

La “ética de lo mejor” en Leibniz: ¿qué significa presumir la voluntad de Dios para actuar?

MARÍA GRISELDA GAIADA
Institut d'études avancées de Nantes

DOI: 10.36446/rif2020200

I 91

Resumen: Este artículo examinará el precepto que manda “actuar conforme a la voluntad presuntiva de Dios”, a fin de resolver la tensión que parece haber en Leibniz entre una ética deontológica, basada en leyes positivas, y una “ética teleológica de lo mejor”, que exige la aplicación del principio de lo mejor. Para ello, se presentará primero la aparente paradoja entre principios que obligarían incondicionadamente (voluntad divina declarada) y principios cuya obligación estaría condicionada a la presunción del querer divino por el sabio (voluntad divina presumida). Luego, se mostrará que dicho mandato obtiene su validez moral de un origen en Dios mediante un examen modal de la proposición que lo fundamenta. Finalmente, se ofrecerá un análisis hermenéutico de tal precepto a partir del concepto de presunción, con vistas a ensayar una conciliación de la aparente paradoja.

Palabras clave: querer divino, presunción, principio de lo mejor, sabiduría práctica principal, *caritas sapientis*.

**The “Ethics of the Best” in Leibniz’s Thought:
What Does It Mean to Presume God’s Will to Act?**

Abstract: This article examines the commandment which prescribes that “we must act following God’s presumptive will”, in order to solve the tension that would exist in Leibniz between a deontological ethics of positive laws and a “teleological ethics of the best” demanding the application of the principle of the best. For that, we firstly present the apparent paradox between principles that would unconditionally obligate (declared divine will) and principles whose obligation would be conditioned by the presumption of divine will by the wise man (presumed divine will). Secondly, it is shown that such a precept derives its moral validity from a divine origin by a modal examination of the proposition on which it is grounded. Finally, a hermeneutic analysis of this commandment, based on the concept of presumption, is offered in order to conciliate the paradox.

Key-words: divine will, presumption, principle of the best, principal practical wisdom, *caritas sapientis*.

92 |

Heinrich Schepers *in memoriam*.

Je crois que nous devons commencer notre obéissance par la première de ses volontés, qui nous est assez connue; car la raison et l’écriture nous disent, *qu’il faut aimer Dieu sur toutes choses, et notre prochain autant que nous*: il y a même de l’apparence que cet amour suffit au salut, et que tout le reste en est une suite.
Teófilo a Poliandro (AVI 4: 2221)

¿Puede el amor ser objeto de la ley moral? ¿Corresponde a la razón la prescripción moral de un sentimiento? Leibniz fue uno de los pocos filósofos de su época que ha explicado en profundidad –probablemente quien mejor lo ha hecho– la relación entre la naturaleza del amor y el sentido de la justicia. A su juicio, la *caridad del sabio*, entendida

como el grado más elevado de la justicia, es el “amor desinteresado” que el hombre sabio expresa en sus acciones cuando sigue la voluntad presuntiva de Dios. La respuesta de Leibniz a nuestra pregunta no puede ser otra que “sí”: el amor es el objeto de la ley grabada en nuestros corazones y revelada por Dios.¹ La Razón universal no sabría, pues, oponerse al sentimiento. Por un lado, Leibniz suscribe a la tradición bíblica recordando cuál es el contenido de la ley: “hay que amar a Dios por sobre todas las cosas y a nuestro prójimo como a nosotros mismos; es en esto en lo que consiste la ley” (*Diálogo entre Poliandro y Teófilo* 1679?, *AVI* 4: 2226).² Por otro lado, da al amor un fundamento racional basado en las perfecciones de aquellos a los que el sentimiento se dirige. Tratándose de Dios, afirma, lo amamos porque no hay nada más perfecto que Él (*Teodicea* 1710, Pref., *GPVI*: 27-28). Se ve, pues, que el amor, aunque sentimiento de placer, está fundado en razones, en el reconocimiento y medida de las perfecciones de lo que se ama, fuente a su vez de perfección propia (*Teod.*, Pref., *GPVI*: 28).

Esta definición de la justicia mediante el amor se remonta ya a los escritos de juventud de Leibniz y parece ser una de las ideas más firmes de su pensamiento.³ Varios textos tempranos recuerdan la identidad entre el hombre justo y quien ama a todos conforme a la razón. La fórmula leibniziana que la sintetiza es la expresión “*caritas sapientis*”,⁴ cuyo genitivo muestra que el amor no puede ser ciego ni provenir de la ignorancia, sino que tiene por sujeto a quien sigue los dictados de la sabiduría —*sequentem sapientiae dictata*— (*Praefatio codicis juris gentium diplomatici* 1693, *A IV* 5: 61).

I 93

Esta brevísima introducción echa luz sobre una tesis central que constituirá el telón de fondo de las reflexiones de este artículo. Dicha tesis responde a la pregunta sobre cómo se conecta el amor, en tanto perteneciente a la naturaleza de la justicia, con la identificación de la voluntad divina como norma de acción. A nuestro entender, solo el amor fundado en razón es capaz de esclarecer y dar fundamento a la aplicación de cualquier otro principio moral. En otras palabras, el amor en el sentido leibniziano es la

¹ Revelación y ley natural expresan el mandato divino del amor. Leibniz sostiene con Pablo (Romanos 2: 15) que la ley divina está escrita en nuestros corazones. Véanse *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (1703-1705), Prefacio, *A VI* 6: 48-49.

² Véase Mateo 7:12 y 22: 34-40.

³ Por ejemplo, en los *Elementa juris naturalis* (1669-1670?): “*Vir bonus est, quisquis amat omnes*” (*A VI* 1: 466); en la *Confessio Philosophi* (1672-1673?): “*Justus est, qui amat omnes*” (*A VI* 3: 116); en la *Praefatio codicis juris gentium diplomatici* (1693): “*Vir bonus autem est, qui amat omnes, quantum ratio permittit*” (*A IV* 5, 61).

