o elige siempre *lo que es mejor* (por 4 y 5).

39. Cf. A VI, iv, 1376; 1444-1445; Gr 384.

40. Tal es lo que afirma el *principio de identidad de los indiscernibles*. Cf. de Olaso 341; Rutherford 1995, pp. 24-26.

41. Cf. A VI, iv, 1351-52, 1361-62; 1389; GP IV, 285; también Hostler 1975, p. 20, quien recuerda que la teoría leibniziana de la voluntad implica que un juicio correcto del entendimiento (en torno al bien) sólo puede ser seguido por una acción moralmente correcta.

De este argumento se siguen las siguientes consecuencias:

*Corolario I:* El *Ens perfectissimum* es un ser que posee una voluntad absolutamente ilimitada y un entendimiento absolutamente ilimitado, en conjunción con las demás perfecciones (por sustitución parcial de def.2 y por 3).

*Corolario II:* El *Ens perfectissimum* es un ser cuya voluntad quiere o elige siempre lo mejor (por Cor.I y 6).

Si se atiende, la conclusión de este argumento se sigue, casi enteramente, de la sola definición del *Ens perfectissimum* y de los términos implicados en ella (“perfección”, “voluntad”), tal como Leibniz los presenta durante la década de 1670, mientras desarrolla su teoría modal de defensa de la contingencia y su versión del argumento ontológico. Para obtenerla, lo único que se añade a dicha noción es el Postulado 1, que para Leibniz se sigue de la def.3, y la premisa 1, que según argumenté en la sección anterior parece una exigencia de su filosofía.<sup>42</sup> Este punto es importante porque, si es así, entonces el enunciado “Dios quiere o elige lo mejor” se deduce del concepto de Dios, se sigue de su esencia.

Si esto es así, la conclusión del Corolario II tiene una consecuencia de enorme importancia: implica que el enunciado “Dios elige lo mejor” es *necesario en sentido absoluto*, puesto que es demostrable a partir de la esencia de Dios.

#### V. La elección divina y el problema de la contingencia (1680-1686): contra Rescher

¿Por qué es importante este resultado? Porque pone en peligro la defensa leibniziana de la contingencia, y amenaza con arrojar a su sistema a las fauces de una posición filosófica inaceptable: el

42. El hecho de que el argumento leibniziano de la *Confessio naturae* sea *a posteriori* no es aquí un obstáculo, ya que, para Leibniz, los atributos de la esencia del *Ens perfectissimum* le pertenecen *necesariamente*: si un atributo posible constituye una perfección (admite grado máximo), no puede faltar al sujeto de todas las perfecciones.

*necesarismo* o *fatalismo*. De acuerdo a lo visto en la sección I, esta posición podría definirse, en términos leibnizianos, como la tesis según la cual todo lo que sucede, sucede *necesariamente*; en otras palabras, ningún evento del mundo actual pudo haber sido distinto (o no haber sucedido). Es decir, nada sería *contingente*.<sup>43</sup>

En efecto, desde principios de la década de 1680, Leibniz empieza a tomar nota del grave riesgo que implica la sola posibilidad de que el mencionado enunciado sea necesario. En escritos posteriores, ese riesgo tomará la forma de una seria objeción fatalista a su sistema, a la que Nicholas Rescher denomina el *argumento básico*:

- I) Dios elige lo mejor
  - II) Este mundo (el actual) es el mejor de los mundos posibles
- En consecuencia*, Dios elige crear este mundo<sup>44</sup>

El problema que el argumento básico plantea a la metafísica leibniziana es que, si las dos premisas son necesarias en sentido absoluto, entonces también lo será la conclusión, y ello significa que “todo lo que ha sucedido, sucede o sucederá... es (absolutamente) necesario”. Lo que el argumento N.e.m. pretende demostrar es que la metafísica leibniziana, tal como se formula en la década de 1670, conduce forzosamente a afirmar el carácter necesario de la premisa I. Y esto deja a Leibniz a un paso del necesitarismo,

43. Uso los términos “necesarismo” y “fatalismo” como sinónimos. Para una explicación actualizada de ambos términos, cf. Rice 2009. Nótese que otra consecuencia del necesitarismo, en los términos de la lógica modal leibniziana, es que lo *posible* termina teniendo la misma extensión que lo *necesario*, tal como sucede en la metafísica de Spinoza.

