

*LEIBNIZ'S GOD AGAINST THE DISTINCTION  
BETWEEN DUTY AND WILL*

**OSCAR M. ESQUISABEL\***  
**MARÍA GRISELDA GAIADA\*\***

**Abstract:** *In this article, we analyze the proposition “God always chooses the best” in order to consider what kind of necessity operates there. In view of Leibniz’s refusal of the geometrical necessity in the divine free choice, we examine what the relationship between Intellect and good is. In other words, should reason judge primarily what is good or best? Likewise, we study the link between Will and good, since the second one seems to be, at the same time, the natural object of will. In both cases, the analysis is applied to God as well as to rational creatures. An apparent inconsistency arises when the same object (the good) is disputed by Intellect and Will. Although the examination of good may fall into one or other faculty, depending on the writing context, our aim is to show that there is no point in attributing that issue to God. In sum, the ambivalence fades when we notice that the gap between duty and will is actually a human fiction.*

**KEYWORDS:** PRINCIPLE OF THE BEST; INTELLECT; WILL; REAL GOOD;  
APPARENT GOOD; FREEDOM.

Reception: 06/07/2015

Acceptance: 05/10/2015

\* Universidad Nacional de la Plata/Área de Estudios Sociales de la Tecnología y la Innovación,  
Universidad Nacional de Quilmes/CONICET, omesqui@gmail.com

\*\* Universidad Nacional de la Plata/Centre d’Histoire des Systèmes de Pensée Moderne, Université  
Paris 1, Panthéon-Sorbonne, griseldagaiada@yahoo.com.ar

# EL DIOS DE LEIBNIZ A CONTRAPELO

## DE LA DISTINCIÓN ENTRE DEBER Y QUERER

OSCAR M. ESQUISABEL\*  
MARÍA GRISELDA GAIADA\*\*

**Resumen:** En este artículo, presentamos primero un análisis de la proposición “Dios elige siempre lo mejor”, con el fin de indagar qué tipo de necesidad cabe atribuírsele. Puesto que Leibniz rechaza la necesidad geométrica en el ámbito de la libre elección divina, examinamos luego qué clase de relación hay entre el entendimiento y el bien, es decir, si corresponde prioritariamente a la razón juzgar sobre el bien o lo mejor. Del mismo modo, analizamos a continuación el vínculo que liga a la voluntad con el bien, por cuanto este último parece ser, al mismo tiempo, el objeto natural de la voluntad. En ambos casos, el análisis se aplica tanto a Dios como a las criaturas racionales. Una aparente inconsistencia parece suscitarse entre un entendimiento y una voluntad que “se disputan” el mismo objeto (el bien). Nuestro objetivo es mostrar que, aunque la prioridad de examinar sobre el bien pueda recaer en una u otra facultad, según el contexto escritural, la cuestión carece de sentido al aplicársela a Dios. En suma, la ambivalencia se diluye cuando advertimos que ello resulta de una ficción humana, a saber que hay un hiato entre deber y querer.

**PALABRAS CLAVE: PRINCIPIO DE LO MEJOR; ENTENDIMIENTO; VOLUNTAD;  
BIEN REAL; BIEN APARENTE; LIBERTAD.**

Recibido: 06/07/2015  
Aceptado: 05/10/2015

\* Universidad Nacional de la Plata/Área de Estudios Sociales de la Tecnología y la Innovación,  
Universidad Nacional de Quilmes/CONICET, omesqui@gmail.com

\*\* Universidad Nacional de la Plata/Centre d’Histoire des Systèmes de Pensée Moderne, Université  
Paris 1, Panthéon-Sorbonne, griseldagaiada@yahoo.com.ar

Especulaciones acerca del origen de nuestro mundo se han producido por doquier, de modo que cualquier cosa que digamos resultará, cuando no deliberadamente precaria y acotada, una faena que agota cualquier viso de razonabilidad. El modo en que nos representamos la inconmensurabilidad de la Creación suele variar hasta el infinitésimo en la literatura consagrada a sus interpretaciones: desde un Dios impersonal, cuyo proceso de contracción y emanación ha sido una consecuencia forzosa de su Naturaleza, hasta un Dios que actúa como persona moral, cuya decisión libre de crear es un acto reflexivo y voluntario. En cualquier caso, determinar cuáles son los atributos de Dios y justificarlos ha estado en el centro de la reflexión metafísica, en particular para quienes han pretendido preservar la justicia y bondad divinas frente al mal que atestigua nuestra condición de seres finitos. He aquí la búsqueda impostergable —y quizá no menos insensata— de una “teodicea”. Leibniz, forjador del término, empeñó grandes esfuerzos en defender la causa de Dios ante la imputación del mal. Para ello, se valió de diferentes recursos, entre los cuales cuentan, primariamente, considerar el tipo de modalidad<sup>1</sup> que afecta al enunciado “Dios elige lo mejor”, así como el papel de la voluntad divina en la escena de la Creación.

Conforme al primer punto, analizaremos el difícil problema de compatibilizar la aparente necesidad de los principios de acuerdo con los cuales se rige la acción de Dios en la creación con la libertad divina y la presunta contingencia del acto creador. Dicho de otra manera, proponemos una solución del conflicto que resulta del carácter necesario del principio “Dios elige lo mejor” o “Dios elige lo óptimo” al confrontarlo con la libertad divina, la cual parece ser incompatible con la modalidad del principio mencionado. En este sentido, defendemos una perspectiva compatibilista, que ha sido ensayada por otros intérpretes. Así, por ejemplo, en su destacado trabajo sobre la permisión del mal en Leibniz, Agustín Echavarría sostiene el carácter contingente del acto creador (2011a: 234-235), al tiempo que admite la necesidad del principio de lo óptimo (2011a: 243-245). De este modo, defiende que la compatibilidad de la necesidad con la contingencia se funda en la distinción entre *necessitas consequentiae* y *necessitas consequentis* (2011a: 246-247). Como veremos más adelante, nuestra propuesta tiene puntos de contacto con esta solución, pero,

1 Si la elección de Dios fuera necesaria, se iría al traste con su voluntad permisiva y con la libertad de las criaturas, incluso para elegir el mal. En otras palabras, el mal sería una consecuencia forzosa de la naturaleza divina.

a diferencia de la misma, se funda en una distinción lógica entre las modalidades *de dicto* y *de re*. En efecto, mientras que el principio de lo mejor está regido por la necesidad *de dicto*, el acto divino de elección está afectado por una contingencia *de re*, disolviéndose así la aparente contradicción.

