

La necesidad moral en Leibniz: su contenido alético y su significación específica

MAXIMILIANO ESCOBAR VIRÉ

Universidad de Buenos Aires

Universidad Nacional de Quilmes

I 145

Resumen: En sus últimos años, Leibniz emplea el concepto de *necesidad moral* para cualificar la elección divina de lo óptimo. Sin embargo, Leibniz no explica este concepto con precisión. El presente trabajo intenta mostrar que la necesidad moral leibniziana no puede entenderse como una modalidad puramente *deóntica*, porque ello contraría los fundamentos metafísicos que hacen al *carácter teleológico* de su ética. El artículo propone también una interpretación del contenido *alético* de tal noción, basada en la *conexión necesaria* que Leibniz parece atribuir a la relación entre la *voluntad* y la tendencia al *bien*. Dicha necesidad afirmaría que, aun cuando toda elección es *contingente*, en tanto entraña una infinidad de consideraciones, el Dios leibniziano está metafísicamente *necesitado* a seguir *el criterio de lo mejor*.

Palabras clave: necesidad moral, modalidad deóntica/alética, elección de lo mejor, voluntad, libertad.

Leibniz's Moral Necessity: Alethic Content and Specific Meaning

Abstract: In his last years, Leibniz employs the concept of *moral necessity* to qualify God's choice of the best. However, he doesn't explain this concept accurately. This paper intends to show that leibnizian moral necessity cannot be conceived as a purely *deontic* modality, because it would be contrary to the metaphysical grounds which make Leibniz's ethics strictly *teleological*. This paper also proposes an interpretation of the *alethic* content of this concept, based on the *necessary connection* that Leibniz seems to assign to the relationship between *free will* and the tendency towards *good*. What this necessity entails is that, for Leibniz, even though the infinity of reasons involved makes every choice *contingent*, God is metaphysically *necessitated* to follow *the rule of the best*.

Key-words: moral necessity, deontic/alethic modality, choice of the best, will, freedom.

146 |

1. Introducción

Como ha señalado Gaston Grua, Leibniz recurrió al concepto de *necesidad moral* en la última década de su vida, para explicar el tipo de necesidad que, según él, regía la elección divina de lo mejor (véase Grua 1953: 234). Tal concepto juega un papel clave en los *Ensayos de Teodicea*, a la hora de fundamentar la *contingencia* de dicha elección divina, tanto como en la caracterización de la propia *libertad* de Dios. Sin embargo, la apropiación leibniziana de esta noción no ha dejado de despertar interrogantes entre los estudiosos de la obra del filósofo, ya que la significación que la misma adquiere, en el marco de su metafísica, está lejos de ser clara y unívoca. Un desafío especial se plantea en torno a la determinación del *tipo de modalidad* que ella expresa: si se trata de una modalidad de carácter exclusivamente *deóntico* (destinada a caracterizar conceptos ético-jurídicos), o si se trata más bien de una modalidad *alética* (relativa al modo de ser verdadero de una proposición, o al modo en que una propiedad pertenece a un sujeto). Cabe incluso la posibilidad de que Leibniz haya atribuido, sin mayores problemas, ambas clases de significación a su propio concepto.

El presente artículo intenta ofrecer un aporte para la interpretación de la *necesidad moral* en los escritos del Leibniz de madurez y, tal vez, en toda su obra.

El interés primordial reside en destacar las razones por las cuales dicha noción no puede entenderse en términos puramente deónticos y en proponer una interpretación del significado alético de tal modalidad en la metafísica leibniziana. A tal efecto, se pondrá de relieve la importancia de la prolongada y oscilante reflexión de Leibniz en torno al carácter modal de la proposición “Dios elige lo mejor”, a la hora de descifrar la significación profunda de la necesidad moral.

2. Los dos contextos teóricos de la necesidad moral en Leibniz

En 1712, en la correspondencia con Des Bosses, Leibniz reconoce haber leído, en su juventud, obras de autores jesuitas como Ruiz de Montoya, Antonio Pérez y Sebastián Izquierdo, en las cuales encontró una idea que, ya en su madurez, no le resulta disonante con su propio pensamiento. Tal es la idea según la cual Dios está necesitado *moralmente*, mas no *metafísicamente*, a crear el mundo.¹ Su testimonio es fiable. Desde su *Nova methodus* de 1667, Leibniz da muestras de estar familiarizado con la noción de *necesidad moral*, propuesta desde fines del siglo XVI por algunos autores jesuitas que se oponían a la idea de una *indiferencia de equilibrio* (véase Leibniz AVI, i: 301).

En las últimas décadas, ha cobrado especial interés el estudio acerca de las fuentes y del significado de la necesidad moral leibniziana.² De acuerdo con Murray, la expresión “necesidad moral” fue adoptada por dos teólogos jesuitas españoles de fines del siglo XVI: Diego Ruiz de Montoya (1562-1632) y Diego Granado (1571-1632).³ Sus ideas influenciaron principalmente a los jesuitas del *Collegium Romanum* Antonio Pérez, Martín de Esparza y Pietro Sforza Pallavicino. Más tarde, el *necesitarismo moral* fue defendido también por Sebastián Izquierdo y por el franciscano Jerónimo de Sousa (véase Anfray 2011: 67-69).

Según Anfray, la adopción de este concepto se explicaba por el intento de

I 147

¹ Véase Leibniz G II: 436-437, 450. Su único señalamiento es que, para él, la necesidad física es consecuencia de una necesidad moral, por lo cual no cabría oponerse tanto a la necesidad física de la elección divina. Los textos de Leibniz se citarán indicando la edición y su ubicación (tomo, número de página, parágrafo). Los textos de las ediciones en castellano de E. de Olaso y de J. de Salas Ortueta se citarán indicando también su ubicación en la edición en idioma original de la que fueron traducidos. Donde no esté indicado, las traducciones son mías.

² Véanse Murray 1995, 1996 y 2005; Adams 2005; Rateau 2008; Anfray 2011. Anfray resalta la importancia de los trabajos de Sven Knebel, “Necessitas moralis ad optimum. Zum historischen Hintergrund der Wahl der besten aller möglichen Welten” (1991, *Studia Leibnitiana* 23: 3-24) y *Wille, Würfel, und Wahrscheinlichkeit. Das system der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik* (2000, Hamburg: Felix Meiner Verlag). Véase Anfray 2011: 62, n. 12.

³ Véase Murray 1996: 38 y 2005: 203.

superar problemas derivados de la oposición entre paradigmas medievales contrastantes de psicología moral. En especial, se trataba de subsumir bajo un mismo esquema explicativo la acción determinada por la consideración intelectual de lo mejor (propia del eudemonismo aristotélico) y la acción acrática (inspirada en la sumisión a la *carnalis consuetudo* agustiniana). El modelo adoptado para brindar una explicación unificada de estos fenómenos fue el de la determinación de la voluntad por la *inclinación preponderante*, inspirada en Tomás de Aquino (véase Anfray 2011: 28-29). De este modo, la propuesta de Granado y Ruiz de Montoya pretendía evitar, al mismo tiempo, la absoluta determinación causal del entendimiento sobre la voluntad tanto como la plena indiferencia.⁴

Para estos autores, la necesidad moral era una forma de necesidad más débil que la de orden metafísico, en tanto admitía *la posibilidad de lo contrario*, y regía incluso para Dios, en especial, para su decisión de elegir lo óptimo (véase Anfray 2011: 68-72).⁵ Estas características se encontrarían, también, en el concepto leibniziano.

En la obra de Leibniz, pueden distinguirse dos contextos teóricos en los cuales tiene lugar su empleo de la expresión “necesidad moral”. Esos ámbitos de utilización se corresponden, también, con dos etapas diferentes de la elaboración de su filosofía. El primero de esos contextos es el de la reflexión ético-jurídica, orientada a la clarificación conceptual y a la fundamentación de una teoría del derecho natural enmarcada en presupuestos teóricos conciliables con la religión cristiana. Esta reflexión leibniziana tiene su germen en escritos de 1669-1671, reunidos en los fragmentos titulados *Elementa juris naturalis*. Las referencias de Leibniz a la necesidad moral, en textos correspondientes a este campo disciplinar, se prolongan durante la década de 1670 y llegan hasta escritos de comienzos de la década siguiente. El segundo contexto es el más propiamente metafísico, también con un claro contenido ético, y se relaciona con un aspecto central de la filosofía leibniziana: la justificación de la libertad de Dios en su *primer decreto*, relativo a la elección de lo mejor. Tal decreto constituye una premisa fundamental en la consecuente elección del mejor mundo posible. Los escritos en los que tiene lugar esta apelación a la necesidad moral corresponden, como ha señalado Grua, al último decenio de la vida de Leibniz, y van desde el *Tractatio* que resume hacia 1707 (véase Leibniz G III: 32-33) hasta la correspondencia con Clarke, teniendo su escenario principal en los *Ensayos de Teodicea*.