⁴ Para un análisis detallado de este concepto y de sus fuentes antiguas, véanse Riley 2011a: 1-11; 2011b, 5-23.

base de la “sabiduría práctica principal” –si se nos permite esta forma de hablar– de la que derivan los demás principios de justicia que resultan ser su expresión. Por este motivo, es para Leibniz el *definiens* de la justicia en su acepción más elevada, lo que la define perfectamente. Así pues, la cabal aplicación de cualquier principio moral positivo⁵ dependerá en última instancia del “amor del sabio”. Con el mandato que prescribe “seguir la voluntad presuntiva de Dios” sucede lo mismo, e incluso *a fortiori*, ya que en este caso no hay un contenido positivo explícitamente dado (al menos hasta que el hombre sabio o justo no identifique cuál sería esa voluntad a seguir en circunstancias precisas).

Dicho esto, se analizará en este artículo el significado del principio que manda “actuar según la voluntad presuntiva de Dios”. Y ello a partir de tres preguntas fundamentales: 1) ¿el contenido de dicho mandato reposa en *principios incondicionados* que valen en toda circunstancia o bien en algún *principio condicionado* por las circunstancias conforme a una interpretación de lo mejor? 2) ¿Cómo debe entenderse desde un punto de vista modal la proposición “Dios quiere que sigamos su voluntad presuntiva”, fundamento del mandato en cuestión? 3) ¿Cuál es para Leibniz el significado del concepto de presunción y cómo se aplica al principio de presumir la voluntad divina para actuar?

94 |

Siguiendo estas preguntas, la primera sección abordará la tensión que parece haber en Leibniz entre una ética deontológica y –como la llamaremos– una “ética teleológica de lo mejor”. Dicho de otro modo, se presentará la conexión entre principios que parecen obligar incondicionadamente (leyes positivas declaradas por las Escrituras) y principios cuya obligación depende del juicio moral del hombre virtuoso cuando atiende a circunstancias específicas (principio de lo mejor aplicado por el sabio). La segunda sección ofrecerá un breve análisis modal de la proposición “Dios quiere que sigamos su voluntad presuntiva”, en la que se basa el mandato moral del que aquí nos ocupamos. La última sección se abocará al concepto de presunción en Leibniz y ensayará una conciliación de la aparente paradoja existente entre la voluntad presuntiva de Dios conocida fundamentalmente por las Escrituras y la voluntad presuntiva de Dios reconocida por el hombre sabio.

—

⁵ “Positivo” en el sentido de que se declara explícitamente qué hacer, aunque la regla pueda estar formulada en términos negativos. En este caso, poco importa que se trate de principios revelados por Dios, recogidos en las Escrituras (tales como los diez mandamientos), o bien de principios pertenecientes al derecho natural (tales como “no dañar a nadie” o “dar a cada uno lo suyo”).

1. La tensión entre una ética deontológica y una ética teleológica de lo mejor

¿Las reflexiones morales de Leibniz suscriben a una ética deontológica o a una ética teleológica? La pregunta no deja de suscitar debate. Ciertos intérpretes han visto en Leibniz una suerte de ética kantiana con componentes hedonistas y utilitaristas. Otros, por su parte, una variante con ingredientes cristianos de la ética aristotélica donde los fines o bienes particulares deben orientarse al bien común.⁶ Entre los primeros, destaca el libro de Christopher Johns (2013). El autor atribuye a Leibniz una ética deontológica que privilegia principios universales e incondicionados en detrimento de los aspectos teleológicos que tienden al mayor bien general, a la felicidad común y a la perfección metafísica y moral.⁷ Tal interpretación, aunque sugerente, no deja de ser problemática. A decir verdad, la filosofía moral de Leibniz difícilmente pueda reducirse a una legislación universal que hace posible la mera coexistencia de las libertades de todas y cada una de las “sustancias racionales” (Johns 2013: 22), máxime si se entiende por libertad —como lo hace Johns— una mera “libertad autolimitativa” (*self-limiting freedom*) que se abstiene de interferir en las libertades ajenas (Johns 2013: 9).

La tesis de Johns, según la cual de las “cualidades morales”, esto es, del *derecho* y de la *obligación*,⁸ derivan la filosofía moral, política, jurídica, e incluso la metafísica leibniziana, deviene “totalizadora” e impide así la comprensión de aspectos sustanciales de la filosofía de Leibniz.⁹ Dicho de otro modo, si por “derecho” se entiende el poder moral (para actuar) y por “obligación” la necesidad moral (de abstenerse o autolimitarse), tales términos solo afirman

1 95

⁶ Josep Olesti Vila ha mostrado la complejidad que encierra el pensamiento moral de Leibniz, a causa de la recepción de diversas corrientes. Destaca que Leibniz se inscribe en la tradición clásica donde los intereses particulares, lejos de oponerse, muestran su convergencia al bien común (*vera politica*), pero también la atención que el filósofo prestó a la “política vulgar”, como expresión del realismo político donde ética y política se escinden. Según Olesti, la coexistencia de ambas concepciones en Leibniz se explicaría por la tensión entre sus exigencias filosófico-teológicas y la efectividad de la política vulgar que, aunque desplazada a una posición subalterna, es la que prevalece cuando “las urgencias de una acción eficaz se imponen sobre la especulación”. Véase Olesti Vila 2011: 784-793.

⁷ Con relación a las diferencias entre la ética leibniziana y la ética kantiana, véase Gaudemar 2001: 359.

⁸ Para la formulación de esta tesis, véase la introducción de su libro (p. ix). Para su relación primaria con lo que el autor llama “principios teológicos” y con la noción de Dios, véase Johns 2013: 5.