44. Rescher aborda en detalle el problema del argumento básico en dos artículos recientes (cf. Rescher 2001 y 2002), que reelaboran su posición de escritos anteriores. Sigo aquí una formulación más cercana a la de Adams (cf. *op. cit.*, p. 36), quien sostiene que Leibniz formula por primera vez las premisas del argumento en un escrito de 1689 (A VI, iv, 1649-1652; cf. Adams 1994, p. 23). Sin embargo, su preocupación por el carácter necesario o contingente de la elección divina de lo mejor (en conexión con el problema de la contingencia) aparece ya en escritos de principios de 1680 (A VI, iv, 1444-1449; 1450-1455).

cargando sobre la premisa II toda la responsabilidad de salvar la contingencia.<sup>45</sup>

Rescher defiende la posición de Leibniz. Para él, la estrategia leibniziana definitiva para responder al argumento básico consistió en sostener la contingencia de la premisa II, más bien que la de la premisa I, la cual podría considerarse como necesaria, pero en el sentido de una *necessitas consequentiae*.<sup>46</sup> Sin embargo, un elemento crucial de la línea argumental de Rescher es la siguiente afirmación:

i) La perfección moral de Dios es contingente

En otras palabras, la perfección moral de Dios no se deduce de su *perfección metafísica* (esto es, de la esencia divina). Si esta deducción fuera posible, Dios no sería *libre* en el acto de la creación, sino que obraría determinado por la necesidad de su esencia, con lo cual, la serie de las cosas contingentes tendría su fundamento en un hecho *necesario*.<sup>47</sup> Por ende, Leibniz contaría, en definitiva, con una razón para sostener también la contingencia de la premisa I.<sup>48</sup>

45. En efecto, si ambas premisas fuesen necesarias en sentido absoluto, pensar la negación de un evento del mundo actual implicaría contradicción con la noción de Dios, en cuyo entendimiento están contenidos los infinitos mundos posibles y en cuya voluntad está la necesidad de elegir el mejor de esos mundos, el actual.

46. Cf. Rescher 2002, pp. 209, 214 (n. 21) y 220; 2001, pp. 154-155. La *necessitas consequentiae*, o *necesidad de la consecuencia*, es la que se predica de un condicional ("Si A entonces B" es necesario); se opone a la *necessitas consequentis*, o *necesidad del consecuente*, la cual recae sobre el consecuente de un condicional (si "A" es verdadero, entonces "B" es necesario). Leibniz retoma varias veces esta distinción tradicional para explicar su propia distinción, identificando la necesidad hipotética con la *necessitas consequentiae* (cf. A VI, iv, 1652; GP III, 400; GP VI, 380). Sobre este punto, cf. Adams 1994, pp. 16 y ss., y Mondadori 1986, § 5.

47. Lo que Rescher se niega a admitir es el carácter necesario (por *necessitas consequentiae*) del enunciado "Si Dios es un sujeto de todas las perfecciones, entonces es moralmente perfecto", porque esto conlleva también el carácter necesario (por *necessitas consequentis*) del enunciado "Dios es moralmente perfecto", como demuestra el argumento N.e.m.

