

Mark Kulstad

Las leyes de la naturaleza con relación a la libertad humana y divina en la Teodicea de Leibniz

Resumen: *Este ensayo se propone abordar el tema de la libertad humana y divina en la Teodicea desde la perspectiva de la dialéctica con Bayle así como desde la perspectiva de la filosofía de la ciencia de Leibniz, particularmente, sus ideas filosóficas sobre las leyes de la naturaleza.*

Palabras clave: *Teodicea. Libertad humana. Divina ley.*

Abstract: *This paper considers the topic of human and divine liberty in the Theodicy from the perspective of Leibniz's dialectic with Bayle as well as the perspective of Leibniz's philosophy of science, especially his views on the laws of nature.*

Key words: *Theodicy. Freedom. God. Man. Law.*

Introducción

Una de las maneras reveladoras de aproximarse al estudio de la *Teodicea* de Leibniz es enfocarse en la dialéctica que se desarrolla en sus páginas entre dos de las grandes figuras de principios de la era moderna, Gottfried Wilhelm Leibniz y Pierre Bayle. No siempre se considera este enfoque, a pesar del hecho de que los eruditos son bien conscientes de esta dialéctica. Sin embargo nos ofrece un modo de explorar con más profundidad las sutilezas del pensamiento filosófico de Leibniz sobre un tema determinado. Este ensayo se propone abordar el tema de la libertad en la *Teodicea* de una nueva manera, desde la perspectiva de la dialéctica con Bayle así como desde la perspectiva de la filosofía de la ciencia

de Leibniz, particularmente, sus ideas filosóficas sobre las leyes de la naturaleza.

La cita con la que comienzo presenta un área principal de desacuerdo entre Leibniz y Bayle que seguiremos en este ensayo, y crea el marco para en cierto modo la sorprendente entrada del tema de las leyes de la naturaleza en una disputa sobre la libertad divina. En la Parte III de la *Teodicea* Leibniz dice:

339. *Esta verdad, que todo lo que Dios hace es racional y no puede menos de ser lo mejor, tiene desde luego el asentimiento de todos los hombres de buen sentido . . . Ya hemos visto cómo el excelente M. Bayle, no obstante toda su penetración, no ha dejado de combatir este principio . . . : ha creído que defendía la causa de Dios y le libraba de una necesidad imaginaria, dejándole la libertad de elegir, entre muchos bienes, el menor. . . Los que la sostienen no reparan en que eso es querer conservar, o más bien, dar a Dios la falsa libertad de obrar irracionalmente. Eso es sujetar sus obras a corrección y ponernos en la imposibilidad de decir, y aun de esperar, que pueda decirse cosa alguna que sea racional sobre el permiso del mal.* (Leibniz, 2012, Kindle Locations 5431-5440)

Hasta este punto en la cita sobre Dios, lo razonable y la libertad, nada se ha dicho todavía sobre las leyes de la naturaleza. Sin embargo, inmediatamente a continuación de la cita anterior, Leibniz introduce explícitamente este tema, y al hacerlo así nos da nuestra primera pista sobre por qué las leyes de la naturaleza son relevantes para las cuestiones de la libertad de Dios y el proyecto

de la teodicea, el proyecto de justificar los modos de Dios para la humanidad.

340. Esta extravagancia ha hecho mucho daño a los razonamientos de M. Bayle Y esto tiene lugar respecto de las leyes del reino de la naturaleza. Las cree arbitrarias e indiferentes, y objeta que Dios habría podido llegar mejor a la consecución de su fin en el reino de la gracia si no se hubiera atendido a estas leyes

(Leibniz, 2012, Kindle Locations 5440-5443)

Aquí Leibniz aclara que, según la opinión de Bayle, 1) Dios podría haberlo hecho mejor no ateniéndose a las existentes leyes de la naturaleza, y 2) la arbitrariedad de Dios en la elección de las leyes de la naturaleza es relevante para esto. Se pueden presentar estos puntos de otra manera: Bayle cree que el problema del mal no habría sido tan grande (ciertamente, como veremos más tarde, Bayle cree que podría haberse resuelto totalmente) si Dios no le hubiera asignado a ciertas leyes de la naturaleza tal posición central en su creación. De este modo, el estatus de las leyes de la naturaleza en éste, supuestamente el mejor de todos los posibles mundos, viene a desempeñar un papel pivotal en el conflicto teodiceo entre Leibniz y Bayle. Y esto, curiosamente, significa que Leibniz planea aclarar las cuestiones metafísicas de la libertad y la teodicea aproximándose a las mismas desde la perspectiva de la filosofía de la ciencia.