Por su parte, Nicholas Rescher sostuvo el carácter contingente del principio de lo mejor, aplicándole la teoría del análisis infinito (1952: 26, 37-38).<sup>2</sup> Sin embargo, matizó esta primera interpretación en artículos posteriores, donde defiende la tesis de que, si bien el principio de lo mejor es de carácter necesario, con necesidad de consecuencia (*necessitas consequentiae*) (2001: 148-149; 2002: 209-210), la verdadera fuente de la contingencia es el hecho de que no puede demostrarse, mediante un análisis finito, el carácter óptimo del mundo que Dios ha elegido crear (2001: 149 y ss.; 2002: 211-214). Esta solución se aproxima a la interpretación de Robert M. Adams, quien ya había defendido la tesis de que en Leibniz hay una tendencia a sostener la necesidad del principio de lo mejor, a pesar de que, ocasionalmente, afirma su contingencia, mientras que le atribuye un carácter contingente a la proposición “este mundo es el mejor” (1977: 23 y 30 *inter alia*; 1994: 36 y 42 *inter alia*). También se ha intentado evitar el necesitarismo de la elección divina apelando a diversas interpretaciones del concepto leibniziano de “necesidad moral”, como lo han hecho el mismo Adams (2005), Michael Murray (1995, 1996, 2004, 2005 y 2006), Paul Rateau (2008), Jean Pascal Anfray (2011) y Maximiliano Escobar-Viré (2014).

En cuanto al papel que desempeña la voluntad divina en la Creación, el “problema del mal” ha conducido a Leibniz a la afirmación de que la voluntad de Dios siempre persigue el bien.<sup>3</sup> Sin embargo, una “paradoja” parece tener lugar al considerar las competencias asignadas al entendimiento y a la voluntad en ese momento decisivo, a saber: si el entendimiento juzga sobre el bien y la voluntad acata esa determinación extrínseca, entonces el bien no parece ser un objeto que la voluntad busque por sí misma; y si la voluntad tiene una tendencia intrínseca al bien, que reconoce como tal sin necesidad del comando del entendimiento, entonces el juicio intelectual parece estar de más. Así pues, como una tentativa de respuesta a este problema de dos facultades que se superponen en el reconocimiento del bien, como si “se disputaran” el mismo objeto, procuraremos elucidar no sólo la relación que hay entre el entendimiento y la voluntad para Leibniz, sino también, y más precisamente,

<sup>2</sup> Respecto a las variaciones de la interpretación de Rescher, véase Gale, 1976.

<sup>3</sup> Sobre este punto, véanse los trabajos de Murray citados anteriormente.

el vínculo que cada una de esas facultades establece con el bien. Nuestro propósito será mostrar que dicha atribución de competencias, conducente a la primacía de una facultad sobre la otra, no es sino una forma humanamente deficiente de dar cuenta de la libre elección divina: a decir verdad, Dios exhibe en su actuar la identidad perfecta entre lo que debe (obligación) y lo que quiere (libertad), por lo que deviene estéril toda disociación entre lo que la razón manda y lo que la voluntad hace.<sup>4</sup> Dicho esto, es preciso analizar las implicancias del principio leibniziano que afirma que “Dios elige lo más perfecto”.

### **DIOS ELIGE LO MÁS PERFECTO: MODALIDAD *DE DICTO* Y *DE RE***

“*Deus eligit perfectissimum*” (*De libertate et gratia*, A VI 4, 1680-1684?: 1454) es un enunciado que conlleva ciertas dificultades, si no se analizan convenientemente los niveles implicados. Antes que nada, es preciso hacer una aclaración sobre el significado de “*perfectissimum*”. Lo “más perfecto” puede ser tomado como sinónimo de “lo mejor”, ya que la elección divina se produce a partir de la consideración de una infinidad de alternativas posibles (que, en este sentido, coinciden con los así llamados “mundos posibles”), de modo que Dios se inclina libremente hacia la mejor opción, lo que en la metafísica de Leibniz supone la elección de un mundo cuya condición óptima no descarta los males. En otras palabras, lo más perfecto no es identificable, por ejemplo, con la sola perfección ontológica de las criaturas más cercanas a la Divinidad (espíritus de voluntades santas), en detrimento de la infinita variedad de seres, puesto que, aún los más insignificantes en pequeñez y fragilidad, han de consagrar el pleno sentido de lo mejor. La reducción de la “pirámide ontológica” a la sola cumbre de las criaturas más elevadas, lejos de aumentar la perfección metafísica, atentaría

<sup>4</sup> En lo que respecta a la identidad perfecta del entendimiento y la voluntad en Dios, cabe decir que nuestra postura no refiere simplemente a fundamentar la contingencia de la elección divina en la “necesidad moral” de Dios, en el sentido de una obligación de Dios para consigo mismo, tal como lo hace Echavarría (2011a: 253), sino más precisamente a demostrar que *carece de sentido* atribuir dicha necesidad moral a una u otra facultad, como si el entendimiento obrase según la necesidad moral y la voluntad “tuviese” que acatar (intelectualismo), o bien como si la voluntad se condujese por su cuenta según la necesidad moral (voluntarismo reflexivo), sin necesidad de nada más. En nuestra opinión, la interpretación que hace Echavarría (2011a: 251-252) de la necesidad moral como un “movimiento de la voluntad” le resta eficacia a su propuesta.

contra la armonía universal por exceso de uniformidad ontológica (aunque hubiera infinitos espíritus y cada uno fuera singularísimo en su grado de perfección).<sup>5</sup> Por ende, la escala ontológica debe ser infinita en la diversidad y, sólo así, tiene lugar también la suma perfección física y moral, a saber, lo mejor.

Considerada en sí misma, la proposición “Dios elige lo más perfecto” expresa una verdad necesaria, por cuanto el predicado se sigue con rigor geométrico de la noción misma de Dios. Dicho de otra manera, se trata de un enunciado analíticamente necesario, cuya negación implica contradicción, esto es, que el ser máximamente perfecto no es tal, dado que elegir imperfectamente lo menos perfecto destruiría la suma perfección divina. Así pues, nos encontramos ante una *verdad de razón* que pertenece a la metafísica demostrativa, lo cual significa que puede ser demostrada mediante un análisis finito, que tiene como principios fundamentales los conceptos y definiciones de la teología racional. El enunciado constituye así un teorema de dicha teología, cuyos principios son la idea de Dios como ser perfectísimo y la elección del bien real (o lo mejor) como perfección divina. La cuestión puede verse de un modo más claro al considerar que se trata de una afirmación que, implícitamente, está cuantificada de manera universal: “para todo lo que Dios elige, si Dios elige, entonces elige lo mejor en una escala jerárquica de bienes”.

Ahora bien, el problema se presenta porque, a partir de dicha proposición analíticamente necesaria, Leibniz sostiene no sólo que la elección divina es contingente, sino también que el objeto elegido por Dios (nuestro mundo) lo es. He aquí pues la necesidad de introducir las modalidades lógicas en el análisis del enunciado, con el fin de distinguir dos niveles que no deben ser confundidos. A saber:<sup>6</sup>

(1) *Modalidad de dicto*: “*Es necesario que Dios elija lo más perfecto*”. La proposición es verdadera con tal de que se la entienda como un teorema que se sigue de los principios de la teología racional. En este caso, la necesidad afecta a la subordinada

5 En este sentido, Paul Rateau se vale del § 124 de la *Teodicea* para afirmar: “la armonía excluye que sólo haya bien en el universo. El exceso de bien sería un mal, produciría una homogeneidad y uniformidad contrarias a la belleza. Si sólo hubiera bien, habría menos bien; si sólo hubiera bienes mayores, la excelencia perdería su valor” (Rateau, 2017/46, RLF, en prensa).