⁹ Por razones de brevedad no los abordaremos aquí.

que el derecho está limitado por la obligación,¹⁰ ya sea en razón de una autolimitación conforme a la libertad interior (autonomía moral), ya sea en razón de una simple atadura externa conforme a la libertad exterior (leyes jurídicas). Pero la ética leibniziana, se sabe, tiene una clara dimensión positiva, puesto que la necesidad moral franquea el sentido meramente negativo o autolimitativo de la obligación (*jus strictum*). Dicho de otro modo, la obligación implica también para Leibniz la promoción del bien y la felicidad ajenos (*aequitas*), así como el hábito de amar a los otros conforme a la razón, lo cual no podría seguirse de una simple “*self-limiting freedom*”.¹¹ En términos generales, la lectura de Johns desemboca en un vaciamiento del derecho natural leibniziano y en su sustitución por una ciencia de permisos y obligaciones, interpretada en clave de no interferencia. Uno de los mayores problemas que enfrenta el autor es cómo derivar el amor a partir de una “ciencia a priori del derecho”. Esto lo conduce a desvíos tales como ver en el amor un “fenómeno psicológico”, un “hecho observable de la experiencia humana” y finalmente un mero “medio motivacional” experimentado por el hombre para “cumplir con los requisitos del derecho” (Johns 2013: 47-54).

El hecho de pretender ver en Leibniz una ética fundamentalmente deontológica con ecos kantianos¹² es un corsé demasiado estrecho, además de anacrónico. En nuestra opinión, si puede hablarse de una tensión entre una ética de tipo deontológico y otra de carácter teleológico-consecuencialista,¹³ es en función del concepto mismo de voluntad divina – que en el sentido leibniziano difiere del concepto de voluntad pura kantiana¹⁴– y de su relación con el modo en que nos es conocida. En otros términos, los principios o mandatos que expresan la *voluntad divina declarada por las Escrituras* (Éxodo, Deuteronomio) parecen obligar a la manera de imperativos

96 |

¹⁰ Perder un derecho es ganar una obligación; perder una obligación es ganar un derecho para actuar.

¹¹ Un desarrollo bien fundado de la doctrina del amor en Leibniz, que incluye un análisis de la progresión, a través de los grados de la justicia, desde el interés propio al amor a todos, puede leerse en Gaudemar 2001: 364-366.

¹² Por otra parte, cabe aclarar que el tratamiento kantiano de los conceptos análogos a la equidad y al amor leibnizianos, en el fondo, dista mucho de las reflexiones propuestas por Johns. Véase “el deber de amar a otros hombres” en la Segunda parte de la doctrina ética elemental (*La metafísica de las costumbres* §§ 23-28), así como la “conclusión de la doctrina elemental” (*ibidem* §§ 46-47).

¹³ Si el fin al que debe orientarse el sabio es lo mejor (para todos los implicados en su acción), esto no podrá obtenerse sin un cálculo consecuencialista de la acción a seguir.

¹⁴ Al respecto, véase por ejemplo Grandjean 2012: 181-193.

incondicionados, como es el caso del Decálogo. Por su parte, el principio de lo mejor en su aplicación moral obliga conforme al criterio del sabio y, en este sentido, más allá de leyes positivas. Aquí se trata, pues, de la *voluntad divina presumida por el hombre sabio*, cuando delibera sobre la mejor acción a seguir, condicionado por circunstancias concretas.

Por lo dicho antes, es posible reconocer dos tipos de principios generales en la filosofía moral de Leibniz. Por un lado, los mandatos que conocemos principalmente por la Biblia, los cuales parecen obligar siempre sin importar las circunstancias. Por otro lado, el mandato moral que prescribe “hay que actuar conforme a la voluntad presuntiva de Dios”, el cual –siguiendo el modelo del Dios leibniziano– obliga a elegir lo mejor, aunque de un modo condicionado por las opciones disponibles, por los grados del bien a nuestro alcance. En este caso, el hombre sabio hará un cálculo de las consecuencias de su acción a fin de elegir lo mejor para todos los implicados en ella. Un ejemplo prosaico, inspirado en las críticas a la ética kantiana, muestra la tensión entre ambos tipos de ética. Supongamos un médico que tiene que transmitir un diagnóstico funesto a su paciente. Si sigue las tablas de la ley, deberá decirle necesariamente la verdad, porque tal cosa es la voluntad divina declarada por las Escrituras. Si sigue, en cambio, el principio general que manda presumir la voluntad divina para obrar lo mejor, sopesará el estado general del paciente y estimará qué es lo más razonable en tales circunstancias, llegando incluso a callar la noticia funesta, esto es, a violar el octavo mandamiento.

I 97

Ahora bien, ¿cuál es la conexión entre ambos tipos de principios morales? Por ahora solo se adelantará una respuesta muy sucinta. Se dirá, pues, que los principios que recogen la *voluntad declarada* de Dios, esto es, su “voluntad antecedente” conocida mediante las Escrituras, constituyen mandatos *prima facie* que el hombre sabio ha de sopesar en cada circunstancia a la luz de las consecuencias que implicaría el hecho de seguirlos. Si tales principios contradijeran –o simplemente no representaran– el principio moral de lo mejor, a saber, lo que el sabio estima ser la *voluntad presuntiva* de Dios en determinadas circunstancias, entonces le estará permitido abstenerse de su aplicación. Dicho de otro modo, la obligación de seguir la voluntad presuntiva de Dios (principio de lo mejor) puede implicar liberarse de la obligación de seguir la voluntad declarada de Dios (leyes positivas). En suma, la resolución de la tensión entre ambos tipos de ética en Leibniz parece provenir de un principio más elevado (amor), cuya significación no sabría deslindarse de razones metafísicas. Pero volveremos a esto al final de la última sección.

2. Análisis modal de la proposición “Dios quiere que sigamos su voluntad presuntiva”

Así como la validez de las leyes del Decálogo reposa en el origen divino de la revelación hecha a Moisés en el Sinaí, el principio que manda seguir la voluntad divina presuntiva también debe extraer su validez moral de un origen en Dios. Esto significa que, a no ser que pueda probarse que Dios quiere que el agente se conforme a su voluntad presuntiva, el mandato en cuestión no pasará de ser un principio hipotético y, como tal, incapaz de prevalecer por sobre aquellos de “probado” origen divino. La cuestión exige, pues, un análisis de la proposición “Dios quiere que sigamos su voluntad presuntiva”.