Para comprender mejor la posición de Bayle sobre las leyes de la naturaleza es importante tener en cuenta que Bayle escribe en el contexto del filósofo ocasionalista Nicolas Malebranche. Según el tratamiento del problema del mal de Malebranche, el mundo no es tan perfecto como podría ser, precisamente por la postura de Dios con respecto a las leyes de la naturaleza. Al pensar en posibles mundos para crear, dice Malebranche, Dios no puede considerar solamente su “trabajo”, el mundo que planea crear, sino que debe también considerar sus “modos”, esto es, debe considerar cómo puede actuar en los modos más dignos de sus atributos. De

acuerdo con Malebranche, Dios actúa en modos dignos de sus atributos al actuar de acuerdo con leyes naturales simples y uniformes – incluso si la posibilidad del mundo más perfecto ha de ser sacrificada por estos “modos” de actuación (Nadler, 2008, pp. 114-17).

En este contexto malebranchiano podemos ver por qué Bayle objeta quizás que “Dios podría haber conseguido su fin en el dominio de la gracia si no se hubiera atendido a estas leyes.” El mismo Malebranche dice que el mundo como “trabajo” podría haber sido mejor, si no hubiera sido por las restricciones impuestas por Dios al tener que actuar en “modos” dignos de sus atributos, en particular, teniendo Dios que elegir leyes simples y uniformes en lugar de leyes menos simples y menos uniformes. Bayle piensa esto con más razón, como señala Leibniz, porque Bayle cree que Dios eimero nos ayudará mucho si entendemos la posición de Bayle sobre las leyes con un poco de más detalle, particularmente las leyes que se relacionan con el sufrimiento humano. En la sección 352 de la *Tl*ige tales leyes arbitraria o indiferentemente.

Volveremos en un momento a las razones de este énfasis de Bayle en la arbitrariedad o la indiferencia, pero *preodicea*, Leibniz nos ofrece ayuda con este tema:

. . . pasemos a las leyes de la unión del alma y del cuerpo, en las que M. Bayle cree hallar alguna indiferencia vaga, algo absolutamente arbitrario. . . . [M. Bayle escribe que] se verá uno precisado a reconocer que la influencia de nuestros órganos sobre nuestros pensamientos no depende ni de las cualidades interiores de la materia ni de las leyes del movimiento, sino de una institución arbitraria del Criador. Será preciso confesar que ha dependido absolutamente de la libertad de Dios el ligar tales pensamientos de nuestra alma con tales o cuales modificaciones de nuestro cuerpo De donde resulta que en el universo no hay ninguna porción de la materia cuya vecindad nos pueda perjudicar, sino en cuanto Dios lo quiere así; y, por consiguiente, que la Tierra, lo mismo que cualquier otro punto, es capaz de ser la estancia del hombre dichoso... En fin, es evidente que para impedir las malas

elecciones de la libertad no hay necesidad de transportar al hombre fuera de la Tierra. (Leibniz, 2012, Kindle Locations 5568-5579)

Bayle nos está pidiendo que imaginemos la Tierra como el hogar del hombre feliz – presumiblemente, un ser humano al menos sin estados mentales dolorosos causados por modificaciones particulares de nuestro cuerpo. Y esta situación imaginaria podría haber sido una realidad, según Bayle, si las leyes de la naturaleza hubieran sido elegidas de manera diferente por el creador en su “arbitraria institución”. De nuevo, está claro que las leyes de la naturaleza juegan un importante papel en los debates relacionados con la justicia de Dios.

Necesitamos dar un paso más adelante en esta sección introductoria, volviendo a la cuestión mencionada justo anteriormente ¿Por qué la indiferencia o la arbitrariedad son tan importantes para Bayle con respecto a la elección de Dios de las leyes de la naturaleza? Leibniz nos ofrece las palabras del propio Bayle para responder a esta pregunta:

“Desearía saber”, dice (cap. CLXVI, t. III, p. 108), “si Dios ha establecido por un acto de su libertad de independencia las leyes generales de comunicación de los movimientos, y las leyes particulares de la unión del alma humana con un cuerpo organizado. En este caso ha podido establecer otras leyes completamente distintas y adoptar un sistema en que no estuvieran incluidos ni el mal moral, ni el mal físico. Y si se responde que Dios se ha visto precisado por la soberana sabiduría a establecer las leyes que ha establecido, he aquí por entero el *fatum* de los estoicos.” (T. 344). (Leibniz, 2012, Kindle Locations 5483-5487)