6 Cabe decir que, a diferencia de nuestro enfoque, Adams apela a la distinción *de dicto/de re* sin tematizarla (1977: 24-26 y 1994: 36-38). En cambio, Escobar-Viré (2014: 165) señala su importancia para el tópico presente, a pesar de no centrar su enfoque en ella. Para la distinción, véanse Prior, 1952 y Knuuttila, 2008.

objetiva y expresa fundamentalmente un modo de hablar que es resultado de una demostración. En este sentido puede interpretarse el siguiente pasaje de Leibniz:

Debemos ver si suponiendo que sea necesaria esta proposición: *la proposición para la que hay una mayor razón de su existencia, existe*; se sigue que es necesaria la proposición que tiene la mayor razón para existir. Pero esta consecuencia es rechazada a justo título. Por cuanto si la definición de una proposición necesaria es que su verdad pueda ser demostrada con rigor geométrico, entonces, aunque pueda de hecho suceder que esta proposición pueda ser demostrada: *toda verdad, y la sola verdad, tiene la mayor razón*, o esta otra: *Dios siempre actúa de modo sapientísimo*, no obstante, no puede ser demostrada esta proposición: *la proposición contingente A tiene la mayor razón*, o *la proposición contingente A es conforme a la sabiduría divina*. Y por consiguiente tampoco se sigue que la proposición A sea necesaria. Y por ende aunque fuera concedido que *es necesario que Dios elija lo óptimo*,<sup>7</sup> o que lo óptimo sea necesario, no se sigue sin embargo que lo que es elegido sea necesario, porque ninguna demostración es dada de que sea lo óptimo. (*De contingentia*, A VI 4, 1689?: 1652)

La cita revela que se puede conceder la *necesidad de dicto*, si se la ciñe al ámbito de las verdades demostrables a partir de los atributos divinos en el seno de la teología racional. Pero, en rigor, esta necesidad no se aplica ni a la elección divina, entendida como el acto mismo por el que Dios se determina a crear lo mejor, ni al objeto elegido como el mejor, es decir, a nuestro mundo. En el primer caso, porque la proposición “es necesario que Dios elija lo más perfecto” no equivale a decir que “Dios elige necesariamente lo más perfecto”, pues cuando Dios elige, si elige, lo hace guiado por su sabiduría y bondad, pero no siguiendo una necesidad geométrica (o por la fuerza ciega de una causalidad eficiente) que lo coaccionara en virtud de su naturaleza o esencia, sin que pesen consideraciones de orden reflexivo y moral ligadas a la causalidad final. Aún más, no hay modo de aplicar un análisis finito a la infinidad de razones ponderadas por Dios en el momento en que se decidió a crear. En otros términos, la contingencia se hace manifiesta en la elección efectiva de Dios, pero no se aplica al principio general que afirma “Dios elige siempre lo mejor, si está en situación de hacerlo”.

7 Énfasis nuestro.

En el segundo caso, como veremos, el mundo elegido como el mejor tampoco es necesario, al menos por dos razones. Por un lado, nuestro mundo no agota la posibilidad de una infinidad de otros mundos que preservan su contingencia o, por así decirlo, la negación de su existencia no implica contradicción, sino, en todo caso, una menor perfección, la de todos los puros posibles que descienden al infinito en la pirámide sin base. Por otro lado, porque el análisis de la proposición “esto es lo mejor” se prosigue al infinito, dando razones para razones sin poder concluir en una identidad. En suma, la *necesidad de dicto* no impone una *necesidad de re*, por cuanto debe rechazarse como falso el siguiente condicional: “si es necesario que Dios elija lo mejor, entonces Dios elige necesariamente lo mejor”. Del mismo modo, tampoco se sigue que el objeto elegido como el mejor sea necesario.

(2) *Necesidad de re aplicada a la elección divina*: “Dios escoge necesariamente lo más perfecto”. Esta necesidad debe ser rechazada. Leibniz apela habitualmente a dos tipos de argumentaciones. En primer lugar, la elección de Dios no está necesitada, a causa de la indemostrabilidad de las razones que lo llevaron a crear lo mejor; en segundo lugar, porque la única necesidad atribuible al acto electivo es de carácter moral. La primera justificación discurre así:

Por qué no puede darse ninguna razón de que Dios elija lo perfectísimo, sino porque quiere, o porque elegir lo perfectísimo es la primera voluntad divina. Es decir, esto no se sigue de las cosas mismas, sino propiamente de lo que Dios quiere. Y aun así quiere libremente, porque por fuera de su voluntad ninguna razón puede darse de por qué quiere. En efecto, defino libre como aquello de lo que no puede darse ninguna otra razón que la voluntad, pero esto no implica que se dé algo sin razón, sino que aquella razón es intrínseca a la voluntad. [...] No puede ser demostrada esta proposición a partir de la naturaleza de Dios, que “Dios elige lo perfectísimo”. Digo que puede ser demostrada mediante la voluntad conocida de ello, pero no puede demostrarse que tenga tal voluntad, niego por lo tanto que sea demostrable *a priori*, aunque la proposición sea primera o idéntica. (*De libertate a necessitate in eligendo*, A VI 4, 1680-1684?: 1453-1454)

Como puede verse, nosotros no podemos dar razón de los decretos de Dios, cuya infinidad de ponderaciones exceden por completo cualquier demostración finita. Leibniz afirma que la única razón de por qué elige lo perfectísimo es la propia voluntad divina, lo que puede significar —si tuviera sentido enfatizar una lectura voluntarista o intelectualista—, o bien que la razón le es intrínseca (como, al parecer,

Leibniz prefiere aquí), o bien que la razón determinante proviene del entendimiento. En cualquier caso, esas razones sólo son accesibles a Dios y así debe entenderse nuestra imposibilidad de demostrar que “Dios elige lo perfectísimo” a partir de la naturaleza divina, por cuanto es una imposibilidad radical para toda criatura, no importa cuán perfecta sea, alcanzar los balances infinitos del Creador. No obstante, nosotros, simples mortales, sabemos *ab effectu* que Él ha elegido lo mejor, mediante el conocimiento de que hay un mundo, precisamente el mundo que habitamos. En síntesis, no podemos demostrar que Dios tenga la voluntad de crear lo mejor, porque las razones de su elección efectiva nos resultan inescrutables. Pese a ello, la proposición, considerada como tal, esto es, como objeto de discurso de la teología racional, no deja de expresar una identidad.