¿Acaso dicha proposición es una verdad contingente? La pregunta tiene su importancia, porque lo que se juega en el fondo es el concepto mismo que tenemos de Dios. Esto significa que, si tal fuera el caso, además de invalidarse el principio moral que se sigue de dicha proposición, habría que aceptar que Dios podría querer que nos apartemos de su voluntad presuntiva al actuar, esto es, que podría querer el mal en alguna de sus formas. Pero tal cosa contradice la noción de Dios como *Ens perfectissimum*,¹⁵ por no mencionar los esfuerzos que Leibniz emprendió en su *Teodicea* para salvar la moral divina. Por ende, la proposición “Dios quiere que sigamos su voluntad presuntiva” no puede ser una verdad contingente. Por el contrario, es una *verdad necesaria*, esto es, que el predicado se sigue con rigor geométrico de la noción misma de Dios. Se trata de una proposición analíticamente necesaria, cuya negación implica una contradicción, a saber: que el ser perfectísimo no es tal, o si se prefiere, que el ser que es el sujeto de todas las perfecciones carece de alguna perfección. Dicho de otro modo, si Dios quisiera que renunciemos a la norma moral del sabio —cuya univocidad en la elección de lo mejor revela la perfección divina que nos sirve de modelo—, sus perfecciones se verían socavadas, en particular su bondad y justicia (véase *Teod.*, Pref., GPVI: 34). En suma, la proposición en cuestión es una *verdad de razón* que pertenece a la metafísica demostrativa, lo que significa que puede ser demostrada por un análisis finito que tiene por principios fundamentales los conceptos y definiciones de la teología natural.¹⁶

98 |

¹⁵ Para las reflexiones de Leibniz sobre el *Ens perfectissimum*, véase *De summa rerum* (1675-1676), especialmente los textos 71-75; 79-81; 83-84 y 87, según la numeración de la edición de la Academia (*A VI 3*). Para una explicación del concepto de *Ens perfectissimum* al final del período parisino, véase la introducción a la traducción en portugués de *Quod Ens perfectissimum existit* (1676), en Lasalle Casanave, Gaiada, Oliveira 2019: 1-6.

¹⁶ Siguiendo el uso de Leibniz a lo largo de su *Teodicea*, se optó por la expresión “teología na-

Ahora bien, si la proposición es necesaria, cabe preguntarse si dicha necesidad afecta a la realidad misma, a la *res*, o a lo que se dice, a la *dictio*. La distinción entre *modalidad de re* (A es necesariamente B) y *modalidad de dicto* (es necesario que A es B) fue un recurso frecuentemente utilizado por Leibniz en contextos destinados a preservar la libertad divina. Por ejemplo, en sus notas sobre Bayle (1706?) escribió:

Es verdad que esta proposición: *Dios quiere la obra más digna de él* es necesaria. Pero no es verdad que lo quiera necesariamente. Porque esta proposición: *esta obra es la más digna* no es una verdad necesaria, es una verdad indemostrable, contingente, de hecho. [...] *A es B* es una proposición necesaria. Ergo, ¿acaso no es verdad esta otra proposición: *A es necesariamente B*? La proposición necesaria es: *Dios quiere lo mejor*. Ergo, ¿acaso *Dios quiere necesariamente lo mejor*? Respondo que lo necesario puede aplicarse a la cópula, pero no a las cosas contenidas en la cópula. (*Grua* 1948: 493-94)

El pasaje echa luz sobre el modo en que debe considerarse la necesidad que afecta a la proposición de la que aquí tratamos: solo la necesidad de dicto podrá serle atribuida, pero no una necesidad de re. Veámoslo con más detalle.

Necesidad de dicto: “*Es necesario que Dios quiera que sigamos su voluntad presuntiva*”. Esta proposición es verdadera, pues constituye un teorema cuya demostración se sigue de los principios de la teología natural. La necesidad, pues, solo afecta a la subordinada completiva (Np). Por tanto, se trata de una necesidad de dicto que resulta de una demostración lógica, en la medida en que la proposición “Dios quiere que sigamos su voluntad presuntiva” pertenece a las verdades de la metafísica demostrables a partir de proposiciones verdaderas sobre los atributos de Dios.

Necesidad de re: *Dios quiere necesariamente que sigamos su voluntad presuntiva*. Esta proposición es falsa, pues el adverbio que modifica la inhesión del predicado en el sujeto introduce una necesidad “de re”, esto es, a propósito del querer divino. Dicho más claramente, la determinación adverbial vuelve necesaria la acción de Dios. Por tanto, la necesidad de re debe ser rechazada, ya que una “voluntad necesitada” es una contradicción de términos que destruye el concepto mismo de voluntad (libertad). Dios no puede querer nada

1 99

tural”, pero bien podrían valer como expresiones sinónimas “teología racional” o “teología filosófica”. En cuanto al significado de una “teología natural demostrativa” en Leibniz, véase por ejemplo la carta a Thomas Burnett (1/11 feb. de 1697), *AI* 13: 554-55.

necesariamente, esto es, coaccionado por la necesidad geométrica o por la fuerza ciega de la causalidad eficiente. Su voluntad atiende siempre a consideraciones morales ligadas a causas finales, las únicas que en sentido estricto dan fundamento a sus voliciones. Más aún, si Dios quisiera necesariamente que actuemos siempre conforme a su voluntad (presuntiva¹⁷), no podríamos no hacerlo y estaríamos sometidos al yugo de sus voliciones. Ergo, al traste con nuestra libertad. En suma, la proposición en cuestión encierra una *contradictio in terminis* (entre el concepto de voluntad y el de necesidad).