⁴ Véanse Anfray 2011: 68-70; Murray 1996: 37-38 y 2005: 202-203.

⁵ Anfray señala que no todos los partidarios de la necesidad moral concordaban en atribuirle a Dios.

Los escritos jurídicos de juventud contienen las primeras exposiciones leibnizianas que nos han llegado sobre las nociones modales ontológicas tradicionales. Allí, el análisis de tales nociones modales se realiza con miras a operar una clarificación de las modalidades deónticas (él las llama “*iuris modalia*”) y de sus relaciones lógicas. A tal efecto, Leibniz afirma la posibilidad de “trasladar” las definiciones y las relaciones lógicas de las primeras (*modalia logicae*) al terreno de los conceptos deónticos.⁶

Como señala Oscar Esquisabel, esta estrategia de definición de las modalidades deónticas tiene lugar mediante la introducción de una restricción de los modalizadores aléticos al dominio de *la posibilidad de acción del hombre virtuoso* (véase Esquisabel 2011: 10–11). El resultado de esta operación puede expresarse en el siguiente cuadro (véase Leibniz *A VI*, i: 480):

<i>Iuris modalia</i>	Definición		
		<i>Modalia logicae correspondientes</i>	
<i>Justo o permitido</i>	es aquello que es	posible	de ser realizado por el hombre bueno
<i>Injusto o prohibido</i>		imposible	
<i>Equitativo u obligatorio</i>		necesario	
<i>Indiferente</i>		contingente	

I 149

En este contexto textual y discursivo, Leibniz define la noción de *obligatio* en términos de *necesidad moral*. Esta definición aparece ya en su *Nova methodus* de 1667, donde afirma: “Como la cualidad moral en orden a actuar es doble, potencia de actuar y necesidad de actuar, así pues, la potencia moral es llamada *derecho*, la necesidad moral es llamada *obligación*” (Leibniz *A VI*, i: 301). Esta asociación con el concepto de *obligación* parece constituir el eje fundamental sobre el cual se construye la primera caracterización leibniziana de la *necesidad moral*.

3. La interpretación deóntica de la necesidad moral en los escritos jurídicos de la primera etapa

Según su propia formulación de las nociones deónticas, la *obligación* o el *deber* (*debitum*) es aquello que *necesariamente* hará el hombre virtuoso, o bien, lo que es necesario que haga aquel que pretenda ser considerado como tal. Esta asociación de la necesidad moral con la idea de obligación reaparece en otros escritos jurídicos leibnizianos durante los años setenta, y sugiere una

⁶ Véase Leibniz *A VI*, i: 466, 481; *A VI*, iv: 2758.

interpretación de la misma como una modalidad deóntica.⁷ Por ejemplo, en un texto probablemente de 1680, Leibniz afirma que “Obligación es la necesidad moral, aquella ciertamente impuesta a quien quiere conservar el nombre de hombre bueno” (véase Leibniz *AVI*, iv: 2850).

Desde esta perspectiva, la necesidad moral a la que Leibniz alude en el contexto de sus escritos jurídicos sería una modalidad no ontológica, empleada para dar cuenta de conceptos éticos. Ella respondería al interés de explicar la noción del *deber*, estableciendo una *conexión necesaria* entre el *valor moral* de un acto y la *cualidad moral* de un agente. Ahora bien, si se tratara de una noción estrictamente ética, dicha conexión podría interpretarse como *necesaria* solo en sentido *normativo* (relativo a un *deber ser*), y no en sentido *descriptivo*. Ella estipularía la condición de obrar de un cierto modo *si* se pretende ser considerado como un hombre bueno. En tal sentido, la noción de *necessitas moralis* constituiría el modo leibniziano de explicar el concepto de *obligación*.⁸

Dos preguntas se plantean a partir de esta lectura. En primer lugar: ¿es correcta esta interpretación del concepto leibniziano de necesidad moral, tal como es empleado en el contexto de sus escritos jurídicos? En segundo lugar: si tal interpretación es correcta, ¿es ella válida también para el uso del concepto en los escritos del contexto metafísico de madurez?

150 |

En relación a la primera pregunta, las menciones leibnizianas a una *necesidad moral*, entre 1669 y 1680, mayoritariamente ratifican esta lectura como *definiens* de la noción de *obligación*.⁹

Sin embargo, en al menos dos escritos, probablemente de 1677, Leibniz parece emplear, de manera implícita, la misma noción de *necesidad moral* que emplearía en sus escritos de madurez, y justamente para abordar el mismo problema que habría de tratar en ellos. La noción en cuestión no es la de una *obligación* en general, sino aquella relativa a la necesidad por la cual *el sabio* elige *lo mejor*. Y el problema en el que esta noción se inserta, es el de determinar si la *necesidad* con la cual Dios se determina a elegir siempre lo mejor suprime su *libertad*. El más claro de estos escritos es el breve manuscrito titulado *De necessitate eligendi optimum*. Allí, Leibniz dice: “Si la necesidad que hay en el sabio de elegir lo óptimo suprimiera la libertad, se seguiría que ni Dios actúa libremente cuando elige lo mejor entre muchas cosas” (Leibniz *AVI*, iv: 1352).

⁷ Véase Leibniz *A VI*, iv: 2751; *A IV*, i: 471 (donde se refiere a lo “moralmente imposible”).

⁸ Anfray sostiene que, en la equivalencia entre ambos conceptos, aquel de *necesidad moral* es el *definiens*, mientras que el de *obligación* es el *definiendum*. Véase Anfray 2011: 64.

⁹ Véase Leibniz *A VI*, iv: 407, 2778, 2838, 2863, escritos de 1678-1680.

En este pasaje, Leibniz no menciona la expresión “necesidad moral”. Sin embargo, la similitud con el tratamiento de tal concepto en los escritos del contexto metafísico de madurez no puede ser mayor. Esta similitud parece revelar que Leibniz, ya en la década de 1670, estaba en posesión de la caracterización de la *necessitas moralis* que emplearía en el último decenio de su vida, formulada con sus mismos términos y con sus dos personajes principales: la figura genérica del *sabio* y la *elección de lo óptimo*. Aunque no pueda afirmarse con certeza, resulta muy probable que esta caracterización haya sido atribuida por él al mismo *definiendum* de la época de madurez. Por otra parte, el problema que se plantea ya en este pasaje es claramente distinto al interés por caracterizar la noción de *obligatio*. Aquí, de lo que se trata es de determinar si la elección divina de lo óptimo puede considerarse como *necesaria* (en algún sentido) y también como *libre*. Por ende, lo que se está sometiendo a consideración es nada menos que la *libertad divina*.

El otro pasaje de esta época en el que se puede detectar una alusión similar se encuentra en las notas sobre la libertad que Leibniz y Niels Stensen intercambiaron a fines de 1677. Allí, Leibniz escribe: “Si la necesidad de elegir lo mejor suprimiera la libertad, se seguiría que Dios, los ángeles, los santos y nosotros mismos no actuamos libremente cuando somos determinados a actuar por la mayor bondad, verdadera o aparente” (Leibniz *AVI*, iv: 1383).

Puede verse entonces que, si bien en los escritos de la etapa de 1669-1680 Leibniz se refiere a la “necesidad moral” como una expresión destinada a elucidar la noción de *obligación*, hay pasajes en los que comienza a plantearse el problema de la elección divina de lo óptimo, y lo hace en términos que, por su semejanza léxica, sugieren fuertemente la posesión de un concepto de *necessitas moralis* muy similar al de su empleo de madurez. En tal sentido, es correcto afirmar que el empleo leibniziano de la expresión, en este primer período, se enmarca principalmente en un cuadro conceptual ético-jurídico. Sin embargo, resulta mucho más incierto, a mi juicio, delimitar el concepto correspondiente a tal expresión. En especial, parece difícil afirmar que Leibniz tenía entonces una noción puramente deóntica de la necesidad moral.