En este pasaje de Bayle, citado por Leibniz, Bayle piensa que sólo hay dos opciones con respecto al establecimiento por Dios de las leyes de la naturaleza: o bien se establecieron por el decreto arbitrario e indiferente de Dios, o bien se establecieron con la necesidad, una necesidad “ni más ni menos que el *fatum* de los estoicos.” Esto último asumo, junto con Leibniz, que es una necesidad absoluta, una necesidad tal que la negación de la proposición en cuestión implicaría una

contradicción. (Hay confirmación de que Bayle tiene ciertamente tal necesidad en mente aquí.¹) Ya que Leibniz habla sobre múltiples tipos de necesidad, incluyendo necesidad moral e hipotética, tenemos a mano esta definición de necesidad absoluta en términos de contradicción.²

Me referiré a las dos opciones de Bayle sobre la acción de Dios con relación a las leyes de la naturaleza como la *opción indiferencia* y la *opción necesidad*. Recordemos que Bayle considera éstas como las dos únicas opciones posibles. Sus palabras revelan que obviamente desapruaba la opción necesidad, de la que dice que es “ni más ni menos que el *fatum* de los estoicos.” De este modo, lo exhaustivo de las opciones pareciera forzarle a la opción indiferencia. Para estar seguros, está claro que para Bayle no es necesario dar su brazo a torcer, ya que, como ya se ha sugerido anteriormente, él piensa que hay ventajas obvias en la opción indiferencia, una opción que cree que ofrece el potencial para las leyes de la naturaleza “cuyos resultados implican ... ni mal moral ni mal físico” – ciertamente una buena consecuencia.

Desde el punto de vista de Leibniz, sin embargo, las cosas parecen bastante diferentes. De hecho, para Leibniz, las dos opciones presentadas por Bayle, comprendidas como exhaustivas, parecen dar lugar a un poderoso dilema. Por una parte, como veremos, Leibniz también repudia la posibilidad de que sea absolutamente necesario que Dios decreta leyes de este mundo (una necesidad absoluta que haría que las leyes fueran a su vez absolutamente necesarias). Sin embargo, por otra parte, Leibniz también no puede seguir a Bayle al favorecer la opción indiferencia, implicando indiferencia o arbitrariedad en la elección de Dios de las leyes naturales, porque tal arbitrariedad simplemente violaría el Principio de Razón Suficiente de Leibniz. Si Bayle tiene razón al afirmar que éstas son las dos únicas opciones posibles en este caso, entonces a Leibniz se le presenta un problema muy serio.

Ahora, es bien conocido que Leibniz piensa, en una variedad de contextos, que puede encontrar un camino *entre* los dos extremos de un dilema como éste. Piensa que puede mostrar que alternativas como las dos opciones de Bayle no son exhaustivas, que hay una tercera vía entre la

necesidad y la indiferencia. La palabra ‘contingencia’ en nuestro título es relevante aquí. Para estar seguros, tanto Leibniz como Bayle contrastan necesidad absoluta con contingencia. Pero los dos pensadores discrepan en que, según la opinión de Leibniz, contingencia no necesariamente implica arbitrariedad o indiferencia. Así que, sin entrar en detalles todavía, podemos decir que una opción que implique contingencia, evitando la necesidad pero sin violar el Principio de Razón Suficiente (por eso distinta de la indiferencia), será la opción preferida por Leibniz, en cuya defensa trabajará duro en vista de las objeciones de su formidable adversario, Bayle.

Dicho esto como introducción, podríamos decir que el propósito de este ensayo es echarle un nuevo vistazo a esta estrategia general de Leibniz de discutir la libertad a la vez que evita los dilemas bayleanos como el que propusimos anteriormente, un nuevo vistazo desde la quizás sorprendente perspectiva de las opiniones de Leibniz sobre las leyes de la naturaleza tal y como se presentan en la *Teodicea*. Consideraré tales dilemas en conexión tanto con la libertad divina como con la humana.

La libertad divina y las leyes de la naturaleza

Volvamos a la cuestión de las leyes de la naturaleza en relación con la libertad de Dios. La sección 345 de la *Teodicea* es importante para nuestros propósitos. En ésta Leibniz dice lo siguiente:

He descubierto . . . que las leyes del movimiento que se encuentran efectivamente en la naturaleza y están comprobadas por experiencias no son en verdad absolutamente demostrables, como lo sería una proposición geométrica, y no hay necesidad de que lo sean. No nacen ellas enteramente del principio de la necesidad, sino que nacen del principio de la perfección y del orden, como que son un efecto de la elección y de la sabiduría de Dios. Puedo demostrar estas leyes de muchas maneras, pero siempre es preciso suponer algo que no es de una

necesidad absolutamente geométrica. De manera que estas preciosas leyes son una prueba maravillosa de la existencia de un ser inteligente y libre contra el sistema de la necesidad absoluta y bruta de Estratón o de Spinoza. (Leibniz, 2012, Kindle Locations 5496-5501)