48. Cf. Rescher 2002, pp. 214, 215-216, 209; 2001, p. 147.

¿Cuál sería esa razón? La explicación de Rescher se construye a partir de dos afirmaciones. La primera de ellas sostiene que

ii) La teoría leibniziana de la contingencia se basa en la tesis *contingentiae radix est infinitum*

En otras palabras, son contingentes aquellas verdades en las cuales la demostración de la inclusión del predicado en el sujeto requiere de un número infinito de pasos (y que por ello mismo, no son demostrables). Tal es la *teoría del análisis infinito*, que Adams consigna como la segunda solución principal al problema de la contingencia, propuesta por Leibniz a partir de 1686.<sup>49</sup>

La segunda afirmación de Rescher es, sin dudas, la más problemática:

iii) La elección divina de lo mejor se basa en una serie infinita (regresiva y convergente) de voliciones<sup>50</sup>

Así, la razón de la contingencia de la perfección moral de Dios (i) residiría en el hecho de que Dios decreta elegir siempre lo mejor motivado por una serie infinita de razones o voliciones (iii), de manera que tal decreto no se sigue *necesariamente* de su esencia, aunque toda la serie infinita *converge* en ella.<sup>51</sup> Esa infinitud, para Rescher (por ii), es la garantía de la contingencia.

49. Cf. Adams 1994, p. 22 y ss. Cf. también Rescher 1981, 109-113; 2001, p. 149; 2002, pp. 212-214.

50. Cf. Rescher 1981, pp. 110-111; 2001, pp. 151-152; 2002, pp. 214 y ss. (en especial 217).

51. Cf. Rescher 1981, pp. 110-111 (n.19). El concepto matemático de *convergencia*, empleado aquí por Rescher, se refiere a la propiedad que poseen algunas sucesiones o series numéricas de alcanzar progresivamente un número (el *límite* de la serie). Según Hacking (1974, p. 127), el concepto leibniziano de *prueba infinita* está diseñado de acuerdo a un modelo de convergencia matemática. El problema es que Leibniz, en este punto, se vale solamente de la analogía, y nunca explica en detalle cómo procedería un análisis infinito. Cf. Sleight 1982, pp. 230 y ss., quien propone un modelo general de cómo sería un análisis convergente de las proposiciones contingentes.

Todo el fundamento de esta interpretación de Rescher se basa en un único escrito de Leibniz,<sup>52</sup> al que Grua y Adams consideran con justa razón como *excepcional*.<sup>53</sup> En el mismo, Leibniz dice que:

“<<Dios quiere lo más perfecto>> Esta proposición es el origen del tránsito de la posibilidad a la existencia de las creaturas. Pero preguntará si acaso lo contrario no implica contradicción, es decir, que Dios elija aquello que no es lo más perfecto. Yo afirmo que no implica contradicción sino una vez establecida la voluntad de Dios. En efecto, Dios quiere querer elegir lo más perfecto, y quiere la voluntad de querer. Y así hasta el infinito [...]” [LAD 196/A VI, iv, 1454]

Este escrito es excepcional, justamente, porque es uno de los pocos textos en los que Leibniz contradice de manera flagrante una tesis tan reiterada de su metafísica como es la que dice que *la voluntad no puede querer querer* (aquello que quiere). ¡La voluntad quiere el bien! Si ella pudiera elegir si va a querer o no querer (el bien), se caería en un regreso infinito que destruiría la misma noción de voluntad. Justamente, esta restricción de la voluntad al bien es un arma clave de la lucha leibniziana contra la libertad de indiferencia.

Hay tres razones, además de las que señala Adams,<sup>54</sup> para rechazar la interpretación de Rescher a favor de i). En primer lugar, la tesis iii) no fue una conquista duradera en la filosofía leibniziana, y no se mantuvo más allá del texto citado. Prueba de ello es que Leibniz nunca volvió a mencionar la cadena infinita de voliciones divinas en los escritos en los que intentó sintetizar y sistematizar su filosofía, desde el *Discurso de metafísica* (1686) hasta la *Monadología* (1715). Más aún, en un escrito de la misma época del texto citado, puede encontrarse la posición exactamente contraria, que es la posición coherente con su pensamiento:

52. El escrito titulado “De libertate et necessitate in eligendo”, cuya datación estimada por la edición de la Academia es del período 1680-1684 (A VI, iv, 1450-1455).