En cuanto a la segunda justificación, cabe decir que Dios elige lo mejor por una “necesidad feliz”, llamada también “necesidad moral”.<sup>8</sup> Para Leibniz, la necesidad absoluta, metafísica o geométrica no depende más que de causas eficientes (*Teodicea*, § 349, GP VI: 321, OFC: 329), por lo que no deja ningún resquicio a la elección y sólo presenta un objeto posible (*Teodicea*, § 367, GP VI: 332, OFC: 340-341). Si tal fuera el caso, Dios estaría coaccionado en virtud de su naturaleza a seguir necesariamente el único curso de acción disponible: ninguna contingencia tendría lugar, no sólo porque no habría propiamente elección, sino porque además lo contrario sería imposible. A diferencia de esta necesidad “ciega”, la necesidad moral expresa fundamentalmente el sentido de la obligación: en ausencia de pares o superiores, la obligación de crear lo mejor no es otra cosa que el derecho estricto que ejerce Dios de no faltarse a sí mismo (*Teodicea*, § 120, GP VI: 172, OFC: 171). A decir verdad,

8 Con respecto a esta “necesidad feliz”, propia del sabio que elige reflexiva y voluntariamente lo óptimo, Leibniz escribió en *De libertate et necessitate* (A VI 4, 1680-1684?: 1447): “Dios hace lo óptimo no necesariamente, sino porque quiere. En efecto, si alguien me preguntara si Dios quiere necesariamente, propongo explicar antes qué se entiende por necesidad o formular la pregunta claramente; verbigracia, Dios quiere necesariamente o libremente, esto es, en razón de su naturaleza, o en razón de su voluntad. Respondo ante todo que Dios no puede querer voluntariamente, de otro modo se produciría la voluntad de querer al infinito. Pero debe decirse que Dios quiere lo óptimo por su naturaleza. Ergo, quiere necesariamente, inquieres. Diré con San Agustín que aquella necesidad es feliz. Por otra parte, en verdad se sigue de ahí que las cosas existen necesariamente. ¿Es así? ¿Puesto que implica contradicción que no exista lo que Dios quiere que exista? Niego que esta proposición sea verdadera de un modo absoluto. De otra manera, las cosas que Dios no elige no serían posibles”.

como veremos, lo obligatorio en Dios es una manera inexacta de hablar, de la que nos valemos para dar cuenta de su voluntad decretoria de lo mejor, puesto que, en sentido estricto, la elección divina revela la coincidencia perfecta entre la obligación y la libre voluntad, donde ningún “*décalage*” ni hiato entre el deber y el querer divinos pueden ser lícitamente atribuidos.

(3) *Modalidad de re aplicada a lo mejor*: “*Aquello que es lo mejor es elegido*” o “*esto es lo mejor*” son proposiciones contingentes. Leibniz rechazó también la necesidad de *re* aplicada al objeto de la elección divina. Aquí intervienen fundamentalmente dos argumentos. En primer término, como él mismo ha escrito, “no hay en absoluto necesidad en el objeto de la elección de Dios, pues otra serie de cosas es igualmente posible” (*Teodicea*, § 45, GP VI: 128, OFC: 122). La apelación a los puros posibles indica que este mundo no es necesario, pues su negación no suprime la posibilidad de todo aquello que Dios no ha creado. Leibniz afirmó en el *Discurso de Metafísica* (1686) que, aunque Dios elija con seguridad siempre lo mejor, “ello no impide que lo menos perfecto no sea ni permanezca posible en sí mismo, aunque no ocurra, pues no es su imposibilidad, sino su imperfección lo que hace que se lo rechace. Ahora bien, aquello cuyo opuesto es posible no es necesario” (A VI 4, 1686: 1548). Sin duda, hay múltiples referencias en la obra de Leibniz acerca de que lo menos perfecto no implica contradicción en Dios (véanse, por ejemplo, A VI 4: 1453, 1449).

En cuanto a la estrategia de la demostrabilidad de las verdades, es claro que el enunciado “esto es lo mejor” es contingente. Leibniz ofrece una detallada explicación en las *Notas sobre Bayle* (1706?), cuyo argumento principal es que el análisis de dicha proposición no puede reducirse a una identidad, cuyo contrario implique contradicción. Dicho de otro modo, la resolución se prosigue al infinito:

He aquí como se podría proceder. Sea necesaria esta proposición: “aquello que es lo mejor es elegido”. Esta proposición es verdadera: “esto es lo mejor”, pero no es demostrable por una demostración que muestre que lo contrario implica contradicción. Es una verdad contingente. “Entonces esto es elegido”. *Conclusio sequitur partem debiliorem*. Por consiguiente, esta conclusión tampoco es necesaria. Ahora bien, no reconozco como necesaria ninguna proposición que no pueda ser demostrada por una reducción a aquello cuyo contrario implica contradicción. Es el mismo argumento: “Dios quiere necesariamente la obra más digna de su sabiduría”. Digo que la quiere, pero no necesariamente, porque, el que esta obra sea la más digna, no es una consecuencia necesaria. Es verdad que esta proposición: “Dios quiere la obra más digna de Él” es necesaria. Pero no es verdad que Él lo quiera necesariamente. Porque esta

proposición “esta obra es la más digna” no es una verdad necesaria, por el contrario, es una verdad indemostrable, contingente, de hecho [...] “A es B” es una proposición necesaria. Ergo, ¿acaso no es verdadera esta otra: “A es necesariamente B”? La proposición necesaria es: “Dios quiere lo mejor”. Ergo, ¿acaso “Dios necesariamente quiere lo mejor”? Respondo que lo necesario puede ser aplicado a la cópula, pero no a las cosas contenidas en la cópula. (Leibniz, 1948: 493-494)

El párrafo muestra que Leibniz distinguía bien entre la necesidad *de dicto* (“es necesario que A es B”) y la necesidad *de re* (“A es necesariamente B”), de modo que “es necesario que Dios elija lo mejor” constituye una proposición verdadera o idéntica de la teología racional, pero es falso que “Dios elige necesariamente lo mejor”, del mismo modo que es falso que “esto es lo mejor” sea una verdad necesaria. No hay forma de que pueda demostrarse por prueba finita que “esta obra es la más perfecta”, por el contrario, una infinidad de razones está implicada en las cosas tal como las conocemos. Puesto que el mundo no es disparado a la existencia como si fuera el único proyectil del cañón del Artillero, hay inagotables razones del lado de la libre elección divina y otras tantas igualmente incalculables del lado de las verdades de hecho que atestan la supremacía de este orden de cosas.

### **LA RELACIÓN ENTRE EL ENTENDIMIENTO Y EL BIEN: EL ENTENDIMIENTO JUZGA SOBRE EL BIEN**

Dios no elige necesariamente lo mejor, esto es, coaccionado por la fuerza de su naturaleza, sino que lo hace voluntariamente. Puesto que en el balance infinito de comparaciones y reflexiones que conducen a la creación, pareciera que la voluntad no actúa sola, cabe preguntarse qué rol desempeña allí el entendimiento divino. En términos generales, se podría pensar que Leibniz ha privilegiado la tarea directriz del entendimiento, cuya función es mostrar lo óptimo a la voluntad para que ella propiamente lo elija. Esta “voluntariedad extrínseca”, en términos de Francisco Suárez, revela que el origen de la determinación (por lo mejor) no radicaría en la voluntad misma, sino más bien en la deliberación intelectual de una infinidad de razones ponderadas por el entendimiento, de modo que la operación propia de la voluntad sería “añadir” a aquello la ejecución de lo óptimo. Si la cuestión fuera así, entonces quien juzga lo mejor a partir de una escala jerárquica (e infinita) de bienes, debería ser el entendimiento (divino), razón por la cual hace falta indagar qué clase de relación subsiste entre el entendimiento y el bien para nuestro filósofo. Si bien existe

una analogía estructural entre las facultades de Dios y las de las criaturas racionales, conviene analizar cada caso en sus particularidades, debido al hecho obvio de que Dios no puede fallar en sus juicios ni cometer falta alguna.