Dos puntos son relevantes aquí. El primero es que Leibniz ve claramente las leyes particulares de la naturaleza de las que habla como contingentes más que absolutamente necesarias. Como dice, las leyes “no provienen enteramente del principio de necesidad, sino del principio de perfección y orden.”¹ Entre los comentaristas que han discutido extensamente las ideas de Leibniz sobre las leyes de la naturaleza están François Duchesneau, Hans Poser y Daniel Garber.² Más que intentar expandir lo que tan bien han discutido, simplemente tomaré como punto firme la opinión de que Leibniz, tanto en la *Teodicea* como en su periodo maduro más generalmente, mantuvo de que las leyes de la naturaleza eran contingentes – los tres comentaristas están de acuerdo en esto¹ – y que esto no es sólo para las leyes de movimiento, sino para las leyes de la naturaleza en general, tanto leyes de lo mental como de lo físico (al menos para las máximas subordinadas o las leyes de la naturaleza de las que nosotros los humanos obtenemos el saber – véase *Discurso de Metafísica*, 7, 16).

El segundo punto es que el pasaje anterior alude a lo que en otra ocasión he llamado una “línea de combate” en las controversias de Leibniz o “las guerras de la religión natural.”¹ Reducida a lo esencial, esta línea de batalla implica una confrontación fundamental entre la noción de un Dios personal con intelecto y voluntad por una parte, eligiendo por la bondad de sus objetos de elección, y un Dios impersonal (o fuerza ciega), sin intelecto o voluntad, operando por una pura necesidad geométrica o sea absoluta. Es difícil exagerar la importancia de esta “línea de combate” en los escritos de Leibniz, a pesar del hecho de que es a menudo ocultada por el uso por parte de Leibniz de una terminología diferente en varias ocasiones para comunicar esencialmente lo mismo. Para ver la conexión entre la “línea de combate” y nuestra discusión de las leyes con

relación a la defensa de la justicia de las acciones de Dios, nótese que, en el pasaje anterior, Leibniz está enlazando la necesidad geométrica o sea absoluta implícita en la opción de necesidad absoluta de Bayle sobre la fuente de leyes de la naturaleza con la necesidad geométrica y ciega de Spinoza y Estratón. Tanto la opción de necesidad absoluta de Bayle como la necesidad ciega de Spinoza y Estratón tienen como consecuencia que las leyes de la naturaleza de un mundo creado con necesidad absoluta serían ellas mismas absolutamente necesarias.

Ahora estamos en posición de poder entender mejor un punto incluido en la cita anterior, un punto que enlaza el debate sobre el estatus de las leyes de la naturaleza con las ideas de Leibniz sobre la libertad divina y la justicia de Dios. La frase clave es,

De manera que estas preciosas leyes son una prueba maravillosa de la existencia de un ser inteligente y libre contra el sistema de la necesidad absoluta y bruta. (T. 345). (Leibniz, 2012, Kindle Locations 5500-5501)

Este pasaje puede dar la impresión de que lo que tenemos aquí es un sorprendente argumento para la existencia de Dios comenzando con la contingencia de las leyes de la naturaleza. Sin embargo, no es éste el caso. Es más exacto decir que este es un argumento para la existencia de un *cierto tipo* de Dios – el tipo tan fundamental en la “línea de combate” de Leibniz en sus guerra de la religión natural. Según mi interpretación, el argumento de Leibniz ya presupone que hay al menos algún tipo de causa última, o “Dios,” sirviendo como origen o fuente del universo, con las leyes de la naturaleza que prevalecen en este universo incluidas como elementos entregados enteramente a esta última causa. Dado este presupuesto, que pienso que Leibniz comparte con Bayle, Leibniz procede de la contingencia de las leyes de la naturaleza a la conclusión de que es *su* tipo de Dios quien existe, un Dios bueno y sabio, actuando por lo mejor de la virtud de su intelecto y voluntad, *no* el Dios de la opción necesidad que Bayle discute.