53. Cf. Gr 259, Adams 1994, p. 42

54. A saber, que tal cadena infinita de voliciones viola abiertamente el principio de razón suficiente, que Leibniz siempre rechazó la idea de tal regreso infinito, y que el texto en cuestión es anterior a la teoría de la contingencia basada en el análisis infinito (cf. Adams, *op. cit.*, pp. 41-42).

“Dios no actúa óptimamente por necesidad, sino porque quiere. A quien me planteara la cuestión de si Dios quiere necesariamente, habría de explicar previamente a qué tipo de necesidad se refiere o plantear la cuestión cumplidamente, preguntando, por ejemplo, si Dios quiere necesaria o libremente, esto es, en virtud de su naturaleza o de su voluntad. A mi modo de ver, Dios no puede querer voluntariamente, pues de otro modo se daría voluntad de querer hasta el infinito. Por el contrario, se ha de afirmar que Dios quiere lo mejor merced a su propia naturaleza” [LAD 8-9/A VI, iv, 1447]

En segundo lugar, el escrito en que se apoya Rescher es, por su contenido, claramente *anti-leibniziano*. Prueba de ello es que, en él, Leibniz llega a afirmar que nuestra mente es *indiferente* respecto de las razones, o que *libre* es aquello de lo cual no puede darse razón alguna al margen de la voluntad (lo cual, es evidente, contradice su definición de voluntad).<sup>55</sup> ¿Cómo se explica, entonces, que haya escrito este texto? La hipótesis explicativa que me parece más defendible es la siguiente: en esta época, Leibniz percibe por primera vez el serio riesgo necesitarista que amenaza a su metafísica por el flanco de la elección divina de lo mejor, y explora una vía argumental para evadirlo; pero tal exploración fracasa, ya que esa vía argumental lo conduce a una posición que para él es aún peor (más cercana al indiferentismo).<sup>56</sup>

La tercera razón se basa en el argumento N.e.m. que aquí se propone: si i) es cierto, entonces Rescher tendría que demostrar que el sub-argumento que va de las premisas 1 a 3 (del argumento N.e.m.) no es válido, o no es una reconstrucción correcta del pensamiento leibniziano. En efecto, la premisa 3 demuestra la *perfección moral* de Dios (la perfección de su voluntad) a partir de la esencia divina; esta inferencia implica el carácter *necesario* de la bondad de Dios, que es la tesis contraria a la de Rescher. ¿Pero cómo refutar

55. Cf. A VI, iv, 1453-1454.

56. Un ejemplo de esta exploración es que, en dicho texto, Leibniz se niega expresamente a fundar la serie infinita de voliciones en la esencia divina (lo cual pondría un fundamento último *necesario* a toda la cadena). Como bien dice Adams, esto contradice ya la interpretación de Rescher, para quien la serie de voliciones *converge* en la esencia divina (cf. Adams 1994, p.41).

este sub-argumento? Habría que rechazar la premisa 1, que es claramente leibniziana, o negar la premisa 2, que se sigue de las definiciones de “*Ens perfectissimum*” y “*perfección*”. En definitiva, lo que demuestra el argumento N.e.m. es que el carácter necesario del enunciado “Dios elige lo mejor” se sigue necesariamente de la noción leibniziana de Dios, la cual sí es una conquista permanente de su filosofía, como lo muestra el hecho de que Leibniz siempre siguió adhiriendo a su versión del argumento ontológico.<sup>57</sup>

¿Ofrece el argumento N.e.m. una reconstrucción correcta (en la medida en que esto es posible) del pensamiento leibniziano en torno a la cuestión de la elección divina de lo mejor? Hay evidencia textual, del período abordado en este trabajo, que respalda una respuesta afirmativa a esta pregunta. Ya en 1670, el joven Leibniz afronta con honda preocupación la tarea de conciliar la libertad humana con los atributos divinos, en un escrito titulado “En torno a la omnipotencia y omnisciencia de Dios, y la libertad del hombre”.<sup>58</sup> Allí, Leibniz es contundente:

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

Aquí está, resumido y en sus palabras, todo el argumento N.e.m. Esta cita afirma, de modo contundente, que la conexión

57. Es cierto que el argumento ontológico planteó serias dificultades a Leibniz (como la de alcanzar un análisis completo de las perfecciones divinas, o la de determinar si la *existencia* misma podía considerarse como una *perfección*), que fueron mermando su confianza en la capacidad humana para formular plenamente la prueba (cf. Adams 1994, caps. 5 y 6). Sin embargo, nunca dejó de adherir a los dos pilares de dicho argumento: i) que el *Ens perfectissimum* es un ser *posible*, y ii) que su noción implica la existencia. Así lo ratifica el hecho de que su versión del mismo de 1676 aparece, en lo esencial, resumida en la *Monadología* de 1714, § 45 (cf. GP VII, 614/de Olaso 616).

58. A VI, i, 537-546.

entre un entendimiento omnisciente y el querer lo mejor es *necesaria* (en el sentido que Leibniz definirá como *absoluto*), puesto que quien lo niega trastoca los términos.

En 1673, en la *Confessio philosophi*, después de referirse a la frase de Medea, Leibniz concluye que

“[...] nos resulta tan imposible errar a sabiendas y pecar voluntariamente, como cuando estando atentos y con los ojos abiertos, exentos de todo defecto, nos resulta imposible no ver en su justa distancia y tamaño, en un medio transparente iluminado, un objeto de color. Ciertamente la libertad de Dios es suprema aunque no pueda errar en la elección de lo mejor [...]” [de Olaso 124/S 86-88]

La analogía física aclara el sentido de la tesis que sigue: Dios no puede errar en la elección de lo mejor *porque* es imposible, para un entendimiento carente de todo defecto (imperfección), no ver (conocer) la verdad, y *porque* es imposible para una voluntad elegir lo que el entendimiento juzga como peor.

Para concluir, en 1676, estando en La Haya, Leibniz transcribió tres cartas de Spinoza a Oldenburg. En una de ellas, refiriéndose a la tesis spinocista según la cual “todas las cosas se siguen de la naturaleza de Dios con una necesidad inevitable”, Leibniz comenta:

“Esto debe ser explicado así: el mundo no ha podido ser producido de otra manera, porque Dios no puede no actuar del modo más perfecto. Puesto que, como es el más sabio, elige lo mejor” [GP I, 123]

Los tres fragmentos citados coinciden en afirmar que es *imposible* que Dios quiera algo distinto de lo más perfecto, y además, que tal imposibilidad se explica, en última instancia, por el entendimiento divino. Esto se debe a que la voluntad, por definición, quiere aquello que el entendimiento juzga como mejor, y un entendimiento omnisciente, por definición, no puede errar en su juicio acerca de lo mejor y lo peor. De modo que Dios, ¡por definición!, por necesidad absoluta, no puede querer otra cosa que lo mejor. Son los conceptos leibnizianos los que, con la fuerza de una avalancha, conducen a esta conclusión, y los textos que anteceden revelan que el mismo Leibniz, durante los años 70, era bastante consciente de esta implicancia de su filosofía. Y lo aceptaba de buen grado, al parecer.