(1) *El entendimiento y el bien en Dios*. En la *Conversation du Marquis de Pianese et du Père Emery Emerite* (1679-1681?), Leibniz señala que hay dos extremos que es preciso evitar. Por un lado, suponer que Dios ha hecho todo por una necesidad maquinal, de manera que se lo pueda asimilar a un “gran relojero” y nuestro mundo a un refinado mecanismo de relojería. Por otro lado, creer que Dios actúa por una libertad sin regla, que Leibniz identifica con la indiferencia de equilibrio. El justo medio, en cambio, es reconocer que la libertad divina se determina por la sabiduría (A VI 4: 2269). Así pues, si la sabiduría provee la razón determinante para el ejercicio de la libertad, pareciera entonces que la “razón de querer” proviene del entendimiento, tal como Leibniz ha sostenido en ciertas ocasiones (*Du franc arbitre*, A VI 4, 1678-1680/1681?: 1408). Por consiguiente, sería competencia del entendimiento dirimir qué es lo mejor y conducir a la voluntad hacia el objeto juzgado como tal. *De libertate et gratia* (1680-1684?) resulta un texto clave en esta vertiente intelectualista, pues allí se sitúa inequívocamente la raíz de la libertad en la mente:

La libertad debe ser explicada de tal manera que tiene su raíz en la naturaleza de la mente, porque solamente las mentes son libres. [...] Ergo, la raíz de la libertad está en lo que la mente elige no por razones de necesidad, sino por razones verdaderas o aparentes del bien, a las cuales se inclina. (A VI 4: 1455-1456)

Incluso más, como en Dios no pesan las razones aparentes del bien y se determina siempre por el bien real (que en la creación coincide con lo mejor), su mente no se aparta jamás de la buena deliberación, por lo que puede afirmarse con Leibniz que “si la mente no se separa de la deliberación, puede saberse ciertamente lo que habrá de ser elegido; elegiré, pues, ciertamente lo que le parece lo mejor” (A VI 4: 1456). Aquí el proceso deliberativo cobra una preponderancia inusitada, pues pareciera incluso que la voluntad es asimilada o absorbida enteramente por la actividad de la mente,<sup>9</sup> a la que correspondería no sólo juzgar sobre el bien real, sino también elegirlo: “en

<sup>9</sup> Ésta es la tesis de Sean Greenberg, para quien la voluntad leibniziana no cumple un rol funcional diferenciado del entendimiento, de modo que su concepción de la mente parece sustraer de los seres inteligentes “el poder de iniciar sus propias acciones, y la reducción metafísica de las elecciones a la

efecto, esto no depende de la voluntad, sino de una serie de actos del intelecto” (A VI 4: 1457). O en todo caso, subsistiría en Dios una identidad entre el mecanismo volitivo y el mecanismo intelectual, de la que nos ocuparemos más adelante.

En *De libertate a necessitate in eligendo* (1680-1684?), Leibniz insiste en que la libertad reside en las mentes, donde no opera ninguna coacción ni necesidad (A VI 4: 1452). Dios no falla al elegir lo perfectísimo, pero no por ello está forzado metafísicamente. En otras palabras, es un sinsentido hablar de una “deliberación coaccionada”, porque tal cosa entraña una incompatibilidad de términos: la deliberación, para ser tal, debe discurrir libremente, atendiendo a una infinidad de razones de cuyo balance simultáneo Dios extrae lo mejor. Aunque puedan encontrarse en Leibniz expresiones que asemejan esta actividad más bien a un “algoritmo deliberativo”, aun así la mente “calcula” (sin estar necesitada por un único “objeto”), y calcula libremente. La mente infinita pesa, examina, mide, compara, pondera, penetra en los posibles y, si bien no puede ir más allá de ellos, su actividad los supera ampliamente al tomarlos como “objetos” susceptibles de ser escogidos. Dicho de otra manera, las combinaciones son infinitas, es decir, Dios conoce una infinidad de mundos posibles, cada uno con una infinidad de criaturas posibles, y a partir de ello, su sabiduría asesta, sin margen de error, en lo mejor:

Y por este medio, la Sabiduría Divina distribuye todos los posibles que ya había contemplado aparte, en muchos sistemas universales, que aun compara entre ellos: y el resultado de todas estas comparaciones y reflexiones es la elección de lo mejor entre todos estos sistemas posibles, que la sabiduría hace para satisfacer plenamente a la bondad; lo que es justamente el plan del universo actual. Y todas estas operaciones del entendimiento Divino, aunque tengan entre ellas un orden y una prioridad de naturaleza, se hacen siempre juntas, sin que haya entre ellas ninguna prioridad de tiempo. (*Teodicea*, § 225, GP VI: 252, OFC: 255)

Según esto, parece que el entendimiento lleva adelante la infinita tarea de comparar y examinar y, en todo caso, a la voluntad competería “seguir siempre necesariamente el último Acto práctico del entendimiento” (*Teodicea*, § 309, GP VI: 300, OFC: 307). El bien no parece ser algo interno a la voluntad que lo persigue naturalmente,

---

suma de una pluralidad de tendencias en la mente parece transformar la mente en un mecanismo” (Greenberg, 2005: 228).

sino producto de un conocimiento perfectamente claro y distinto (por ausencia de percepciones confusas en Dios), lo que llevaría a interpretar la frase de que *la voluntad se siente atraída naturalmente por el bien* en clave intelectualista: el bien no sería propiamente su objeto, sino un objeto “prestado” por el entendimiento para que la voluntad lo consienta. En este marco se sitúa, por ejemplo, la siguiente afirmación de Leibniz: “un conocimiento bien claro de lo mejor determina a la voluntad. Creo que sólo existe la voluntad de Dios que sigue siempre el juicio del entendimiento: todas las criaturas inteligentes están sujetas a ciertas pasiones” (*Teodicea*, § 310, GP VI: 300, OFC: 307). Dicho esto, es preciso ir a las criaturas para analizar cómo funciona el entendimiento con respecto al bien.

(2) *El entendimiento y el bien en las criaturas racionales*. Lo propio de las criaturas es que puedan equivocarse en sus juicios, es decir, que la falibilidad es consustancial a ellas en virtud de su limitación original. Por lo tanto, a diferencia de Dios, la relación entre el entendimiento y el bien no estará marcada por el conocimiento perfecto que no admite jamás falla alguna en la deliberación intelectual que identifica lo mejor. Por el contrario, nuestros razonamientos prácticos adolecen a menudo de la interferencia de pasiones (o percepciones confusas) que obnubilan el juicio del entendimiento práctico. No obstante, cualquiera sea el grado de servidumbre o de autonomía que detente un espíritu finito, nunca estará necesitado en sus acciones, siguiendo el modelo de la agencia divina:

Así como Dios está exento de necesidad al elegir el verdadero bien, también el hombre, sin duda creado a imagen de Dios, estará exento de necesidad al elegir el bien aparente, aunque siempre elija con certeza lo que ve como óptimo. (*De libertate a necessitate in eligendo*, A VI 4, 1680-1684?: 1452)