Uno se puede preguntar qué pasó con la opción indiferencia de Bayle. Ayudará a contestar esta pregunta, y a entrelazar los varios hilos de

esta presentación, si reconstruimos el argumento general de Leibniz. Esto se puede hacer de varias formas, pero será más útil si comenzamos por la mencionada dicotomía de Bayle de una opción necesidad y una opción indiferencia, en la que o bien las leyes de la naturaleza surgen de una elección arbitraria e indiferente de Dios, o bien surgen de un decreto absolutamente necesario de Dios. Pero comenzamos por esta dicotomía, no como una premisa estándar, sino más bien como la suposición de un argumento *reductio ad absurdum*:

1. La última fuente de todas las cosas, Dios, da origen a las leyes de la naturaleza del universo o bien por una elección arbitraria o indiferente, o bien por una acción absolutamente necesaria. (suposición *reductio*)
2. Las leyes de la naturaleza no son absolutamente necesarias, sino contingentes.
3. Dios como origen de las leyes de la naturaleza de un modo arbitrario o indiferente violaría el Principio de Razón Suficiente, y entonces no es verdad que Dios sea el origen de las leyes de la naturaleza del universo de un modo arbitrario o indiferente.
4. Dios es el origen de las leyes de la naturaleza por una acción absolutamente necesaria. (a partir de 1 y 3, por silogismo disyuntivo).
5. Si Dios origina las leyes de la naturaleza por una acción absolutamente necesaria, entonces las leyes de la naturaleza son absolutamente necesarias.
6. Las leyes de la naturaleza son absolutamente necesarias. (a partir de 4 y 5)
7. Las leyes de la naturaleza son absolutamente necesarias y no son absolutamente necesarias por ser contingentes. (contradicción, a partir de 2 y 6)
8. No es el caso que la última fuente de todas las cosas, Dios, origine las leyes de la naturaleza del universo o bien por una elección arbitraria e indiferente, o bien por una acción absolutamente necesaria. (por *reductio ad absurdum*, a partir de 1-7)

En breve, Leibniz alega que el dilema sugerido por Bayle es un falso dilema, con el Principio de la Razón Suficiente y su tesis de la contingencia de las leyes de la naturaleza como premisas

principales del hanoveriano para demostrarlo. Ahora con el supuesto que Leibniz y Bayle comparten, que hay un Dios o causa última de todas las cosas, *a fortiori* una fuente última originando las leyes de la naturaleza, debe haber una tercera vía en la que Dios o la fuente última originen las leyes de la naturaleza.

¿Pero cuál es la naturaleza de esta tercera vía?

Leibniz cree que solamente queda otra posibilidad para explicar cómo Dios pudo originar las leyes de la naturaleza.² Y de hecho nos facilita una breve descripción de la misma inmediatamente después de que Bayle haya sido citado con una objeción que implica exactamente las dos opciones de indiferencia y necesidad absoluta. Leibniz insiste en que su rechazo de la opción indiferencia, una opción que implica contingencia, no obliga a la aceptación de la opción de absoluta necesidad. Hay ciertamente necesidad implícita en la elección divina de las leyes de la naturaleza, dice, pero “esta necesidad no es ms que moral y es siempre una necesidad dichosa el verse obligado a obrar según las reglas de la perfecta sabiduría.” (T. 344)

En la sección 345 Leibniz desarrolla con más detalle esta tercera alternativa. Asegura que las leyes de la naturaleza “son un efecto de la elección y la sabiduría de Dios,” “un ser inteligente y libre,” opuesto bien a un Dios arbitrario o bien a un Dios absolutamente necesario. Es más bien contingente. Pero, alega, esto no significa que las leyes de la naturaleza surjan arbitraria o indiferentemente. De nuevo, esto violaría el Principio de Razón Suficiente. En breve, Leibniz está diciendo que el modo tercero y final para explicar cómo Dios origina las leyes de la naturaleza de nuestro mundo – el único modo que ha sobrevivido la evaluación filosófica crítica – es lo que podríamos llamar la opción necesidad moral, en la que un Dios personal con intelecto y voluntad, sabiendo lo que es mejor y eligiéndolo libremente, elige ser el origen de estas leyes de la naturaleza. De este modo, como resultado de la consideración cuidada de Leibniz de estas

tres posibilidades y, crucialmente, considerando su hallazgo de que las leyes de este mundo son contingentes, no necesarias absolutamente o geoméricamente, Leibniz concluye que es un Dios de intelecto y voluntad, libremente pero también racionalmente eligiendo lo mejor, quien da origen a las leyes de la naturaleza.