“Esta es la voluntad presuntiva de Dios” es una proposición contingente. Esta proposición representa la formulación de nuestro juicio moral cuando presumimos qué es lo que Dios quiere de nosotros en circunstancias específicas. Puesto que el reconocimiento de “esta es la voluntad presuntiva de Dios” depende de nuestra sabiduría moral para identificar el querer divino, la formulación de tal juicio es una proposición contingente. Su contingencia se fundamenta en dos razones. En primer lugar, como la proposición en cuestión refiere a un juicio moral, en cuanto tal susceptible de error, la afirmación no destruye la posibilidad de lo contrario. En segundo lugar, aun cuando el juicio moral se conformase al querer divino, esto es, aun cuando la proposición fuese verdadera, la misma no es demostrable por una demostración que pruebe que lo contrario implica contradicción. En otros términos, en cuanto seres limitados, somos incapaces de efectuar un análisis concluyente que atienda a la infinidad de razones por las que Dios quiere que actuemos de cierto modo en ciertas circunstancias. O mejor dicho, no podemos demostrar que tal volición particular pertenece al conjunto infinito de las voliciones divinas. Es por este motivo que la proposición ha de ser considerada como una “presunción”.

100 |

3. El concepto leibniziano de presunción: ¿qué significa presumir la voluntad divina para actuar?

Hemos dicho que “esta es la voluntad divina presuntiva”, o más bien “la proposición contingente A¹⁸ es conforme a la voluntad presuntiva de Dios”, constituye una *presunción* para el hombre sabio. El concepto de presunción se conecta con nuestras limitaciones ontológicas y

¹⁷ En este caso, estrictamente hablando, no habría lugar para el libre ejercicio deliberativo de presumir la voluntad divina.

¹⁸ A saber, la acción referida por el pronombre demostrativo “esta” que predicada como conforme al querer divino constituye la formulación lingüística del juicio moral.

epistémicas, puesto que es evidente que, si fuésemos capaces de conocer el querer divino (lo que ocurrió por ejemplo en Cristo según su naturaleza humana¹⁹), no haría falta presumirlo. Pero no nos ocuparemos aquí de este asunto que ya hemos tratado en otra parte y que además entraña la vasta –y no menos especulativa– cuestión de los grados del ser. Nos limitaremos, pues, a la definición leibniziana de presunción y al modo en que se traduce en el orden moral. En su *Teodicea*, Leibniz afirma: “Se llama *presunción* entre los jurisconsultos a lo que debe pasar por verdadero por provisión, en caso de que lo contrario no se pruebe” (*Discurso preliminar de conformidad de la fe con la razón* § 33, GPVI: 69).

En el contexto de la presunción del querer divino por el hombre sabio, la definición indica que el juicio moral que identifica la voluntad presuntiva de Dios debe pasar por verdadero “por provisión”. La expresión “*par provision*” puede significar dos cosas. Por un lado, según el sentido lato del término “provisión”, puede referir a lo que debe pasar por verdadero por provisión de algo, es decir, *por provisión de un principio*²⁰ o *mandato*. Por otro lado, según el sentido estricto de la acepción jurídica invocada por Leibniz,²¹ refiere a lo que se tiene como *provisoriamente* verdadero, al menos hasta que no se demuestre lo contrario (en este caso, por la voluntad consecuente de Dios). El primer sentido revelaría que la presunción tiene su fundamento moral en la provisión del mandato divino que prescribe que “se debe actuar conforme a la voluntad divina”, el cual constituye una obligación moral. No obstante, dicha obligación o necesidad moral (de conformarse en la acción al querer divino) no es en sí misma una presunción, sino una “certeza moral” para el hombre sabio. Dicho de otro modo, la presunción se aplica específicamente a lo que el hombre juzga que Dios quiere de él en ciertas circunstancias, a lo que considera como verdadero en cuanto conforme a la voluntad divina. La relación entre *presunción* y *necesidad moral* no es otra que la relación entre el contenido específico del mandato (aportado por el hombre sabio) y el mandato mismo (como tal, incuestionable).²²

I 101

¹⁹ Sobre la distinción de naturalezas en Jesucristo, la comunicación de propiedades y las críticas al monotelismo, véanse *De persona Christi* (1680-1684?) y *No hay sino un solo Dios* (1678-1686?). Respectivamente A VI 4: 2294-97; A VI 4: 2211-12.

²⁰ Por ejemplo, en el ámbito legal, por provisión del principio de inocencia.

²¹ En jurisprudencia, “*par provision*” se entiende como una locución adverbial que significa “provisoriamente”, “anticipadamente”, “antecedentemente”.

²² Acerca de los mandatos incuestionables, véase *Conversación entre el marqués de Pianese y el padre Emery Emérite* (1679-1681?), A VI 4: 2274.

El sentido de la presunción prevaleciente entre los juristas –lo que debe considerarse como *provisoriamente* verdadero hasta tanto no se pruebe lo contrario– exige un grado mayor de elucidación. La razón de ello es que aquí se conectan tres distinciones de la voluntad divina, que de manera más o menos explícita aparecen en el corpus leibniziano y cuya relación a primera vista no parece estar desprovista de paradojas. A saber: ¿cómo debe entenderse la conexión entre la voluntad presuntiva²³ de Dios conocida en esencia por las Escrituras y la voluntad presuntiva de Dios identificada por el hombre sabio? ¿Cómo hay que entender la voluntad antecedente²⁴ de Dios, ya sea declarada o presumida, en relación con su voluntad consecuyente?

Para responder a esto, es preciso atender a los pasajes donde Leibniz efectúa tales distinciones. Por ejemplo, en *De justitia ac amore voluntateque Dei* (1680–1688?), afirma que es preciso distinguir entre la voluntad presuntiva de Dios y aquella que será declarada por el evento.