Cabe preguntarse entonces en qué consiste la falla del hombre, si elige con certeza lo que le parece lo mejor. La respuesta revela la particularidad de cierto mecanismo psicológico propio de las criaturas pensantes: es claro que se puede elegir el mal bajo la razón del bien aparente o, lo que es igual, nunca se elige el mal en tanto que mal, reconocido como tal (*Teodicea*, § 309, GP VI: 299, OFC: 306). Por el contrario, se lo elige disfrazado bajo el “ropaje” de un bien aparente, sea ello sinónimo de un bien cortoplacista, egoísta o concupiscente. Si el origen del error ha de buscarse en el entendimiento, entonces el criterio de distinción entre el *bien real* y el *bien aparente* debe recalar en uno indisociablemente ligado al conocimiento. En este sentido, Leibniz diferenció el *conocimiento distinto* del *conocimiento confuso*. El primero tiene

lugar en el verdadero uso de la razón, en la luz de la inteligencia que se esfuerza por esclarecer los pensamientos confusos o por apartar las pasiones todo lo que sea posible.<sup>10</sup> Precisamente la autonomía moral, o la elección del verdadero bien, proceden de este conocimiento distinto, mientras que la esclavitud moral, o la elección de un mal bajo el juicio (fallido) de un bien aparente, tiene su origen en el conocimiento confuso, donde pesa el imperio de las pasiones que nublan la buena deliberación.<sup>11</sup>

En el juicio del entendimiento, insiste Leibniz, se mezclan percepciones confusas, de donde nacen las pasiones e inclinaciones, muchas de ellas insensibles e intrincadas estorbosamente, obstaculizando la determinación de la razón por lo mejor.<sup>12</sup> “Estos movimientos atraviesan a menudo el juicio del entendimiento práctico” (*Teodicea*, § 310, GP VI: 300, OFC: 308) y hacen que se produzca una deliberación defectuosa que antepone el bien aparente al real. Aún más, en sus críticas a la libertad de indiferencia, Leibniz celebra lo que dice Bayle en cuanto a que la libertad depende “de la cualidad de los objetos claramente conocidos” (*Teodicea*, § 313, GP VI: 302, OFC: 309), de modo que si sustrajésemos de la razón el conocimiento distinto del bien (y, en este sentido, su tutela sobre la voluntad), el hombre “será el más indisciplinado de todos los animales, y no podrá jamás asegurarse de él que vaya a tomar el buen partido” (*Teodicea*, § 313, GP VI: 302, OFC: 309). He aquí la primacía del entendimiento como la facultad que juzga acerca del bien real o aparente, por cuanto, contrariamente a una voluntad sin regla, vale más que el hombre “estuviese siempre necesariamente determinado por el juicio del entendimiento, que permitir a la voluntad suspender su acción” (*Teodicea*, § 313, GP VI: 302, OFC: 309).

Ahora bien, en los argumentos presentados en esta sección, encontramos que Leibniz enfatiza más bien una vertiente “intelectualista”, donde la voluntad es

10 No olvidemos que aquí opera la ley de continuidad y no es posible efectuar una demarcación neta entre percepciones distintas y confusas.

11 En este sentido, Leibniz afirma: “podemos decir que estamos exentos de esclavitud, en tanto que actuamos con conocimiento distinto, y que estamos esclavizados por las pasiones, en tanto que nuestras percepciones son confusas. [...] Y lo que los lazos y la opresión hacen en un esclavo, se hace en nosotros por las pasiones, cuya violencia es dulce, pero no por ello es menos perniciosa. A decir verdad, no queremos más que lo que nos place: pero por desgracia lo que nos place en el presente es a menudo un verdadero mal que nos displacería si tuviéramos abiertos los ojos del entendimiento” (*Teodicea*, § 289, GP VI: 288-289, OFC: 296-297).

12 Sobre la distinción entre acciones y pasiones, véase *Teodicea*, § 64, GP VI: 137, OFC: 132.

lanzada a un emplazamiento marginal o subsidiario respecto del entendimiento. Por un lado, porque, frente a sus interlocutores jesuitas (Suárez y Molina), la posibilidad de una determinación sin razón determinante (o inclinante) equivaldría a una simple quimera, cuyo único ejemplo dable no sería otro que la figura del ácrata o de quien elige un mal bajo la razón del bien aparente, esto es, el agente que razona como sigue: “desprecio los juicios de mi razón por el solo motivo de mi buen placer y me place usarlo así” o “prefiero mi inclinación a mi interés, mi placer a mi utilidad” (*Teodicea*, § 314, GP VI: 303, OFC: 310). Por otro lado, porque, en sintonía con sus escritos más tempranos (particularmente la segunda mitad de la década de 1670), pareciera que el concepto de la voluntad en Leibniz nació ligado a su intento de contrarrestar la idea molinista de una voluntad “indeterminada” (al menos en la lectura leibniziana); es decir, que el ámbito de teorización acerca de la facultad de querer estuvo marcado por una querrela *ab origine*: en qué facultad situar el origen de la determinación de la voluntad.<sup>13</sup> Como veremos, lejos de poder hallar una respuesta monopólica en el seno de la obra de Leibniz, daremos con un amplio margen de oscilaciones.

13 En esta disputa, particularmente Molina y Suárez, siguiendo las ideas de Duns Scoto, abrazaron la tesis de una voluntad auto-determinante, que no necesita ser comandada por el entendimiento, ni en cuanto al ejercicio de su acto, ni en cuanto a la especificación de sus objetos. Suárez, por ejemplo, dedicó buena parte de su *Disputación XIX* (1597) a responder a la pregunta acerca de qué facultad del alma racional (entendimiento o voluntad) merece ser considerada “formalmente libre”. A su juicio, la determinación de la voluntad puede ser de dos clases: (1) o bien la facultad está determinada extrínsecamente mediante un acto voluntario suscitado por otra facultad; (2) o bien lo está mediante un acto intrínsecamente voluntario. Como puede verse, el primer disyuntivo afirma la “voluntariedad extrínseca” de la voluntad. En este caso, la voluntad no es libre por sí misma, es decir, que “no se mueve a sí misma con respecto al ejercicio”, sino que es libre como una facultad “comandada”, esto es, que debe ser movida y determinada al ejercicio de su acto por el entendimiento. El segundo disyuntivo establece, en cambio, la “voluntariedad intrínseca” de la voluntad. En este caso, puede decirse que la voluntad es libre por sí misma, es decir, que es “capaz de determinarse a sí misma con respecto al ejercicio de un acto libre,” de modo que no precisa que el entendimiento la eche a andar. Dado que el entendimiento no es una facultad intrínsecamente voluntaria, Suárez concluye que sólo la voluntad puede ser considerada como una “facultad formalmente libre.” Así pues, el origen de la determinación voluntaria reside en la voluntad misma, pero no sólo la voluntad se auto-determina, sino que además debe determinar al intelecto para que éste le ofrezca un juicio práctico respecto del objeto apetecido. Según Suárez, el