Lo que sí es necesario destacar es que el problema de determinar si se conjugan, en la elección divina de lo óptimo, la *libertad* y la *necesidad*, es un asunto de orden metafísico, que involucra el concepto de *libertad* y su relación con las *modalidades aléticas*. Por tanto, se trata de un asunto que excede los alcances de una reflexión destinada a clarificar conceptos ético-jurídicos.

Esto arroja luz en torno a la segunda pregunta aquí planteada. Incluso si se admite que la noción leibniziana de *necesidad moral*, en los escritos del primer período, refiere a una modalidad de carácter deóntico, tal noción difícilmente pueda extenderse al uso de la expresión en la etapa de madurez, puesto que en esta última se aborda un problema ante todo metafísico.

I 151

El concepto de *necesidad moral* de madurez tiene una de sus formulaciones más claras en el quinto escrito a Clarke, de 1716. Allí, Leibniz dice:

Hay varias necesidades que se debe admitir. Porque hace falta distinguir entre una necesidad absoluta y una necesidad hipotética. Hace falta distinguir también entre una necesidad que tiene lugar porque lo opuesto implica contradicción, la cual es llamada lógica, metafísica o matemática, y entre una necesidad que es moral, que hace que el sabio elija lo mejor y que todo espíritu siga la inclinación más grande. (Leibniz GVII: 389)

Y en el *Tractatio* de 1707, luego de explicar de qué modo la *voluntad consecuente* o *decretoria* de Dios resulta *libremente* del conflicto de sus *voluntades antecedentes*, orientándose a la realización del máximo bien posible, Leibniz escribe:

Y aunque la voluntad de Dios sea determinada de este modo hacia lo mejor, esto sucede por una necesidad moral, y no metafísica; esta última tendría lugar si aquel objeto de la divina voluntad que es elegido por Dios fuera el único posible, en cuyo caso no habría ninguna elección entre diversas cosas, contra la hipótesis. (Leibniz G III: 32)

152 |

En estos pasajes pueden encontrarse algunos aspectos centrales a la noción de *necesidad moral*, tal como Leibniz la emplea en el contexto metafísico de madurez. Se trata de una necesidad que:

1. cualifica la elección de lo más perfecto en toda situación de elección, y su caso paradigmático es el de la figura del *sabio*, quien tiene una mayor comprensión del valor de las opciones;
2. presupone, por hipótesis (ya que se aplica a toda *elección*), la *posibilidad de lo contrario*, en lo cual se diferencia de la necesidad *metafísica*;
3. es de carácter *universal*, es decir, rige para todo *espíritu* (tanto para Dios como para las creaturas racionales);
4. se rige por el mecanismo del conflicto de las inclinaciones contrarias, y sigue el criterio de la *inclinación prevaleciente*.

En los textos leibnizianos tardíos, esta necesidad cualifica, de manera paradigmática, la *elección divina de lo óptimo*, dado que Dios es el ser máximamente sabio.

4. Los problemas que suscita la interpretación de la necesidad moral leibniziana

A partir de este seguimiento, cabe trazar una distinción entre dos tipos de problemas que plantea la comprensión del concepto leibniziano de *necesidad moral*:

I. En un primer nivel de análisis, se trata de elucidar cuál es el concepto preciso, si es que lo hay, que Leibniz atribuye a la necesidad moral en cada uno de los contextos teóricos en que lo emplea. Ello implica determinar si se trata de una misma noción en ambos casos (lo cual, como se vio, es muy dudoso), y también, si se trata de una modalidad deóntica, alética o, eventualmente, mixta.

II. En un segundo nivel, corresponde analizar si Leibniz podría estar empleando la expresión, en el contexto metafísico de madurez, para significar un concepto esencialmente deóntico, o incluso como sinónimo solapado del término “*obligatio*” (al que pretendía definir en el contexto ético-jurídico). Esta estrategia perseguiría la finalidad de escapar a las dificultades generadas por su pretensión de resguardar la contingencia de la elección divina.

El primer nivel es el más fundamental y su clarificación sería esclarecedora respecto a la segunda problemática. En lo que sigue, sin embargo, abordaré estos problemas en el orden inverso. En primer término, intentaré mostrar por qué considero inviable una interpretación estrictamente *deóntica* de la necesidad moral leibniziana, al menos en el contexto teórico de madurez, que es el más relevante para la comprensión de su metafísica. *A posteriori*, intentaré proponer una interpretación de tal modalidad destacando la necesidad de atribuirle un contenido *alético* que, aunque no se considere exclusivo, debe presuponerse en su empleo referido a la elección divina.

I 153

5. Las críticas a la interpretación deóntica de la necesidad moral leibniziana

La posibilidad de una interpretación puramente *deóntica* de la *necesidad moral* leibniziana, en la línea argumental aquí delineada, ha sido defendida por Paul Rateau, en su libro *La question du mal chez Leibniz*.¹⁰ Rateau sostiene que una de las dos razones por las cuales Leibniz recurrió tardíamente a

¹⁰ Así lo entiende también Anfray. Véase Anfray 2011: 61, n. 10.

esta noción habría sido la falta de una respuesta concluyente al problema de saber si Dios elige lo mejor o actúa del modo más perfecto por una *necesidad absoluta*.¹¹ Este es el problema que Leibniz había comenzado a analizar justamente en los escritos citados de 1677. Frente a este problema, la apelación a la necesidad moral en los textos de madurez tiene, para Rateau, la siguiente significación:

La solución reside en la doctrina de la justicia. Ella consiste en plantear el problema de otro modo: en pasar, del punto de vista lógico privilegiado hasta entonces (Dios quiere necesariamente o libremente lo mejor) a un punto de vista jurídico y moral (Dios *debe* querer lo mejor), de la consideración de lo posible (aquello cuyo contrario implica contradicción lógicamente) a aquel de lo lícito y de lo justo (aquello cuyo contrario es ilícito e imposible moralmente). Este desplazamiento problemático permite encontrar, bajo la forma de la más alta obligación, una necesidad tan apremiante en el plano moral como lo es la necesidad metafísica en el plano lógico, aunque compatible con la libertad: la necesidad moral. A la imposición lógica que limita el poder divino (Dios no puede hacer lo imposible), se añade ahora una imposición jurídica y moral que limita su voluntad: Dios no puede hacer aquello que se opone a las leyes de la justicia universal. (Rateau 2008: 519)

154 |

De este modo, la necesidad moral no sería una modalidad *alética*, sino más bien una necesidad *análoga* a la *necessitas absoluta*, pero restringida al plano del *deber ser*, al cumplimiento de las “leyes de la justicia universal”. Esto se relaciona con la *fuerza de la modalidad*: la necesidad moral proviene no solo del entendimiento divino, como las modalidades *aléticas*, sino también de la voluntad divina. Esta es, para Rateau, una diferencia irrevocable entre ambas clases de necesidad.¹²

Sin embargo, esta interpretación enfrenta ciertos problemas que ponen en duda la viabilidad de una comprensión puramente deóntica del concepto leibniziano. En el rechazo a tal comprensión coinciden Robert M. Adams, Michael Murray y Jean Pascal Anfray. Estos autores ven en la necesidad moral leibniziana un modelo de explicación de *cómo* y *por qué* una acción es realizada.¹³

¹¹ La otra razón habría sido la necesidad de justificar la permisión divina del mal. Véase Rateau 2008: 518, 520-523.

¹² Conviene notar que Rateau no parece muy seguro en torno a la viabilidad de la estrategia leibniziana para distinguir la necesidad moral respecto de la necesidad absoluta. Véase Rateau 2008: 534-536, y en especial 527, n. 108.

¹³ Véanse Murray 1996: 47-48; Adams 2005: 182; Anfray 2011: 61, 64-65.

Anfray ofrece dos razones por las cuales Leibniz no aceptaría todas las consecuencias de una lectura estrictamente deóntica de la necesidad moral. La primera señala que la noción leibniziana de *obligación* sería relativa a un superior, y no hay ninguna autoridad superior frente a la cual Dios pudiera estar obligado.¹⁴ Por tanto, un agente no puede tener más que una *cuasi obligación* hacia sí mismo, análoga a la *quasi obligatio* que Leibniz atribuye a Dios respecto de las creaturas.¹⁵ En efecto, Dios no debe nada a las creaturas, sino que el obrar del mejor modo respecto a ellas (incluso cuando permite el mal) es algo *obligatorio* en la medida en que “actuar de otro modo cercenaría sus perfecciones” (Leibniz G VI: 449). En este sentido, la obligación de Dios no debe entenderse “a la manera humana”, sino más bien, “como conviene a Dios” (Leibniz G VI: 449).