En efecto, puede suceder, incluso suele suceder, que Dios quiera que yo me esfuerce y haga algo, que no ha decretado que me suceda o que se produzca de modo absoluto; y quiere a veces que intente lo que no quiere que obtenga. Pero mientras que esta voluntad divina absoluta y eficaz, que ha de ser declarada por el evento, no ha sido aún manifestada a nosotros, debemos presumir y expresar, esforzándonos y actuando, que Dios quiere absolutamente lo que prescribe y no quiere absolutamente lo que prohíbe. Y la voluntad moral de Dios (esto es, la que ha sido declarada a nosotros por preceptos o mandatos y por promesas y amenazas) debe ser en nosotros la Voluntad absoluta presuntiva, que todos deben seguir, hasta que se sepa por el evento que Dios permite o quiere absolutamente más bien otra cosa. (AVI 4: 2893)

102 |

Como puede verse, Leibniz identifica aquí la voluntad moral de Dios, declarada de diversas maneras (principios positivos, indicaciones de recompensa o punición), con su “Voluntad *absoluta* presuntiva”. ¿Pero en qué sentido debe entenderse dicha identificación? O más bien, habida cuenta de los elementos consecuencialistas de la filosofía moral leibniziana, ¿en qué sentido puede decirse que los preceptos divinos positivamente declarados,

²³ Es interesante destacar aquí que Leibniz también considera como presuntivo el querer divino expresado por los principios positivos de la Biblia. Esto abona nuestra idea de que es el criterio del hombre justo el que debe prevalecer, incluso cuando el mismo coincide con principios declarados como los veterotestamentarios.

²⁴ El término “antecedente” debe entenderse en el sentido que le da Leibniz, esto es, como lo que antecede a los hechos, como lo que precede a la voluntad divina “declarada por el evento”.

tales como las tablas de la ley, deben ser en nosotros la voluntad *absoluta* presuntiva de Dios? Si el mandato de conformar nuestra acción al querer divino presuntivo no es objeto de discusión, no obstante, dicho querer no parece provenir de una simple sujeción a leyes positivas que representarían principios *absolutos* e incondicionados. En nuestra opinión, cabe más bien pensar que la voluntad divina que nos ha sido revelada –o declarada mediante “preceptos o mandatos, y promesas y amenazas”– retiene un carácter presuntivo, porque deberá aún ser examinada por el hombre sabio, a la luz de las circunstancias concretas y de las consecuencias posibles de su acción, a fin de determinar el ámbito de aplicabilidad de tales preceptos. En otros términos, dicha voluntad es *prima facie* o provisoriamente el querer divino presuntivo hasta tanto el hombre sabio examine su conformidad con el principio moral de lo mejor. Si los principios declarados representasen un bien menor, son susceptibles de ser derogados por el juicio moral del sabio. La razón de ello es que la medida en que obligan no es absoluta, sino que depende de un principio moral superior (lo mejor) que viene dado por el juicio del agente. En este sentido, por ejemplo, pueden interpretarse las palabras de Jesús (Marcos 2: 27-28) ante las críticas recibidas por no respetar el tercer mandamiento.²⁵ En suma, es la sabiduría moral la que ha de prevalecer ante el contenido manifiesto de la letra, que por sí sola no sabría ser concluyente, sino tan solo indicativa.

En cuanto a la relación entre la voluntad antecedente de Dios y su voluntad consecuente, puede inferirse –aunque Leibniz no sea completamente explícito– que la presunción opera doblemente en el pasaje antecedente-consecuente. Por un lado, como acabamos de ver, puede decirse que la voluntad divina declarada por las Escrituras es *provisoriamente* verdadera de un modo antecedente al acto o resolución final del hombre sabio, es decir, hasta tanto el juicio del hombre virtuoso (o su aplicación del principio de lo mejor) no indique lo contrario. Por otro lado, la voluntad divina identificada por el hombre sabio es *provisoriamente* verdadera de un modo antecedente al acto o resolución final de Dios, esto es, hasta tanto los hechos no muestren lo contrario mediante la manifestación de la voluntad consecuente de Dios. En ambos casos, es el principio moral de lo mejor el que resuelve el carácter provisorio de la verdad presuntiva, ya sea en su forma de ley positiva, ya sea en su formulación judicativa por el hombre sabio. Y esto es así porque la voluntad antecedente de Dios, presumida por el hombre justo, puede no coincidir con la voluntad consecuente de Dios, manifestada por el evento. Dicho de otro modo, lo mejor para la razón finita puede no ser lo mejor para la Razón suprema.

I 103

²⁵ Véanse también Mateo 12: 7-8 y Lucas 6: 5.

Como puede verse, aquí aparece otro problema que parece estar en el fondo de las reflexiones morales de Leibniz, pero de cuyo tratamiento no nos ocuparemos en esta ocasión. El problema refiere a la posibilidad misma para una mente finita de subrogar el punto de vista divino, teniendo en cuenta que la voluntad final de Dios es la resultante de un cálculo que implica una infinidad de factores que escapan a la razón humana. Sea de ello lo que fuere, lo que importa para los fines de este artículo es el modo en que Leibniz aborda la tensión entre lo mejor desde el punto de vista humano (según la presunta subrogación del querer divino) y lo mejor desde el punto de vista divino (según la efectiva manifestación del Querer universal).

En el pasaje citado, Leibniz afirma que suele suceder que Dios quiere que “me esfuerce y haga algo, que no ha decretado que me suceda o que se produzca de modo absoluto”. ¿Cómo debe entenderse que Dios quiere que el hombre se esfuerce por actuar conforme a su voluntad presuntiva, pero no quiere –al menos de modo absoluto– los efectos que se siguen de ello? O más bien, ¿la dilución o postergación por Dios de los efectos de las buenas acciones del hombre anula el valor moral de la voluntad humana que se ha resuelto por lo mejor a su alcance? Una vez más la cuestión entronca con nuestras limitaciones ontológicas y epistémicas, que impiden la comprensión de la voluntad divina decretoria. En general, las respuestas de Leibniz a la primera pregunta apelan a razones de orden superior ligadas a un óptimo cósmico. En otras palabras, Dios espera (y manda) que obremos lo mejor conforme a lo que presumimos como su querer, aunque en virtud de una infinidad de razones que nos resultan insondables, decrete algo diferente “por su voluntad secreta, consecuente y decisiva” (*Monadología* 1714, § 90, GPVI: 622-23). No obstante tal cosa, el justo será recompensado y su acción no dejará de tener efectos positivos (aunque quizá diferidos o localmente imperceptibles) a nivel de la totalidad:

Es verdad que no podemos prestar servicio a Dios, pues no precisa de nada: pero es servirle, en nuestro lenguaje, cuando intentamos ejecutar su *voluntad presuntiva*, contribuyendo al bien que conocemos allí donde podemos contribuir, pues siempre debemos presumir que Dios se dirige a ello hasta que el evento nos haga ver que ha tenido razones más fuertes, aunque quizá nos sean desconocidas, que lo han llevado a posponer ese bien que nosotros buscábamos, en razón de algún otro bien mayor que Él mismo se ha propuesto y que no habrá omitido ni omitirá de efectuar. (*Teod.*, I Parte, § 58, GPVI: 134-35)²⁶

²⁶ Véase también *Discurso preliminar de conformidad de la fe con la razón* § 35, GP VI: 70.