Aunque por límites de espacio deba evitar explorar el tema de la necesidad moral de la libre elección de Dios en detalle, me gustaría mencionar brevemente algunos trabajos recientes sobre este tema antes de terminar con esta sección. Entre los estudiosos de Leibniz en inglés, Michael Murray ha sido un líder en explorar el concepto de la necesidad moral (3) Tanto Robert Adams como Robert Sleigh han contribuido a la discusión de manera importante (4) pero, en mi opinión, es Murray quien ha profundizado más significativamente, independientemente del acierto final de sus sugerencias. Uno de los más claros ejemplos de esto es su descubrimiento de lo que podría llamarse una “tradicón de necesidad moral” relacionada con, por ejemplo, Diego Granado y Diego Ruiz de Montoya. Muy aproximadamente, Murray ve a Leibniz en armonía con esta tradición en al menos los siguientes puntos: 1) la necesidad moral no implica la necesidad absoluta o física; 2) la necesidad moral es consistente con la acción libre; 3) la necesidad moral es solamente posible en las acciones de un agente con intelecto y voluntad, eligiendo opciones por su bondad; y 4) lo que se elige debe tener alternativas, posibles en sí mismas.

Libertad humana y las leyes de la naturaleza

En esta sección volvemos al tema de la libertad humana más que la divina con relación a las leyes de la naturaleza, ya que este tema lo presenta Leibniz en su *Teodicea*. Debido a que la libertad humana es uno de los temas más discutidos en la filosofía de Leibniz, una o dos palabras de precaución serían convenientes antes de que nos embarquemos en el reto de discutirla. Lo que sigue es un estudio de un aspecto de las ideas de

Leibniz sobre la libertad humana en uno de los trabajos de Leibniz. No hay un intento aquí de generalizar los resultados de este estudio para otros trabajos de Leibniz, o para otros periodos de su vida. Sin embargo, lo que se dice aquí puede contribuir con algunas hipótesis para otros trabajos y periodos que podrían ser investigados con mucho provecho.

Dicho esto, enfoquémonos en una parte importante de la *Teodicea* donde Leibniz discute no la libertad divina, sino la libertad humana. Cita a Bayle ofreciendo de nuevo una escueta selección de solamente dos opciones: “En punto a libertad, hay que tomar uno de estos dos partidos: o decir que todas las cosas distintas del alma que concurren con ella le dejan la fuerza de obrar o de no obrar, o decir que ellas la determinan de tal manera a obrar que no puede menos de hacerlo.” (T. 370)

Aquí también Leibniz disputa lo exhaustivo de las dos opciones de Bayle, diciendo que “no excluyen uno tercero.” (T. 371) Enfocándonos solamente en lo que es más importante para nuestros propósitos en conexión con esta tercera vía, notamos que Leibniz acepta la “determinación del alma” que es parte de la segunda opción de Bayle, pero insiste que la determinación no implica necesidad absoluta, además de proveer detalles muy bienvenidos sobre lo que quiere decir sobre esto. Aquí está su afirmación:

Ahora bien, todas las causas internas y externas, tomadas en conjunto, hacen que el alma se determine ciertamente, pero no que se determine necesariamente, porque no implicaría contradicción el que se determinase de otra manera, pudiendo verse la voluntad inclinada, y no pudiendo verse necesitada. (T. 371) (Leibniz, 2012, Kindle Locations 5782-5784)

Es por supuesto cierto que hay otros lugares en la *Teodicea* donde Leibniz invoca su familiar aunque problemática noción de inclinación, por ejemplo, *Teodicea*, sec. 336, donde dice, “el poder motivador del bien inclina la voluntad sin necesitarla.” A menudo en tales contextos, se abandona al lector con serias preguntas sobre qué es lo que quiere decir Leibniz con inclinarse. El pasaje de

la sección 371 es diferente en este aspecto. Aquí Leibniz no utiliza el frustrante lenguaje vago de inclinarse sin comentarlo más, sino que añade también una aclaración. Y lo más importante de esta clarificación es que “no implicaría contradicción el que se determinase de otra manera.” Para estar seguros, esta aseveración también deja algunas preguntas, pero creo que podemos avanzar aquí si echamos mano de ciertos elementos clave de la filosofía de Leibniz y entonces enlazamos esto con otros textos de la *Teodicea*.

Primero, entonces, está el importante concepto de la necesidad hipotética, que, según Robert Sleight, se debe interpretar de la siguiente manera: que algo es hipotéticamente necesario si es necesario en la hipótesis de algo más, o, más concretamente, una q es hipotéticamente necesaria con la condición de una p , justo en caso que sea absolutamente necesario que si p entonces q .(1)

Segundo, necesitamos ser más exactos con un punto clave en el pasaje anterior: ¿dónde es que Leibniz proclama que no hay contradicción? Como transfondo, creo que está claro que está hablando, por otra parte, de “las causas internas y externas en su conjunto” (2) y, por otra parte, de un acto específico de voluntad que resulta de estas causas. En vista de esto, podemos decir que su alegación exacta es que no habría contradicción si estas causas estuvieran presentes pero el acto específico de voluntad no se produjera. En otras palabras, podemos decir que no es absolutamente necesario que si las causas se obtuvieran, entonces también el acto específico de voluntad. Como probablemente habrán notado, esto es como decir simplemente que no es hipotéticamente necesario que el acto específico de voluntad ocurra en el caso donde ciertas causas específicas se obtengan.