¿De qué modo puede convenir un deber a Dios? Ciertamente, Leibniz afirma, en ocasiones, que Dios se debe a sí mismo el querer lo óptimo.¹⁶ Rateau sostiene que esta obligación divina debe entenderse como una “necesidad interna”,¹⁷ es decir, como una necesidad fundada en la propia esencia divina. En tal sentido, la necesidad moral sería, en Dios, “la ley interna de su naturaleza y no una coacción impuesta desde el exterior” (Rateau 2008: 525). Esto no deja de plantear, sin embargo, el problema de esclarecer qué tipo de relación tiene lugar entre el fundamento de esta obligación (la esencia divina) y la obligación misma.

Este problema se vincula con la segunda razón señalada por Anfray, según la cual, la idea de una *obligación pura* (entendida en términos estrictamente deónticos) no tiene lugar en la ética leibniziana. En efecto, en un cuadro metafísico en el cual toda acción y toda elección presuponen la orientación de la voluntad hacia un *bien* (real o aparente) como *fin*, el contenido de cualquier norma moral y de cualquier precepto jurídico solo puede consistir en la maximización del bien. En tal sentido, ningún imperativo puede constituir un *deber* si está desprovisto de un fundamento de tipo *teleológico*, es decir, si no tiene su justificación en la consecución de un fin que se considera *bueno*. Más aun, Anfray señala que el bien no solo determina el contenido de una norma moral, sino también su *fuerza motivacional*: ningún precepto puede motivar a un espíritu a obrar por su sola forma imperativa, pues lo que mueve a actuar es el querer, y solo se quiere el bien. En consecuencia, una explicación exclusivamente *deóntica* de la necesidad moral leibniziana resulta ininteligible (véase Anfray 2011: 64-65).

I 155

¹⁴ Anfray cita un pasaje que también es notado por Rateau: “Justitia cadit in Deum, sed non obligatio. Ergo obligatio refertur ad superiorem” (Gr 811). Véanse Anfray 2011: 64; Rateau 2008: 524, n. 100.

¹⁵ Véase Leibniz A VI, iv: 2382.

¹⁶ Véase Leibniz G VI: §§ 25 y 129.

¹⁷ Véase Rateau 2008: 524, n. 100.

Este punto es decisivo. La necesidad moral establece el *criterio general* de *eleger lo mejor*. Ahora bien, el contenido específico que satisface esta exigencia de “lo mejor” debe buscarse en “las leyes de la justicia universal” (como señala Rateau), es decir, en la noción de *justicia*, objeto de la ciencia leibniziana del *derecho*. En su escrito de 1703, titulado *Meditación sobre la noción común de justicia*,¹⁸ Leibniz afirma que dicha noción ha de ser unívoca para los hombres y para Dios, aunque exista una diferencia de grado en la justicia de este y la de aquellos.¹⁹ Allí, Leibniz aborda un problema que ya se había planteado en sus escritos jurídicos de juventud: ¿qué razones podría tener alguien para actuar con benevolencia hacia todos los demás espíritus (es decir, con justicia), si lo que mueve a actuar es la búsqueda del propio bien?²⁰ En el análisis de esta cuestión, Leibniz deja en claro que incluso la acción de Dios se rige por una *racionalidad teleológica*, en la cual la razón que origina todo acto es el propósito de realizar un bien:

En el caso de Dios, no puede concebirse otro motivo [de su justicia] que el de su perfección, o, si se quiere, de su placer. Si se acepta mi definición de placer, según la cual no es sino el sentimiento de perfección, no puede esperarse que le llegue algo de fuera; por el contrario, todo depende de Él. Pero su felicidad no sería completa si no se propusiese el bien y la perfección en la medida de lo posible. (Leibniz *Salas*: 95/*Mollat*: 60)

156 I

Este pasaje revela que Dios obra con justicia no porque esté obligado, sino porque ello incrementa su *placer*, y por ende, su *perfección* y su *felicidad*. En todo caso, es el hecho de producir esta mayor perfección lo que funda, en el *Ens perfectissimum*, una suerte de *obligación* a hacer el bien. Ya en sus escritos jurídicos de juventud, Leibniz rechazaba las jactancias de los estoicos, afirmando que el honor no es nada sin el placer del ánimo que genera, y que todo *deber* tiene que ser *útil* (véase Leibniz *AVI*, i: 464, 461). Como ha señalado Grua, el Dios leibniziano crea el mundo por razón de su *gloria*, la cual entraña un gozo, en la medida en que la creación refleja su propia perfección (véase Grua 1953: 304-312). Las definiciones leibnizianas de los conceptos claves para su ética, están diseñadas para hacer convergir la justicia y el bien moral con la principal fuente de motivación para la acción de los espíritus. Si la *felicidad* es un placer duradero, y el *placer* es un sentimiento de perfección, entonces el conocimiento del ser más perfecto conducirá

—

¹⁸ El texto se encuentra en *Mollat*: 41-70. Como señala Grua, se trata en realidad de dos escritos diferentes, que Mollat parece confundir en un mismo escrito (Véase *Gr*: 477). Sigo aquí la traducción que se encuentra en *Salas*: 81-103.

¹⁹ Leibniz *Salas*: 84/*Mollat*: 45-46.

²⁰ Véase *A VI*, i: 463-464.

al sabio al mayor placer intelectual y al amor de su causa (Dios) sobre todas las cosas (véase Gr: 579-581, 584-587). Por ello, para Leibniz, la máxima felicidad de los hombres radica en una *imitatio Dei* (véase Gr: 581), que se alcanza a través de la búsqueda del *bien común*, el cual se identifica sin más con la *gloria de Dios*.²¹

Así, en la ética leibniziana, no parece posible fundar el valor moral de una acción en algo distinto a la consecución de un fin que debe constituir, en sus circunstancias, el mayor bien posible. Esto vale incluso para Dios.

6. La concepción leibniziana de la voluntad como fuente del contenido alético de la necesidad moral

La ética leibniziana tiene bases metafísicas que permiten alumbrar una *visión optimista*. Entre esas bases se encuentra la tesis según la cual este mundo es la obra del ser más perfecto, pero también, la creencia firmemente sostenida en que la voluntad de los espíritus se dirige siempre a lo que se considera *bueno*, o que el *querer* es siempre querer *sub ratione boni*. Este es el supuesto metafísico en el que ha de buscarse, a mi juicio, el contenido ontológico, *alético*, de la necesidad moral.

Desde sus escritos de juventud, Leibniz siempre defendió una concepción de la libertad y de la naturaleza de la voluntad en clara oposición a la doctrina molinista de la *indiferencia de equilibrio*.²² Dicha concepción sostiene, en primer lugar, que la voluntad quiere aquello que el entendimiento considera como lo mejor. Esta tesis está presente desde sus primeros escritos, y se basa en la idea según la cual la determinación de la voluntad, en toda elección, resulta de una operación del entendimiento, relativa a la evaluación de la mejor opción. Este es uno de los puntos cruciales que, según Murray, distinguía a la corriente *intelectualista* y la oponía a los partidarios de la *indifferentia aequilibri*, en el debate sobre la *libertad* durante los siglos XVI y XVII.²³

Ahora bien, desde principios de la década de 1680, este principio de la subordinación de la voluntad al juicio intelectual sobre lo óptimo se complementa, en Leibniz, con una segunda tesis de enorme importancia: la tesis de las *razones*

I 157

²¹ Véanse Gr: 587; G VI: 27-28.

²² Véase Leibniz A VI, i: 545-546; A II, i: 117-118.

²³ Murray señala que esta oposición se centraba en lo que se denominaba como “el último juicio práctico del entendimiento”. Para los defensores de la *indiferencia de equilibrio (voluntarismo)*, este juicio era “último” en virtud de una operación de la voluntad, cuya *indiferencia* respecto de la consideración del bien garantizaba su libertad respecto de toda determinación intelectual. Véase Murray 1996: 30-31, 33-35.

inclinantes. Según ella, siempre que la voluntad elige entre opciones distintas, las razones *inclinan sin necesitar*, y por tanto, la elección no es nunca *necesaria* o *necesitada*.²⁴ Esto se debe a que solo el bien supremo podría presentarse al alma con la evidencia de ser un bien mayor a toda otra opción, determinando de modo necesario su elección (véase Leibniz *A VI*, iv: 1456).²⁵ Para Leibniz, cuando la mente considera distintos bienes particulares contrarios entre sí, la voluntad es *inclinada* según el grado de perfección (real o aparente) con el que cada uno es concebido.