La segunda pregunta remite a un punto importante en el ámbito de la agencia moral, a saber, la permanencia del valor moral de la acción del justo *post voluntatem consequentem Dei*. Dicho en otros términos, esta última no invalida lo primero. Aunque lo mejor para la Razón suprema no se manifieste en correspondencia con lo mejor buscado por la razón humana, ello no implica una revocación del juicio moral del justo –de otro modo, se cancelaría todo sistema de recompensas– sino tan solo la dilución local de los efectos de la acción realizada. Por ende, la manifestación por el evento de la “voluntad divina absoluta y eficaz” tampoco invalida el mandato divino (de seguir el querer presuntivo de Dios) por el que se ha guiado el hombre sabio. Si tal fuera el caso, Dios querría algo contradictorio, a saber, que el hombre obre bien y lo contrario. En el *Discurso de metafísica* (1686), Leibniz afirma:

Hay que actuar según la voluntad presuntiva de Dios, tanto como nos sea posible juzgarla, intentando contribuir por todos los medios al bien general [...] Pues aun cuando el evento nos haga ver quizá que Dios no ha querido en el presente que nuestra buena voluntad tenga su efecto, no se sigue de allí que no haya querido que hiciéramos lo que hicimos. Al contrario, como es el mejor de los señores, jamás reclama otra cosa que la recta intención; a Él corresponde, pues, conocer la hora y el lugar propicio para hacer triunfar los buenos designios. (AVI 4: 1535-36)

I 105

Por otra parte, la cuestión se liga a la actitud moral que debe asumir el hombre justo ante los efectos inconclusos de su buena voluntad. Frente al riesgo de desmoralización por parte de quien ha obrado bien, Leibniz recomienda una actitud que, en la sucesión temporal, se expresa de dos maneras: “satisfacción” hacia el pasado y “esfuerzo” hacia el futuro. En el primer caso, el hombre debe permanecer “contento” o “satisfecho” con lo que sucede, toda vez que en su acción “se ha resignado a la voluntad de Dios” (*Teod.*, Pref., GPVI: 28). En cuanto al futuro, Leibniz aconseja no ceder en el esfuerzo por conformarse siempre al querer divino presuntivo, es decir, evitar el sofisma de la *razón perezosa* esperando de brazos cruzados que se cumpla la voluntad de Dios (*Discurso de metafísica*, AVI 4: 1535).²⁷ Ambas actitudes constituyen la marca del grado de perfección del justo, de su sabiduría moral, aun cuando esta repose en la ignorancia de la determinación del curso de las cosas por el Querer universal (véase *Teod.*, I Parte, § 58, GPVI: 134). En *De vera hominis perfectione* (1684-1685?), Leibniz lo formula como sigue:

—

²⁷ En cuanto al *fatum mahometanum* como fuente de molicie, vicios y libertinaje, véase *Teod.*, Pref. y I Parte, § 55. Respectivamente GPVI: 32; GPVI: 132.

Así pues, las cosas se mostrarán en su debido lugar de la misma forma, no solo porque la razón exige, sino también porque Dios postula que siempre estemos satisfechos con la voluntad divina, declarada por el evento, esto es, con las cosas pasadas y presentes, y también que sigamos su voluntad presuntiva en relación con las cosas futuras, y que nos esforcemos por mejorar nosotros mismos y lo que está a nuestro alrededor, tanto como esté a nuestro alcance, es decir, que nos esforcemos por embellecer nuestra morada, aunque quizá haya de revelarse que la voluntad de Dios declarada por el evento ha ido finalmente en otra dirección; de hecho no es nuestro asunto poner tiempos a Dios, y solo los perseverantes serán coronados. (AVI 4: 583-84)

Ahora bien, dicho esto sobre la actitud del hombre sabio, hay algo que aún debemos tratar con relación a lo que hemos llamado la “sabiduría práctica principal”. Hemos visto que el precepto de conformarse al querer presuntivo de Dios es en la agencia humana la expresión moral del principio de lo mejor, el cual detenta un estatus superior a los principios positivamente declarados. No obstante, cabe preguntarse aún si el principio de lo mejor es autosuficiente o si su plena aplicación depende en el fondo de algún otro principio más basal. Dicho de otra manera, ¿cuál es el nexo entre la definición perfecta de la justicia mediante el amor y la identificación de lo mejor por el hombre justo? En el parágrafo IV del *Discurso de metafísica*, Leibniz afirma dos cosas que merecen particular atención. Por un lado, funda en el amor a Dios la actitud de satisfacción del hombre sabio ante los efectos “truncos” de su buena voluntad: “Sostengo pues que siguiendo estos principios para actuar conforme al amor de Dios, no alcanza con tener paciencia por fuerza, sino que hay que estar verdaderamente satisfechos de todo lo que nos ha sucedido siguiendo su voluntad” (AVI 4: 1535).