## LA RELACIÓN ENTRE LA VOLUNTAD Y EL BIEN: EL BIEN OBJETO DE LA VOLUNTAD

Si en la sección anterior vimos como incumbencia propia del entendimiento la evaluación de lo mejor o la distinción entre el bien real y el aparente, en este apartado, analizaremos cómo la cuestión se complejiza al considerar otras afirmaciones de Leibniz, en las que claramente explicita que el bien es el objeto de la voluntad. Desde esta perspectiva, cabe hablar en sentido propio de una voluntad que *se siente atraída naturalmente por el bien* (si bien en las criaturas puede ser aparente), aunque, por supuesto, no está coaccionada a seguirlo. De otro modo, sólo existirían voluntades santas, no podría explicarse el drama de la caída y la voluntad permisiva de Dios se quedaría sin fundamento.<sup>14</sup> En el marco de la defensa de la libertad, nuestro filósofo ha argumentado con frecuencia que la necesidad física admite la contingencia metafísica, pero a diferencia de las *causas libres*, también compatibles con dicha contingencia, no hay nada en el orden de los fenómenos naturales que permita atribuirles juicio o libertad, es decir, no subsiste ninguna espontaneidad que amerite hablar de conformidad o no con la necesidad moral. En su *Teodicea* (1710), afirma:

Hay contingencia en mil acciones de la naturaleza, pero cuando el juicio no está en lo que actúa, no hay en absoluto libertad. Y si tuviéramos un juicio que no estuviese acompañado de ninguna inclinación a actuar, nuestra alma sería un entendimiento sin voluntad. (*Teodicea*, § 34, GP VI: 122, OFC: 117)

Esta cita reviste interés por delimitar la jurisdicción del entendimiento: aunque correspondiese a su juicio discernir lo óptimo, el simple dictamen intelectual no

---

acto del intelecto no se produce libremente por obra de la propia inteligencia, sino que requiere de “un comando o movimiento de parte de la voluntad que quiere. Y así toda la libertad de este acto (intelectual) es formalmente de la voluntad y no del intelecto”. En suma, la voluntad debe poner en movimiento al entendimiento para que con su acto despliegue un juicio, del cual se dice que “la precede”, aunque sin determinarla, ya que está en su potestad determinarse por sí misma. En cuanto a los argumentos utilizados por Suárez para justificarlo, véase Suárez, *Disp.* 19, Sec. 5, §§ 19, 20, 24, 25: 340-345. *Cf.* Murray, 1995, 1996 y 2004.

<sup>14</sup>De ningún modo la relación entre la voluntad y el bien puede ser necesaria, esto sería no sólo una “aberración moral”, sino también una “aberración teológica”, por abolición de la libertad, de la justicia vindicativa y del drama de la Caída.

alcanzaría por sí solo para promover la acción. Así pues, la voluntad debe hacer lo suyo, suministrando la tendencia a actuar y el acto mismo que se desprende de su propio ejercicio. De lo contrario, aunque el entendimiento pudiera ensimismarse en series interminables de “algoritmos morales”, por así llamarlos, su condición se asemejaría más bien a la de una máquina de calcular, capaz de evaluar, examinar, pensar y repensar las opciones disponibles, pero donde lo “apetitivo” (suponiendo que algún objeto sea juzgado como “apetecible”) sucumbiría ante la incapacidad de poner en obra los balances efectuados. En este sentido, la voluntad no es una gracia, un accesorio o joya que se añada al pensamiento deliberativo, como si en la agencia racional fuera posible pensar (lo bueno) sin querer(lo), esto es, un ejercicio de regodeo intelectual apartado de toda acción voluntaria. Puede que la raíz de la libertad esté en la mente, como ha dicho Leibniz varias veces, pero entonces sus frutos deben ser obra de la voluntad. Es preciso, entonces, dar cuenta de cómo funciona la relación que hay entre la voluntad y el bien, según se considere a Dios o a las criaturas racionales.

(1) *La voluntad y el bien en Dios*. Leibniz ha insistido largamente en que el objeto de la voluntad es el bien. Ya en *Du franc arbitre* (1678-1680/1681?), escribió que la “voluntad es un esfuerzo que se hace para actuar, porque se lo ha encontrado bueno” (A VI 4: 1407). Pero a esto pueden añadirse cantidad de otras afirmaciones a lo largo de la *Teodicea*, que muestran la persistencia de esta idea. Por ejemplo, en lo que concierne a la elección de Dios, afirma que el entendimiento divino es la fuente de las esencias y su voluntad de las existencias, de modo que el entendimiento se identifica con la región de las verdades eternas, mientras que la voluntad inaugura el ámbito de las verdades contingentes. En términos de Leibniz, “el entendimiento se dirige a lo verdadero y la voluntad al bien” (*Teodicea*, § 7, GP VI: 107, OFC: 99). De la misma manera, cuando explica el fundamento último del mal por la limitación original de las criaturas, previene que “el entendimiento contiene la razón por la cual el mal es permitido, pero que la voluntad se dirige sólo al bien” (*Teodicea*, § 149, GP VI: 198, OFC: 200-201), por lo que no hay forma de responsabilizarla por la falibilidad original que entraña desde siempre todo ser finito en Dios.

Además, en la *Teodicea* leemos que en las escuelas de teología se enseña que “lo verdadero es el objeto del entendimiento” y que “el bien es el objeto de la voluntad” (*Teodicea*, § 309, GP VI: 299, OFC: 306), puesto que lo propio del entendimiento es asentir a la verdad, mientras que lo propio de la voluntad es amar lo bueno o lo que le parece ser tal. En otras palabras, “hay en la voluntad una determinación natural al bien en general” (*Teodicea*, § 309, GP VI: 299, OFC: 306) o “la voluntad nunca es llevada a actuar más que por la representación del bien, que prevalece sobre las

representaciones contrarias” (*Teodicea*, § 45, GP VI: 128, OFC: 122). En suma, tal como Leibniz recoge de Bayle, si pudiéramos reducir la bondad a su abstracción más general, “encontraríamos allí la voluntad de hacer el bien” (*Teodicea*, § 179, GP VI: 221, OFC: 226), lo que significa, al parecer, que no puede haber una bondad solamente “pensada”, aislada de cuajo de la inclinación a actuar, es decir, sobrevolando a la voluntad sin ningún asidero en ella. Tal cosa sería una vana ilusión:

Divida y subdivida esta bondad general en tantas especies como le plazca: en bondad infinita, en bondad finita, en bondad real, en bondad de padre, en bondad de marido, en bondad de maestro; usted encontrará en cada una, como atributo inseparable, la voluntad de hacer el bien. (*Teodicea*, § 179, GP VI: 221, OFC: 226)

En el caso de Dios, la bondad infinita se liga indisolublemente con la voluntad de crear, aunque bien sabemos que Dios no está necesitado a hacerlo (y, en este sentido, bien podría no crear nada), sino sólo impelido (moralmente) a la acción en virtud de su suma bondad. Sin entrar en el detalle de la “anatomía interna” de la voluntad divina, solamente diremos que la naturaleza de la voluntad tiene sus grados. De un modo general, es la inclinación a hacer algo en proporción del bien que ello encierra (*Teodicea*, § 22, GP VI: 115, OFC: 110). De un modo más específico, podemos reconocer, por un lado, las *voluntades antecedentes*, que tienen por objeto el bien en cuanto tal, pero desligado de toda combinación, y por otro, la *voluntad consecuente* o decretoria, que tiene por objeto lo mejor, cuya condición admite también la permisión del mal (*Teodicea*, § 22, GP VI: 116, OFC: 110). Aunque las voluntades antecedentes sean eficaces *per se*, Leibniz aclara que no siempre llegan al último esfuerzo (*ad summum conatum*). En otras palabras, el éxito entero e infalible está del lado de la voluntad consecuente. Así pues, en el interior de este “mecanismo volitivo”, todas las voluntades particulares están presentes con mayor o menor eficacia y del conflicto de todas ellas surge, por concurrencia simultánea, la voluntad final.<sup>15</sup>