Estas dos tesis constituyen el contexto teórico fundamental desde el cual Leibniz concibe la necesidad moral en sus escritos de madurez. Dicha necesidad cualifica, ante todo, la elección divina de lo óptimo. Como bien señala Adams, esta elección constituye el caso más importante y fundamental de la necesidad moral y de la causalidad final en la metafísica leibniziana (véase Adams 2005: 187). Por tratarse de una *elección*, ella se rige por la naturaleza de la voluntad, que para Leibniz quiere lo que el intelecto considera óptimo. Asimismo, por tratarse de una elección *de Dios*, ella supone la intervención de un entendimiento omnisciente, infalible. El problema que aquí se plantea, como bien expresa Rateau, es el de determinar si esta elección puede ser *contingente*, es decir, si acaso era *posible*, para el ser que es el sujeto de todas las perfecciones, elegir consciente y deliberadamente algo distinto a lo más perfecto (véase Rateau 2008: 527, n. 108).²⁶

158 |

La interpretación que aquí propongo sostiene que el análisis leibniziano de madurez sobre esta cuestión, junto con su análisis de la noción de *libertad*, constituyen la principal vía que poseemos para intentar resolver el problema más fundamental que plantea la necesidad moral leibniziana: la elucidación de su significado específico.

7. La elección divina de lo óptimo y la significación alética de la necesidad moral

7.1. El análisis leibniziano de la elección divina

En los textos de madurez, Leibniz atribuye el concepto de *necesidad moral* a Dios siempre como recurso argumental para sostener que la elección divina de

²⁴ Véase Leibniz *A VI*, iv: 1449, 1452, 1593.

²⁵ Como ya se señaló, esta misma estrategia tomasiana fue adoptada por los teóricos jesuitas de la necesidad moral.

²⁶ Rateau no ofrece una respuesta a esta cuestión.

lo óptimo no es *absolutamente necesaria*, sino que es *libre*.²⁷ Se trata, para él, de una necesidad que “no es opuesta a la contingencia” (véase Leibniz GVI: § 282). En este sentido, cabe afirmar que tal concepto tenía, para él, claras implicancias de carácter *alético*, dado que fue invocado para evadir una posición *necesitarista* respecto del primer decreto divino.

¿De qué modo fundamenta Leibniz el carácter *no metafísicamente necesario* de la elección divina?

En sus escritos de madurez, Leibniz tiende a formular esta fundamentación apelando a la existencia de una pluralidad de opciones, que preserva la *posibilidad* contrafáctica de una elección distinta por parte de Dios. Por ello reafirma insistentemente que aquello que Dios no elige (lo menos perfecto) sigue siendo *posible*.²⁸ Esta argumentación es del orden de las modalidades aléticas, y su consecuencia inevitable es la consideración de la elección divina como *contingente*, dado que no es *necesaria* y, si es *libre*, la *libertad* supone *contingencia*.²⁹

Anfray propone un análisis diferente, que se basa en un problema más general, abordado por Leibniz en la carta a Coste del 19 de diciembre de 1707. Allí, Leibniz plantea una situación hipotética de elección, en la que debe elegir entre salir o no salir, y se pregunta si, tomadas en consideración todas las circunstancias externas tanto como internas (percepciones, inclinaciones, pasiones, etc.), la elección resultante queda *necesitada*, o si persiste, para el agente, el estado de contingencia. En otras palabras, se pregunta si la proposición “*en todas estas circunstancias tomadas en conjunto, yo elegiré salir*” es verdadera de modo necesario o contingente (véase Leibniz G III: 401).

I 159

La respuesta de Leibniz es favorable a la *contingencia* de la proposición: “A esto yo respondo que ella [la proposición] es contingente, porque ni yo ni ningún espíritu más esclarecido podría demostrar que lo opuesto a esta verdad implica contradicción” (Leibniz G III: 401).

Anfray interpreta que, en este pasaje, la *indemostrabilidad* de lo opuesto remite a la explicación de la contingencia basada en el *análisis infinito*. En tal sentido, Leibniz habría recurrido, en última instancia, a su segundo criterio de fundamentación de la contingencia, aquel del carácter infinitamente analizable de las proposiciones, con preferencia a su primer criterio, basado en la consistencia lógica interna de la proposición contraria (véase Anfray 2011: 76-77).

A mi juicio, ambos criterios debieran verse como partes de una misma posición. Ciertamente, Leibniz reafirma, en sus últimos escritos, que la infinitud

²⁷ Véase Leibniz G III: 32; G VI: 184, 333, 338, 441.

²⁸ Véase Leibniz G III: 32, 402; G VI: §§ 45 y 230; G VII: 390.

²⁹ Véase Leibniz G VII: 108; G VI: § 288.

en las razones es el rasgo distintivo de las verdades contingentes.³⁰ Esta infinitud está presente incluso en toda deliberación, donde intervienen innumerables “pequeñas percepciones” (véase Leibniz G VI: § 46). Ahora bien, esta *analizabilidad infinita* se da también en la negación de toda proposición contingente, evitando que se resuelva en una contradicción. De este modo, ella asegura la consistencia lógica de la proposición contraria, y con ello, su carácter *posible*.

Este análisis general debe aplicarse a la tesis de la elección divina de lo óptimo, la cual puede formularse del siguiente modo:

T: Para todo aquello que Dios puede elegir, si Dios elige, entonces elige lo mejor.

Esta formulación no alcanza a mostrar la conexión entre antecedente y consecuente que, según creo, Leibniz asumía como evidente en la proposición “Dios elige lo mejor”. En su análisis de la carta a Coste, Anfray señala que la conexión entre los motivos y la elección debe satisfacer las exigencias del *principio de razón suficiente*, por lo cual debe presuponer el *principio de lo mejor*, que para él establece que toda sustancia actúa siempre en aras de lo mejor (véase Anfray 2011: 75). Su señalamiento es correcto, dado que debe haber una *razón* que explique por qué la elección recae sobre una opción posible (la mejor) entre todas las opciones igualmente posibles. Lo que esta conexión presupone, a mi juicio, es la tesis de la subordinación de la voluntad al juicio del entendimiento sobre lo óptimo.

Esto conduce a formular una versión expandida de la tesis *T*:

T': Para todo aquello que Dios puede elegir, si (i) Dios elige y (ii) la voluntad quiere lo que el entendimiento considera óptimo, entonces (iii) Dios elige lo mejor.

Esta sería la tesis que Leibniz considera como *moralmente necesaria*. Ella supone la concepción leibniziana de la voluntad, sin la cual Dios carecería de un *criterio* para elegir.

Ahora bien, la fundamentación de la contingencia de *T'* basada en la posibilidad de una elección distinta por parte de Dios (posibilidad asegurada por la *analizabilidad infinita* de la proposición), enfrenta un problema grave. En efecto, según la caracterización leibniziana de las modalidades aléticas, si una proposición es contingente, su contraria debe ser *posible*. En tal sentido, como se anticipó en la sección anterior, Leibniz debería estar dispuesto a aceptar que Dios pueda querer

³⁰ Véase Leibniz A I, 18: 322; G VI: 413-414, 612-614.

y elegir aquello que considera como *menos perfecto*. Sin embargo, sus propios escritos revelan, según creo, que Leibniz no estaba dispuesto a aceptar semejante consecuencia.

En un conocido pasaje de los *Ensayos de Teodicea*, Leibniz afirma: “Dios ha elegido entre diferentes opciones todas posibles; así, metafísicamente hablando, él podía elegir o hacer aquello que no fue lo mejor; pero no podía moralmente hablando” (Leibniz GVI: § 234).

En este pasaje, es importante la referencia a las diferentes opciones posibles entre las que Dios elige. A ellas se refiere sutilmente Leibniz, cuando dice que Dios podía haber elegido algo distinto a lo mejor “metafísicamente hablando”. Esto se debe a que lo menos perfecto sigue siendo *posible*. Sin embargo, en otros escritos posteriores a 1690, Leibniz da claras muestras de rechazar la posibilidad de una elección divina de lo menos perfecto. Según él, “en Dios puede ser demostrado que no puede hacer nada malo” (véase Leibniz Gr: 333), e incluso puede demostrarse que la posibilidad de pecar en Dios implica contradicción (véase Leibniz Gr: 360). Esta posición se reencuentra en otros pasajes de los últimos años.