Por otro lado, justifica el mandato de seguir la voluntad divina presuntiva en el amor que debemos a Dios y a los demás: “creo que es difícil amar correctamente a Dios, cuando no estamos en la disposición de querer lo que Él quiere” (AVI 4: 1535). Como se ve, la subrogación del querer divino por el sabio tiene su piedra basal en la caridad, en el principio que manda amar a todos conforme a la razón. Es precisamente en este sentido que puede entenderse la afirmación de Belaval (1993: 37-45) según la cual la “voluntad es en esencia amor”, de modo supremo en Dios, de modo subalterno en los demás espíritus. A su juicio, resulta incontestable la subordinación en Leibniz de todo otro principio de justicia a la piedad. Ahora bien, la identidad entre lo que Dios quiere y lo que el hombre quiere no puede provenir más que del sentimiento de amor o amistad: “*Idem velle et idem nolle vera amicitia est*” (AVI 4: 1535). Y en cuanto tal, este sentimiento se revela a la vez como sinónimo de justicia y como fuente que iluminará al hombre

en su correcta aplicación del principio de lo mejor. En suma, en la base de los principios que conforman la sabiduría moral se encuentra ese “nuevo mandamiento” (Juan 13: 34), fuente de perfección propia y ajena: “porque quien ama busca su satisfacción en la felicidad o perfección del objeto amado y de sus acciones” (AVI 4: 1535). Las implicancias de este mandato son vastas y profundas, y no sabrían sino invocar razones del orden metafísico más elevado (Efesios 3: 18-19).

4. Conclusión

Se ha visto que la filosofía moral de Leibniz no se asienta en *principios deontológicos* que valen incondicionadamente, sino en el *principio de lo mejor* tal como es expresado por el precepto divino que manda “actuar según la voluntad presuntiva de Dios”. Es decir, se ha mostrado que este último constituye la expresión moral del primero, cuyo sentido es unívoco para todos los seres racionales comenzando por Dios (1). Por tanto, fundar una ética en el precepto mencionado exigía probar que el mismo tiene un origen divino, esto es, que efectivamente “Dios quiere que el hombre se conforme a su querer presuntivo”. Se mostró, pues, que dicha proposición es una verdad necesaria finitamente demostrable a partir de las verdades fundamentales de la metafísica demostrativa (2). Hecho esto, fue menester examinar el mandato en cuestión, a fin de elucidar el significado de sus términos sustanciales, a saber, qué se entiende por “voluntad presuntiva de Dios”. Para ello, se analizó el concepto de presunción tal como se aplica al querer divino. Dada la intrincada terminología y distinciones –en general carentes de explicitación– empleadas por Leibniz, se evidenció la prevalencia de *tres conceptos fundamentales* sobre los que cabalgan diferentes expresiones ocasionales del filósofo, a saber: voluntad presuntiva antecedente de Dios, cuya fuente es la revelación (textos sagrados), voluntad presuntiva antecedente de Dios, cuya fuente es la sabiduría moral del justo (criterio de lo mejor), y voluntad absoluta consecuente de Dios, cuya manifestación es expresada por los hechos. Se vio que la presunción opera en el pasaje de una a otra: de la letra declarada al principio de lo mejor según la razón finita y de este último al principio de lo mejor según la Razón suprema, siendo los dos primeros casos (el querer presuntivo declarado y el querer presuntivo fruto del juicio humano) igualmente antecedentes con respecto a la voluntad divina decretoria. Por último, se abordó el fundamento mismo sobre el que reposa el mandato estudiado, esto es, el concepto de amor leibniziano como fuente de la “sabiduría práctica principal”, como piedra basal de cualquier otro principio de justicia (3). Pues, como pensó Leibniz, caridad y justicia no

pueden ser sino consecuencias ineludibles de la naturaleza del amor (*Diálogo entre Poliandro y Teófilo*, AVI 4: 2220).²⁸

BIBLIOGRAFÍA

- Belaval, Y.** (1993), *Études leibniziennes de Leibniz à Hegel* (Paris: Gallimard).
- Gaudemar, M.** (2001), “Leibniz: une philosophie chrétienne du bien public”, en A. Caillé, C. Lazzeri et M. Sennelart (eds.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique: Le bonheur, l’utile et le mesurable. Tome I. De l’Antiquité aux Lumières* (Paris: La Découverte, 354-368).
- Grandjean, A.** (2012), “‘Volonté pure’ et ‘volonté de volonté’. Critique et métaphysique du vouloir”, *Revue de métaphysique et de morale*, 74: 181-193.
- Johns, Ch.** (2013), *The Science of Right in Leibniz’s Moral and Political Philosophy* (London-New York: Bloomsbury).
- Kant, I.** (1994), *La metafísica de las costumbres*. Estudio preliminar, traducción y notas de Adela Corina Orts y Jesús Conill Sancho (Madrid: Tecnos).
- Lasalle Casanave A., Gaiada G. y Oliveira M. A.** (2019), Estudio introductorio al opúsculo de Leibniz “Quod Ens perfectissimum existit”, *Dois pontos*, 16: 1-6.
- Leibniz, G. W.** (A), *Sämtliche Schriften und Briefe* (Potsdam - Münster - Hannover - Berlin: Akademie Verlag 1923 ss) (citado indicando serie, volumen y número de página).
- Leibniz, G. W.** (GP), *Die philosophischen Schriften*, ed. C. I. Gerhardt (Berlín, 1875-1890; reimpr. Hildesheim-New York: Georg Olms Verlag, 1978) (citado indicando volumen y número de página).
- Olesti Vila, J.** (2011), “Note sur la tentation réaliste dans la pensée politique leibnizienne”, en H. Breger, J. Herbst, J. und S. Erdner (2011) (Hrsg.), *Vorträge des IX. Internationalen Leibniz-Kongresses „Natur und Subjekt“*, Hannover, 26. September bis 1. Oktober 2011 (Hannover: Hartmann GmbH, vol. 2: 784-793).
- Riley, P.** (2011a), “Justice as Universal Charity: the Case of Leibniz”, URL = <<https://www.berfrois.com/2011/09/justice-love-charity>>, consultado el 4 de junio de 2019.
- Riley, P.** (2011b), “Leibniz’ Mediterranean Ethics: the Graeco-Roman Foundations of Justitia Caritas Sapientis”, *Studia Leibnitiana*, 43 (1): 5-23.

Recibido: 04-07-2019; aceptado: 20-09-2019

²⁸ El presente trabajo fue realizado en el marco del proyecto de investigación PICT 2017-0506 de la ANPCyT (Argentina), titulado “La Ciencia General de Leibniz como fundamentación de las ciencias: lógica, ontología y filosofía natural”.