Tercero, tenemos que recordar que a) las leyes de la naturaleza están implícitas aquí, ya que Leibniz habla de leyes de apetición y leyes de causas finales en el campo de lo mental justo como cuando habla de las leyes mecánicas y causas eficientes en el mundo físico, y b) que todas estas leyes, tanto mentales como físicas, son para Leibniz contingentes. Pero decir que son contingentes implica estrictamente que no conllevarían contradicción si una ley de la naturaleza no llega a obtenerse. Para una ley causal estándar, esto

significa que no conllevaría contradicción si la causa o causas estuvieran presentes pero el efecto no llegara a producirse.

Con estos puntos planteados, podemos ver que la contingencia de las mismas leyes de la naturaleza explican que un acto de voluntad dado es “se determine ciertamente, pero no que se determine [absolutamente] necesariamente.” (T. 371) O, traducéndolo a términos de necesidad hipotética, la contingencia de las leyes de la naturaleza aplicándose a actos de voluntad significa que no es incluso hipotéticamente necesario que si todas las causas relevantes se obtienen, entonces un acto específico de volición ocurrirá. Hablando en términos más generales, según Leibniz, un acto humano de voluntad no es ni absolutamente necesario ni necesario hipotéticamente.

Consecuentemente, la contingencia de las leyes de la naturaleza nos proporciona una clave para entender lo que los estudiosos han considerado por mucho tiempo una vaguedad problemática en la defensa de la libertad humana de Leibniz, esto es, una vaguedad en su doctrina de inclinarse sin exigirse ni necesitarse, o de ser “se determine ciertamente, pero no que se determine necesariamente.” (Leibniz, 2012, Kindle Location 5783)

Para apoyar esta idea tenemos un pasaje sobre la libertad humana anterior en la *Teodicea*. En la sección 53, Leibniz dice,

Y en cuanto al enlace de las causas con los efectos, él inclina solo al agente libre sin necesitarle . . . ; así que no constituye siquiera una necesidad hipotética

(Leibniz, 2012, Kindle Locations 2075-2076)³

Los paralelismos entre este pasaje y aquél de la sección 371 son sorprendentes. Ambos apelan al lenguaje familiar (y vago) de inclinarse sin exigirse ni necesitarse. Pero no dejan las cosas a este nivel de vaguedad. En cambio, van un paso más allá al explicar filosóficamente lo que este lenguaje significa. Y, discutiblemente, el paso más allá es exactamente el mismo en ambos casos, aunque la similitud esté disfrazada con un

lenguaje diferente en los dos pasajes (solamente T. sección 53 usa explícitamente el lenguaje de la necesidad hipotética). En la sección 371 se dice que cuando la voluntad es inclinada, no hay contradicción implícita al decir que las causas del acto particular de voluntad están presentes pero el acto particular no se produce. En la sección 53, se dice que las causas sólo inclinan una agencia libre o acto libre, de tal manera que las causas no producen una necesidad hipotética del acto. Hay una diferencia en lenguaje, por cierto, pero sobre la definición de necesidad hipotética dada anteriormente, las explicaciones más rigurosas en los dos pasajes llegan al mismo punto: en los actos libres humanos, no es absolutamente necesario que si las causas de un acto particular de voluntad están presentes, entonces que ese acto de voluntad se producirá.

Puede ayudar a clarificar este punto si lo proyectamos en términos del contraste mencionado brevemente antes, entre necesidad absoluta e hipotética. Leibniz no está diciendo que el acto de voluntad pueda reunir las condiciones de libertad simplemente en virtud del mismo acto de voluntad siendo no absolutamente necesario. (Esta condición podría cumplirse si fuera simplemente el caso de que la existencia de la persona fuera contingente, por ejemplo, no absolutamente necesaria. Sin la persona, no puede haber acto de voluntad de esa persona.) Leibniz va más allá y dice que un acto libre de voluntad no puede incluso ser necesario hipotéticamente, esto es, con la condición que las causas que normalmente juntas originarían el acto de voluntad estén presentes. Pero el acto de voluntad *sería* necesario hipotéticamente si las leyes de la naturaleza implícitas fueran absolutamente necesarias, porque si las leyes de la naturaleza fueran absolutamente necesarias, entonces habría una contradicción si las causas estuvieran presentes pero el acto de voluntad no llegara a producirse. Eso es, sería absolutamente necesario que si las causas están presentes, el acto de voluntad se produce, lo cual es la definición de la necesidad hipotética de un acto de voluntad donde sus causas están presentes. Sin embargo, en la filosofía madura de Leibniz las leyes de la naturaleza no son absolutamente necesarias; son contingentes. Esto bloquea la necesidad hipotética de las leyes de los actos de