Hay tres razones claras por las cuales Leibniz justifica este rechazo. En primer lugar, una elección divina deliberada de lo menos perfecto sería abiertamente contraria a la naturaleza de la *voluntad*, la cual no puede querer aquello que se juzga *malo* o *peor*. En sus escritos de los años setenta, esta idea se expresaba más firmemente: el *querer* solo es comprensible en relación al *bien*; nadie desea para sí la libertad de elegir lo que ha de querer, sino la de querer *lo óptimo* (véase Leibniz AVI, i: 117-118). Incluso la Medea de Ovidio quiere el mal en la medida en que el placer de la venganza representa, para ella, un bien que prevalece a la conciencia del daño infligido (véase Leibniz AVI, iii: 134-135).

La tendencia al bien pertenece, para Leibniz, a la definición de la voluntad: nadie quiere lo malo “*sub ratione mali*” (véase Leibniz AVI, iv: 1360). En tal sentido, ella parece expresar una verdad esencial, necesaria. En los *Ensayos de Teodicea*, Leibniz recuerda el axioma según el cual “*minus bonum habet rationem mali*” (véase Leibniz GVI: § 194).³¹ La elección de lo menos perfecto en las creaturas se explica por el error en la consideración del bien, el cual se deriva de la *limitación* ontológica de aquellas. Esta capacidad de querer lo peor constituye, pues, una *imperfcción*, de la cual Dios es incapaz (véase Leibniz GVI: § 337). En tal sentido, Leibniz afirma que Dios carecería de *bondad* si quisiera lo menos perfecto; ello implicaría limitar su *perfcción* (véase Leibniz GVI: § 194).

Esto conduce a la segunda razón, que es la *absoluta perfcción* de la esencia

I 161

³¹ El mismo axioma se encuentra en el *Discurso de metafísica* (véase Leibniz G IV: 428).

divina. Si la bondad (“el apetito de lo bueno”) es la *perfección* de la voluntad,³² y Dios es el sujeto de todas las perfecciones, es claro que la bondad divina no puede admitir *imperfección* alguna, y ha de querer lo óptimo de modo cierto e infalible. Aunque Leibniz afirme que esto no implica *necesidad absoluta*, lo cierto es que su concepción de la voluntad como atributo divino que tiene al bien como objeto conduce a rechazar la *posibilidad* de una elección de lo peor en el *Ens perfectissimum*.

Es importante destacar que, según este argumento, la negación de *T'* sería una proposición *imposible*, ya que implicaría la contradicción (demostrable en un análisis finito) de concebir al *Ens* que es sujeto de todas las perfecciones como carente de una perfección y por tanto como *imperfecto*. Como se vio, el mismo Leibniz sostiene esta idea en algunos pasajes: en Dios, la posibilidad de pecar implica contradicción. Pero esto conduce irremediablemente a concluir que *T'* es *absolutamente necesaria*, que es lo contrario a lo que Leibniz intenta defender. Esta tensión se plantea inevitablemente en el abordaje leibniziano de la elección divina.

La tercera razón se relaciona con el *principio de razón suficiente* y con la noción leibniziana de *libertad*. En los *Ensayos de Teodicea*, la discusión en torno a esta última noción parte del rechazo a dos posiciones extremas: la de una *necesidad absoluta* o “*ciega*”, y la de una *indiferencia absoluta* o *de equilibrio*. A estos dos extremos se debe oponer, según Leibniz, una tercera alternativa, que es la de la *necesidad moral*.³³ La crítica a la doctrina de la *indiferencia* sostiene que ella despoja a toda elección de razón suficiente (ya que la priva tanto de causa eficiente como de causa final).³⁴ En tal sentido, pretender que Dios sea libre de querer algo distinto de lo óptimo implica atribuirle una “falsa libertad”, que es la libertad de actuar sin razón (véase Leibniz GVI: § 339).

No es casual, entonces, que en el análisis leibniziano de la elección divina de lo óptimo, la posibilidad de una elección de lo peor aparezca asociada a la *indiferencia de equilibrio*. Esto puede verse en un pasaje esclarecedor del *Compendio* de los *Ensayos de Teodicea*. Allí Leibniz dice que si la voluntad de Dios “no tuviera como regla el principio de lo mejor”, se dirigiría al mal, que es lo peor, o sería indiferente respecto del bien y del mal (véase Leibniz GVI: 387). En tal sentido, las opciones a dicha regla son las de un Dios imperfecto o una indiferencia de equilibrio. A continuación, Leibniz escribe:

³² Leibniz lo afirma expresamente en *Causa Dei*, donde reafirma que “toda voluntad tiene por objeto el bien, por lo menos el aparente”. Véase Leibniz G VI: 441.

³³ Véase Leibniz G VI: 334-336 y 321.

³⁴ Véase Leibniz G VI: §§ 339 y 349.

Y aunque Dios solo se abandonara al azar en algunos casos y de alguna manera (como haría si no se dirigiera siempre completamente a lo mejor y si fuera capaz de preferir un bien menor a un bien mayor, es decir un mal a un bien puesto que lo que impide un bien mayor es un mal) sería imperfecto, lo mismo que el objeto de su elección; no merecería una confianza completa; en tal caso actuaría sin razón y el gobierno del universo sería como ciertos juegos compuestos de razón y fortuna. Y todo esto permite ver que esta objeción contra la elección de lo mejor pervierte las nociones de libre y de necesario y nos representa lo mejor incluso como malo: lo que es maligno o ridículo. (Leibniz *de Olaso* 529-530 / GVI: 387)

Asimismo, en la carta a Coste ya citada, Leibniz dice:

(...) yo veo que hay personas que se imaginan que uno se determina a veces por la opción menos valorada, y que Dios elige a veces el menor bien, todo considerado, y que el hombre elige a veces sin motivo y contra todas sus razones, disposiciones y pasiones; en fin, que uno elige algunas veces sin que haya razón alguna que determine la elección. Pero es esto lo que yo tengo por falso y absurdo, puesto que uno de los grandes principios del buen sentido es este, que nada sucede jamás sin causa o razón determinante. Así, cuando Dios elige, es por la razón de lo mejor; cuando el hombre elige, aquello será la opción que más lo haya afectado. (Leibniz G III: 402)

I 163

En ambos pasajes, Leibniz afirma que una elección divina de lo menos perfecto es contraria i) a la *perfección* de Dios, y ii) al *principio de razón suficiente*.

Así pues, el análisis leibniziano de la elección divina de lo óptimo parece conducir a un resultado contradictorio, en el cual

I. *T'* es *contingente* (porque Dios contaba con una pluralidad de opciones), pero

II. la negación de *T'* no es *posible* (porque es contraria a la perfección divina y al *principio de razón suficiente*).

7.2. El contenido alético de la necesidad moral

En la interpretación que aquí propongo, la noción leibniziana de *necesidad moral* no resuelve esta contradicción modal, sino que nace de ella y la expresa. En tal sentido, su significado profundo y específico encuentra su origen en este resultado contradictorio.

En su significación alética, la necesidad moral del Leibniz de madurez parece designar, ante todo, la relación que establece su metafísica entre la voluntad de un espíritu absolutamente perfecto, por un lado, y el querer lo óptimo en toda situación de elección, por otro. Esa relación no se basa en un hábito adquirido, ni es el resultado de un venturoso azar, sino que constituye una *conexión necesaria*, en razón de que *lo contrario no puede suceder*. Esta imposibilidad es de orden alético, ya que se basa en las nociones o esencias involucradas: en la naturaleza misma de la voluntad, que quiere el bien por definición, y también, en la perfección misma del agente, para quien una elección de lo menos perfecto implicaría una *imperfección incompatible* con su esencia.

Esta *conexión necesaria* entre un espíritu omnisciente y la tendencia al bien se funda en la tesis de la subordinación de la voluntad al juicio intelectual y constituye un contenido alético inseparable de la necesidad moral leibniziana. Si así no fuera, habría que suprimir dicha tesis de la formulación de *T'*. En tal caso, Dios carecería de *razón suficiente* para elegir y nos encontraríamos frente a un Dios indiferente o imperfecto. Contra esta consecuencia, la necesidad moral reafirma que, en el ser máximamente perfecto, la *máxima libertad* (máxima espontaneidad y máxima inteligencia) se conjuga *necesariamente* con la *máxima bondad*. Esta afirmación no es inocua, sino que constituye una raíz vital de la que se nutre la *teodicea* leibniziana. La necesidad moral garantiza que la bondad de Dios no es aleatoria, sino que nace de una *necesidad interna* de su esencia.