¿Significa esto que, durante la década de 1670, Leibniz adhería explícitamente a la tesis de la *necesidad absoluta* de la elección divina de lo mejor? Esta pregunta es difícil, y sólo permite una respuesta hipotética. Creo que, en esa época, Leibniz no se planteaba el problema del carácter necesario o contingente de la elección divina de lo mejor. Y no se lo planteaba, sencillamente, porque no consideraba que fuera relevante para solucionar el problema de la contingencia. En otras palabras, durante los años de dicha década, Leibniz consideraba que la distinción trazada entre necesidad absoluta y necesidad hipotética era *suficiente* para garantizar la contingencia de las cosas finitas, independientemente de cuál fuera la modalidad bajo la cual Dios se determina a obrar lo óptimo. Por eso, en la *Confessio philosophi*, llegaba a sostener que *la existencia de Dios es condición suficiente para la existencia de este mundo*.<sup>59</sup> Es recién a principios de la década de 1680 que Leibniz toma conciencia del riesgo que implica esa asunción de la necesidad de la elección divina, no sólo en relación al mundo creado (al cual amenaza con transferirse), sino también a la libertad divina. De esta época son los primeros escritos en los que se plantea el problema de determinar el carácter necesario o contingente del enunciado en cuestión. Y su respuesta es en favor de la contingencia,<sup>60</sup> lo cual resulta francamente inconciliable con la *necesidad absoluta*, tan claramente implicada en los fragmentos citados de los años previos. Pero en aquellos años... el problema de la contingencia pasaba por otro lado, y Leibniz tenía otra razón de peso para vincular la perfección moral con la esencia de Dios: su irrenunciable pretensión de defender la justicia divina.

Hay, entonces, un cambio de posición en Leibniz, a principios de 1680, que plantea un desafío difícil a su filosofía: demostrar que la contingencia de la elección divina de lo mejor es consistente con la noción del *Ens perfectissimum*, tal como es presentada y requerida por su prueba ontológica.

59. "...no puedo negar... que suprimido Dios se suprime la serie entera de las cosas y que al poner a Dios se pone la serie y las criaturas que fueron o van a ser, las acciones buenas o malas de las criaturas..." (S 48/de Olaso 104-5). Lo mismo implica su afirmación de que los pecados existen no en razón de la voluntad de Dios, sino de su existencia (cf. S 50/de Olaso 107).

60. Cf. A VI, iv, 1446; 1454; 1598-1600.

### *La sombra del necessitarismo*

Si el argumento presentado en este trabajo es correcto, se siguen de él ciertas consecuencias graves para la filosofía leibniziana:

I] En la medida en que Leibniz permanece fiel a los fundamentos de su versión del argumento ontológico y a su concepción de la voluntad (como hace en el período aquí abordado, y como creo que hace hasta el final), está obligado a reconocer que el enunciado "Dios elige lo mejor" es necesario en términos absolutos. Su concepción de Dios se lo exige. En este sentido, y por mucho que se esfuerce para evitarlo, creo que Leibniz está condenado a volver a alguna versión de su argumento fatalista de 1671, a menos que renuncie a concebir a Dios como un ser absolutamente perfecto y, a la vez, dotado de entendimiento y voluntad. Pero eso sería tanto como renunciar a la idea de un Dios personal. En este sentido, creo que *la filosofía leibniziana va hacia el necessitarismo*.

II] Si esto es así, Leibniz no tiene otra alternativa que tratar de demostrar la contingencia de la segunda premisa del *argumento básico*, si pretende escapar a su consecuencia necessitarista. Por más que se aferre a la contingencia de ambas premisas... la batalla por la primera está perdida de antemano. Tal vez por ello, como dice Adams, Leibniz evidenció frente a dicha premisa su mayor duda en torno al problema de la contingencia, y tendió a favorecer (como también admite Rescher) una solución al argumento básico por el lado de la segunda premisa, a partir de su teoría del análisis infinito.<sup>61</sup> *Leibniz está a un paso del necessitarismo*.

III] Pero pasa algo más grave. Si la primera premisa del argumento básico es necesaria en sentido absoluto, entonces Dios no puede ser libre. Porque para Leibniz, la noción de libertad implica, como uno de sus *requisita*, la noción de contingencia.<sup>62</sup> Pero el primer decreto divino, en el cual se fundan todos sus decretos ulteriores, se sigue de su esencia por necesidad absoluta. Por tanto, supo-

61. Cf. Adams 1994, pp. 36 y 23; Rescher 2002, p. 220.

62. En un texto de 1692, Leibniz define la libertad como "espontaneidad con inteligencia", y define espontaneidad como "contingencia sin coacción" (GP VII, 108-109).

ner que Dios es libre de obrar de un modo distinto frente a ese primer decreto *implica contradicción*, es *imposible*. En este sentido, y por paradójico que parezca, creo que el Dios leibniziano termina siendo bastante parecido al de Spinoza: un Dios que tal vez no sea “ciega necesidad”... pero que al fin de cuentas, no puede hacer nada distinto de lo que hace.