voluntad. Y esto a su vez permite, como debe ser ahora evidente, la posibilidad de aquello en lo que insiste Leibniz para la libertad humana, que no habría contradicción si las causas del acto de voluntad se obtuvieran sin el acto de voluntad mismo obteniéndose.

En resumen, hemos considerado las leyes de la naturaleza del mejor de los posibles mundos con relación a tanto la libertad de Dios como la humana. En cada caso, hemos encontrado que la contingencia de las leyes de la naturaleza es crucial para salvar al agente, tanto divino como humano, de una necesidad que recortaría la libertad. En el caso de la acción divina, la situación fue como sigue: si las leyes de la naturaleza son contingentes, entonces no puede ser el caso que Dios actúe con absoluta necesidad al crear el mundo; porque si Dios actuó con absoluta necesidad, entonces su creación sería absolutamente necesaria, incluyendo las leyes de la naturaleza obteniéndose en ese mundo. Pero las leyes de la naturaleza son contingentes, por lo tanto, no solamente esto es suficiente para salvar al Dios de Leibniz del absoluto necessitarianismo pero también, piensa Leibniz, para proporcionar un argumento adicional para un Dios personal, un Dios que elige lo mejor libremente con el ejercicio del intelecto y la voluntad, más racionalmente que arbitraria o indiferentemente. Así que no solamente la opción necesidad de Bayle, sino también su opción indiferencia se evita. En el caso de la libertad humana, si las leyes de la naturaleza que gobiernan los actos de voluntad son contingentes, entonces los humanos pueden satisfacer lo estándar de no ser necesitados en sus actos de voluntad (incluso si esos actos son “ciertos” y “determinados”), y así cumplir con un requisito crítico de libertad. Ese estándar, de nuevo, es que “ninguna contradicción sería implícita si el alma tuviera que ser determinada diferentemente”. Tal contradicción sería implícita, sin embargo, si las leyes de la naturaleza – incluyendo aquellas de lo mental – fueran absolutamente necesarias. De este modo, el estatus de las leyes de la naturaleza de Leibniz como contingentes viene a ser, no simplemente un rasgo interesante de su filosofía de la ciencia, sino un elemento central de su justificación de los modos de Dios y su filosofía en general.

Notas

1. Sleigh, 1990, p. 61, citando T. 37.
2. T. 371.
3. Murray, 2005, particularmente pp. 201-08; Murray, 2000, pp. 73-76; Murray, forthcoming.
4. Adams, 2005; y Sleigh, Vere Chappell, and Michael Della Rocca, 1998, vol. 2, pp. 1195-1278.

Bibliografía

1. Escritos de Leibniz
Gerhardt, C. I. (Ed.). (1978) 7 vols., Hildesheim & New York: Georg Olms Verlag. (vol. 6, conteniendo Leibniz, G. W. (2012)P. de Azcárate Corral, Trans.). Sevilla:
2. Escritos sobre Leibniz
Adams, R. M. (1994) *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, New York and Oxford: Oxford University Press.
Adams, R. M. (2005) Moral Necessity. In D. Rutherford & J. A. Cover (Eds.), (181-93). New York and Oxford: Oxford University Press.
Murray, M. J. (2000) Intellect, Will, and Freedom: Leibniz and His Precursors. , , 73-76.
Murray, M. J. (2005) Spontaneity and Freedom in Leibniz. In D. Rutherford & J. A. Cover (Eds.), (194-216). New York and Oxford: Oxford University Press.
Murray, M. J. (forthcoming). Vindicatio Dei: Evil as a Result of God's Free Choice of the Best. In M. Rea & S. Newlands (Eds.), .
Nadler, S. (2008) *The Best of All Possible Worlds: A Story of Philosophers, God, and Evil*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
Sleigh, R. C. Jr. (1990) *Leibniz & Arnauld: A Commentary on Their Correspondence*. New Haven & London: Yale University Press.
Sleigh, R. C. Jr., V. Chappell, & M. Della Rocca. (1998) Determinism and Human Freedom. In D. Garber & M. Ayers (Eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy* (1195-1278), 2 vols., Cambridge: Cambridge University Press.