164 I

Ahora bien, si el contenido alético de la *necesidad moral* se funda en una verdad de razón, ¿cómo se diferencia ella misma respecto de la *necesidad metafísica*?

La respuesta no es sencilla. Leibniz haría intervenir aquí la segunda tesis de su concepción de la voluntad: aquella de las *razones inclinantes*. Su respuesta sería que, si hay diversas opciones *posibles*, la voluntad nunca es *necesitada*, sino que es *inclinada* según el grado de perfección aparente de cada opción. Para él, esto garantiza, en definitiva, que toda elección es *contingente*, y por tanto, también *libre*. Esta es su estrategia argumental más firmemente sostenida, desde 1680, en relación a la elección divina de lo óptimo.³⁵ Sin embargo, a mi juicio, esta estrategia es inapropiada e insuficiente para evadir el abismo de la *necesidad absoluta*. Esto se debe a que, en Leibniz, *el mal* no puede ser *razón suficiente* del *querer*, y Dios no puede errar en su juicio sobre lo óptimo. Y esto equivale a afirmar que, en el fondo alético de la *necesidad moral*, anida la *necesidad metafísica* que conecta la voluntad de un espíritu omnisciente con el querer lo óptimo.³⁶

³⁵ Véase Leibniz *A VI*, iv: 1389, 1446-1447; *A VI*, vi: 175, 198-199; *G VI*: §45.

³⁶ Esta conexión es demostrable. Véase Escobar Viré 2011.

Como ha sugerido Adams,³⁷ hay una *tensión* que recorre toda la historia del análisis leibniziano de la elección divina de lo óptimo: si bien desde 1680 Leibniz afirma decididamente su carácter *contingente*, en varios pasajes sugiere claramente la opinión contraria. En este sentido, el análisis que ofrece en sus notas contra Bayle de 1706 constituye, tal vez, su intento de solución más elaborado y pretencioso. Allí, Leibniz distingue dos sentidos de la proposición “Dios quiere lo mejor”, que corresponden, en sus formulaciones respectivas, a la distinción medieval entre proposiciones modales *de dicto* y *de re*.³⁸ Leibniz no emplea las expresiones *de dicto/de re*, pero las formulaciones que ofrece se ajustan a la tradicional distinción, que diferenciaba un *modo adverbial* o *de re* (“A es necesariamente B”) de un *modo nominal* o *de dicto* (“A es B” es necesario).³⁹ Lamentablemente, tampoco aclara en qué modo comprende y emplea esta distinción. En lugar de ello, asocia cada versión de la tesis *T* a una proposición distinta, que expresaría su sentido bajo esa formulación:

Tipo de modalidad	Formulación leibniziana	Equivalencia propuesta por Leibniz
<i>de re</i>	<i>Dios quiere necesariamente lo mejor</i>	<i>Esto (que es elegido) es lo mejor</i>
<i>de dicto</i>	<i>“Dios quiere lo mejor” es necesario</i>	<i>“Esto que es lo mejor es elegido” es necesario</i>

I 165

En este esquema de equivalencias, Leibniz entiende que la versión *de re* de *T* se refiere al *objeto* de la elección divina. Por eso puede argumentar sólidamente que, en esta formulación, *T* es *contingente*, dado que en ella entra en juego la consideración de los objetos posibles, lo cual introduce un análisis infinito. Por el contrario, en su versión *de dicto*, *T* parece referirse más bien a *la elección* misma, al *criterio* bajo el cual Dios elige. Leibniz acepta que esta versión sí es *necesaria*, ya que su contraria sería la proposición “Dios no elige lo mejor”, que para él resulta *imposible*.

Hasta donde sabemos, Leibniz no profundizó este análisis. Sin embargo, el mismo revela que Leibniz parecía dispuesto a admitir dos sentidos diferentes de la tesis *T*. Cabe entonces proponer, como hipótesis interpretativa, la posibilidad de trazar tal distinción, con el propósito de rescatar, en lo posible, los diversos matices semánticos que Leibniz probablemente vislumbraba. En un sentido primario, *T* referiría al *criterio*, la *regla* o el *principio normativo* bajo el cual Dios elige (siempre que elige), y podría formularse como “Dios *elige* siempre lo mejor”. Bajo esta

³⁷ Véase Adams 1994: 36-38.

³⁸ Véase Leibniz *Gr*: 493-494.

³⁹ Véase Knuuttila 2008: 534.

significación, *T'* expresaría una verdad relativa al modo de operar de la voluntad divina, y sería *absolutamente necesaria*. En un sentido secundario, *T'* referiría a una elección efectiva de un *objeto* determinado por parte de Dios, por lo cual conveniría expresarla bajo la formulación “Dios *eligió* lo mejor”. Bajo esta significación, *T'* sería *contingente*, ya que la demostración de qué es *lo mejor*, referida a objetos posibles, implica un análisis infinito.

En esta distinción, *T'*, en su sentido secundario, sería una aplicación de la versión en sentido primario. Por ello, no habría aquí una distinción entre una acepción modal *alética* y otra *deóntica*. La necesidad moral recaería sobre ambas versiones, ya que es la modalidad propia de las operaciones de la voluntad. No habría dificultad en concebir que Dios, o cualquier otro espíritu, quiere *en general* lo mejor, y que *por ello mismo*, en cada elección particular, elige lo que juzga mejor.

La viabilidad de esta distinción en la metafísica modal leibniziana requiere de indagaciones más profundas. Ahora bien, ella parece hacer justicia al persistente rechazo leibniziano a aceptar la posibilidad de una elección divina de lo menos perfecto. En mi interpretación, el significado alético de la necesidad moral está íntimamente ligado a esta renuencia. Tal necesidad garantiza que Dios no podía haber elegido un mundo distinto al más perfecto. Y en esa incapacidad de obrar con imperfección o según un ciego azar reside, justamente, su libertad suprema.

8. Conclusiones

No contamos con escritos leibnizianos que ofrezcan una explicación acabada del concepto de *necesidad moral*. La clarificación de esta noción nos obliga a encarar una ardua labor hermenéutica. Este trabajo intenta mostrar que el significado específico de tal noción no puede agotarse en el plano *deóntico*, sino que debe reconocerse, en ella, un contenido de orden ontológico, *alético*, que remite a las bases metafísicas de la ética leibniziana.

En la interpretación aquí propuesta, la significación alética de la necesidad moral leibniziana, en el contexto metafísico de madurez, puede expresarse diciendo que, para un agente omnisciente, la tendencia de la voluntad hacia *lo mejor* seguirá *necesariamente* a su evaluación intelectual respecto del valor de las opciones disponibles en cualquier situación de elección. Por eso su caso paradigmático es la elección de lo óptimo en Dios, único espíritu absolutamente perfecto que encarna, en forma suprema, la figura del *sabio*. En otras palabras, esta modalidad afirmarí que, en toda elección, cuanto más se comprende el valor de las opciones, más se quiere lo mejor.

La *necesidad* de esta consecuencia es la *necessitas absoluta* que Leibniz define en el orden ontológico. Ella tiene su fundamento en la naturaleza misma de la voluntad, que quiere por definición lo que el entendimiento considera óptimo.

En este sentido, la necesidad moral es un tipo de necesidad que subyace a los actos de la voluntad: si bien toda elección es *contingente*, en tanto sigue *razones inclinantes* y no *necesitantes*, es *absolutamente necesario* que, en toda elección, la voluntad sea inclinada de modo preponderante hacia lo que se juzga óptimo.

Esta dimensión *alética* de la necesidad moral no es incompatible con una significación *deóntica*. Es probable que Leibniz haya atribuido, también, una significación de esta índole a tal concepto. Queda pendiente la tarea de elucidar el contenido ético-jurídico de esta modalidad. El análisis aquí presentado indica que ese contenido ético debe necesariamente hacer referencia al *bien* como fin del obrar de todo espíritu, único criterio para calificar moralmente las acciones (como *obligatorias*, *lícitas* o *indebidas*).

Este concepto de *necesidad moral* parece estar presente, aunque implícito, en los primeros abordajes leibnizianos del problema del carácter modal de la elección divina de lo óptimo. En tal sentido, este trabajo permite proponer la hipótesis según la cual Leibniz, siguiendo a sus antecesores jesuitas, habría vislumbrado tempranamente, en este concepto, un recurso valioso para comprender el tipo específico de necesidad de dicha elección, tal como hace en su madurez.