IV] Un Dios que no es libre no puede ser *bueno*, ni mucho menos, *justo*. Por tanto, la misma concepción leibniziana de Dios vuelve imposible su propio proyecto filosófico, aquél de una defensa racional del Cristianismo. Y con él, se vuelve imposible también su anhelada vindicación de la justicia divina.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS, R., *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, N. Y., Oxford University Press, 1994.
- BLUMENFELD, D., “Superessentialism, Counterparts, and Freedom”, en Hooker, M. (ed.), *Leibniz. Critical and Interpretive Essays*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, pp. 103-123.
- BROWN, S., *Leibniz*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984.
- COUTURAT, Louis, *La logique de Leibniz, d'après des documents inédits*, París, Felix Alcan, 1901; reimp. Hildesheim, Georg Olms, 1961.
- , “On Leibniz’s Metaphysics”, en Frankfurt, H. G. (ed.), *Leibniz. A Collection of Critical Essays*, Garden City, Nueva York, Anchor Books, 1972.
- CURLEY, E. M., “The Root of Contingency”, en Frankfurt, H. (ed.), *Leibniz: A Collection of Critical Essays*, Garden City, Nueva York: Doubleday Anchor, 1972, pp. 69-97.
- ESCOBAR VIRE, M., “El problema del continuum y sus implicancias en la teoría leibniziana de la sustancia”, en *Revista de Filosofía y Teoría Política* 38 (2007), pp. 67-93.
- FRIEDMANN, G., *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, 1946.
- GRUA, G., *Jurisprudente universelle et Theodicée selon Leibniz*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953.
- HACKING, I., “A Leibnizian Theory of Truth”, en Hooker, M. (ed.), *Leibniz: Critical and Interpretive Essays*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, pp.185-195.

- , “Infinite Analysis”, *Studia Leibnitiana* 6 (1974), 126-130.
- HOSTLER, J., *Leibniz’s Moral Philosophy*, Nueva York, Harper & Row Publishers, 1975.
- LOVEJOY, A. O., “Plenitude and Sufficient Reason in Leibniz and Spinoza”, en Frankfurt, H. G. (ed.), *Leibniz. A Collection of Critical Essays*, Garden City, Nueva York, Anchor Books, 1972, pp. 281-334.
- MONDADORI, F., “Necessity ex Hypothesi”, en Centro Fiorentino, *The Leibniz Renaissance*, Florencia, Leo Olschki, 1986, pp. 191-222.
- RESCHER, N., “Contingentia Mundi. Leibniz on the World’s Contingency”, *Studia Leibnitiana* 33 (2001), pp. 145-162.
- , “Leibniz on God’s Free Will and the World’s Contingency”, *Studia Leibnitiana* 34 (2002), pp. 208-220.
- , *Leibniz’s Metaphysics of Nature*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1981.
- RICE, Hugh, “Fatalism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2009 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/fatalism/>>.
- RUSSELL, B., *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, Buenos Aires, Siglo veinte, 1977.
- RUTHERFORD, D., *Leibniz and the Rational Order of Nature*, Nueva York, Cambridge University Press 1995.
- SCHEPERS, H., “Posibilidad y contingencia. Historia de la terminología filosófica anterior a Leibniz”, en *Revista de Filosofía y Teoría Política* 33 (1999), pp. 43-63.
- SLEIGH, R. (Jr.), *Leibniz & Arnauld. A Commentary on Their Correspondence*. New Haven/London, Yale University Press, 1990.
- , “Truth and Sufficient Reason in the Philosophy of Leibniz”, en Hooker, M. (ed.), *Leibniz: Critical and Interpretive Essays*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, pp. 209-242.

Recibido: 04-2009; aceptado: 02-2011