Persiste, sin embargo, un problema, y es que, en su caso fundamental (*T*), la *necesidad moral* parece convergir con la *necesidad metafísica*. La ambigüedad modal en torno a esta tesis está presente en los escritos de Leibniz, y mi interpretación es que ella revela una *tensión* persistente en su pensamiento. Desde 1680, Leibniz intentó defender la contingencia de dicha tesis, pero siempre rehusó admitir la *posibilidad* de su contraria (“Dios no elige lo mejor”). Una solución posible a esta aporía, que tiene apoyo textual, es postular una distinción entre dos sentidos de la tesis: mientras la proposición “Dios *elige* siempre lo mejor” sería *absolutamente necesaria*, en tanto refiere al *criterio de elección* con el que opera la voluntad divina, la proposición “Dios *eligió* lo mejor” haría referencia a una elección específica y sería *contingente*, puesto que tal elección involucra siempre la consideración de una infinidad de circunstancias y motivos, lo cual conlleva un *análisis infinito*.

La visión de Leibniz, según creo, es que en Dios se alcanza una situación ideal de elección, en la cual hay una comprensión pura e infalible del valor de las opciones. En tal situación, la metafísica leibniziana no admite la *posibilidad* de una elección de lo peor, y el desafío es conciliar esta *imposibilidad* con la *libertad*. En 1672-1673, en la *Confessio philosophi*, Leibniz dice: “Ciertamente la libertad de Dios es suprema, aunque no pueda errar en la elección de lo mejor” (véase Leibniz AVI, iii: 135). La misma idea se rencuentra en el *Compendio*, donde afirma que la verdadera libertad, propia de Dios, consiste en ser siempre conducido al bien según la propia inclinación (véase Leibniz GVI: 385). Creo que a esta situación ideal se refiere Leibniz, cuando califica a esta *necesidad de lo óptimo* (la *necesidad moral*) como una *necesidad feliz*.

BIBLIOGRAFÍA

A: *Leibniz: G. W. Sämtliche Schriften und Briefe*, Herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. (Darmstadt, 1923 y ss., Leipzig, 1938 y ss., Berlin, 1950 y ss., Münster, 1999 y ss.).

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

G: *G. W. Leibniz: Die philosophischen Schriften*, C. I. Gerhardt (ed.), 7 vols. (Berlin: Weidman, 1875-1890; reimpressiones Hildesheim: Georg Olms, 1960-61 y Hildesheim-New York: Georg Olms, 1978).

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

Mollat: G. Mollat (1893) (ed.), *Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, 2ª edición (Leipzig: Hassel).

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

Adams, R. M. (1972), "Must God Create the Best?", *Philosophical Review*, 81: 317-32.

Adams, R. M. (1994), *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist* (Oxford: Oxford University Press).

Adams, R. M. (2005), "Moral Necessity", en Rutherford y Cover (2005: 181-193).

Anfray, J. P. (2011), "Leibniz, le choix du meilleur et la nécessité morale", en Rateau (2011: 59-78).

Begby, E. (2005), "Leibniz on Determinism and Divine Foreknowledge", *Studia Leibnitiana*, 37: 83-98.

Brown, S. (1999) (ed.), *The Young Leibniz and his Philosophy (1646-76)* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers).

Dascal, M. (2008) (ed.), *Leibniz: What Kind of Rationalist?* (Tel Aviv: Springer).

Davidson, J. D. (2005) "Video meliora proboque, deteriora sequor: Leibniz on the Intellectual Source of Sin", en Rutherford y Cover (2005: 234-253).

Echavarría, Agustín (2011), *Metafísica leibniziana de la permisión del mal* (Navarra: Eunsa).

Escobar Viré, M. (2011), "El argumento ontológico, la necesidad absoluta y el problema de la contingencia en Leibniz", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXXVII (1): 97-125.

Esquisabel, O. (2011), "El tratamiento de las modalidades aléticas y deónticas en Leibniz", en Legris (2011: 7-23).

Frankel, L. (1986), "From a Metaphysical Point of View: Leibniz and the Principle of Sufficient Reason", *Southern Journal of Philosophy*, 24 (3): 321-334.

Gabbay, D. y Woods, J. (2008) (comps.), *Handbook of the History of Logic vol. 2: Mediaeval and Renaissance Logic* (Amsterdam: Elsevier).

Greenberg, S. (2005), “Leibniz against Molinism: Freedom, Indifference and the Nature of the Will”, en Rutherford y Cover (2005: 217-233).

Grua, G. (1953), *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz* (Paris: Presses Universitaires de France).

Hacking, I. (1974), “Infinite Analysis”, *Studia Leibnitiana*, 6: 126-130.

Hacking, I. (1982), “A Leibnizian Theory of Truth”, en Hooker (1982: 185-195).

Hooker, M. (1982) (ed.), *Leibniz: Critical and Interpretive Essays* (Minneapolis: University of Minnesota Press).

Hostler, J. (1975), *Leibniz's Moral Philosophy* (Harper & Row Publishers).

Knuuttila, S. (2008), “Medieval Modal Theories and Modal Logic”, en Gabbay y Woods (2008: 505-578).

Legris, J. (2011) (comp.), *Documentos del CIECE 7. Perspectivas en Lógica Deóntica* (Buenos Aires: Centro de Investigación en Epistemología de las Ciencias Económicas).

Mormino, G. (2011), “La contingence dans les *Essais de Théodicée* de Leibniz : un réquisit de la liberté?”, en Rateau (2011: 175-189).

Murray, M. J. (1995), “Leibniz on Divine Foreknowledge of Future Contingents and Human Freedom”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 55: 75-108.

Murray, M. J. (1996), “Intellect, Will and Freedom: Leibniz and his Precursors”, *Leibniz Review*, 6: 25-59.

Murray, M. J. (2005), “Spontaneity and Freedom in Leibniz”, en Rutherford y Cover (2005: 194-216).

Pasini, E. (2011), “La doctrine de la spontanéité dans la *Théodicée*”, en Rateau (2011: 155-173).

Piro, F. (1999), “Leibniz and ethics: the years 1669-72”, en Brown (1999: 147-167).

Piro, F. (2008), “For a History of Leibniz's Principle of Sufficient Reason: First Formulations and their Historical Background”, en Dascal (2008: 463-478).

Poser, H. (1969), *Zur Theorie der Modalbegriffe bei G.W. Leibniz*, *Studia Leibnitiana Supplementa VI* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag).

Rateau, P. (2008), *La question du mal chez Leibniz : Fondaments et élaboration de la Théodicée* (Paris: Honoré Champion Éditeur).

Rateau, P. (2011) (ed.), *Lectures et interprétations des Essais de théodicée de G.W. Leibniz*, *Studia Leibnitiana – Sonderhefte 40* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag).

Rescher, N. (1952), “Contingence in the Philosophy of Leibniz”, *The Philosophical Review*, 61: 26-39.

Rescher, N. (2001), “*Contingentia Mundi*: Leibniz on the World's Contingency”, *Studia Leibnitiana*, 33: 145-162.

Rescher, N. (2002), “Leibniz on God’s Free Will and the World’s Contingency”, *Studia Leibnitiana*, 34: 208–220.

Rescher, N. (2005), “On Some Purported Obstacles to Leibniz’s Optimism”, *Studia Leibnitiana*, 37: 131–146.

Rösler, C. (2011), “L’influence sur la Théodicée du *negotium irenicum* entrepris par G. W. Leibniz et D. E. Jablonski”, en Rateau (2011: 285–306).

Rutherford, D. (1995), *Leibniz and the Rational Order of Nature* (Cambridge: Cambridge University Press).

Rutherford, D. y Cover, J.A. (eds.) (2005), *Leibniz: Nature and Freedom* (Oxford: Oxford University Press).

Schepers, H. (1999), “Posibilidad y contingencia: Historia de la terminología filosófica anterior a Leibniz”, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 33: 43–63.

Sleigh, R. C. (1982), “Truth and Sufficient Reason in the Philosophy of Leibniz”, en Hooker (1982: 209–242).

Sleigh, R. C. (1990), *Leibniz & Arnauld: A Commentary on Their Correspondence* (New Haven/London: Yale University Press).

Recibido: 12-2013; aceptado: 11-2014