Vale la pena destacar que este modelo tardío, concebido por Leibniz para explicar el decreto de lo mejor, da la impresión de situarse en las antípodas de la interpretación que otorga al entendimiento la tarea de juzgar acerca de lo óptimo, ya que el principio

15 Griselda Gaiada (2015: 31 y ss.) lo ha llamado el “mecanismo de las fuerzas volitivas”, por cuanto la *voluntad consecuente* se asemeja en cierto sentido al cálculo de una resultante por suma geométrica de todas las “fuerzas volitivas” *antecedentes*.

de razón suficiente parece ser intrínseco a la voluntad divina: cada *voluntad particular* lo cumple antecedentemente, es decir, cada una conlleva una razón suficiente para querer cierto bien o rechazar algún mal, del mismo modo que la *voluntad decretoria* lo consagra consecuentemente, es decir, encuentra una razón suficiente para cada estado de cosas que admite a la existencia, incluso para la permisión del mal. Dado que este mecanismo volitivo se bastaría por sí mismo en virtud de la interiorización del principio de razón, cabe preguntarse si es un oxímoron afirmar que “la voluntad juzga” o, a la inversa, que “el entendimiento quiere”. En la próxima sección, ensayaremos una respuesta.

Lo importante en este apartado es destacar qué tipo de relación liga a la voluntad de Dios con el bien. Sin duda, podemos decir que se trata de una relación donde la voluntad divina está inclinada a “todo el bien que es factible”, de modo que, al considerar la voluntad antecedente, “esta inclinación es proporcional a la excelencia de *este* bien” (*Teodicea*, § 80, GP VI: 145, OFC: 141), mientras que, al contemplar la voluntad consecuente, la suma de inclinaciones resulta proporcional a *lo mejor*. Sin embargo, no debe pensarse que, a causa de la inclusión de los males, subsiste alguna disociación entre lo mejor y el bien real; por el contrario, lo óptimo coincide siempre con el bien real en la elección divina, dado que cualquier otra acción hubiese significado un bien menor, lo que no es imputable a Dios. En la medida en que Dios no puede crear el sumo bien, es decir, duplicarse a sí mismo mediante sus decretos, lo que hace se identifica infaliblemente con el *bien real*, con *lo más perfecto posible*. En suma, el bien no es otra cosa que el “objeto natural” de la voluntad.

(2) *La voluntad y el bien en las criaturas*. A diferencia de Dios, la voluntad de las criaturas racionales persigue el bien aparente, lo cual significa que su elección es susceptible de incurrir en error o falta. Es preciso contemplar dos aspectos de esta conexión entre la voluntad finita y el bien aparente. Por un lado, desde un punto de vista ontológico, puede ser considerada como un criterio de distinción entre la voluntad perfecta y la voluntad creada: mientras en Dios hay una tendencia intrínseca al bien real, en las criaturas, en cambio, prima una tendencia a guiarse por la apariencia del bien, probablemente como efecto de la Caída. Por otro lado, desde un punto de vista semántico, la cuestión no deja de ser problemática, por cuanto el significado del “bien aparente” no resulta claro en los contextos donde Leibniz lo presenta como el objeto de la voluntad finita. Por ejemplo, en su *Conversatio cum domino episcopo Stenonio de libertate* (1677), leemos:

La voluntad nunca actúa sino por un fin. Pero el fin es el bien aparente. La voluntad se mueve siempre hacia la apariencia del bien. Ergo, la elección entre dos cosas no puede hacerse a no ser que parezca ser bueno lo que ha sido elegido de tal manera. [...] El objeto de la voluntad es el bien aparente, y nada es apetecido por nosotros sino bajo la razón del bien aparente; este dogma es antiquísimo y vulgarísimo. (A VI 4: 1375, 1380)

Ahora bien, si lo propio de nuestro mecanismo volitivo es la apetencia del “bien aparente”, habrá que suponer que el mismo puede coincidir con el “bien real” cuando el objeto elegido se adecua a la voluntad presuntiva de Dios, es decir, a la necesidad moral con la que obra el sabio. Pero si por la apariencia del bien se entiende lo que es obra de las percepciones confusas o pasiones, como Leibniz también sostuvo con frecuencia (véase *Teodicea*, § 319, GP VI: 306, OFC: 312), entonces habrá que conceder que nuestro mecanismo volitivo es “naturalmente defectuoso”, o en todo caso, que sólo el buen juicio del entendimiento puede subsanar esta especie de “*prava dispositio*” de la que adolecería nuestra voluntad. En suma, difícilmente pueda comprenderse cabalmente qué quiso decir nuestro filósofo cuando afirma que “la voluntad se mueve *siempre* hacia la apariencia del bien”, si este bien aparente resulta sinónimo de un mal, de un bien menor o de alguna clase de error.

En general, conviven dos explicaciones que dan cuenta de la elección fallida en que puede caer nuestra voluntad. En primer lugar, Leibniz aclara que no siempre seguimos el último juicio del entendimiento práctico, es decir, que no siempre nos determinamos a quererlo, lo que concede a nuestra voluntad cierto margen de autonomía, por cuanto, si quiere, puede rechazar el juicio expreso del entendimiento (véase *Teodicea*, § 51, GP VI: 130, OFC: 125). En su opinión, la esencia de la voluntad es “el esfuerzo de actuar tras el juicio”, de manera tal que, por más que tengamos una percepción relativamente distinta del bien, en el intervalo que va del esfuerzo a la acción, pueden atravesarse nuevas inclinaciones o percepciones que desvíen al espíritu de la meta inicial, produciendo incluso un juicio contrario. Leibniz afirma que muchas veces el entendimiento no alcanza a “tocar” o conmover a la voluntad y esos “pensamientos sordos”, por más esclarecidos que fueran, se vuelven inoperantes para mover a una facultad que apetece lo contrario. Este es el fundamento que explica por qué en las criaturas “la relación entre el juicio y la voluntad no es tan necesaria como podría pensarse” (*Teodicea*, § 311, GP VI: 301, OFC: 308).

En segundo lugar, la falta en la elección puede verse del lado de las pasiones, entendidas como *percepciones confusas*, por cuanto es evidente que si el alma tuviera

sólo percepciones distintas, es decir, si fuera “activa” con respecto al universo entero, sería idéntica a la Divinidad. Pese a que jamás puede obliterarse el sinnúmero de percepciones confusas, Leibniz concede la posibilidad de efectuar cierto control indirecto sobre las pasiones con la finalidad de darnos nuevas pasiones e, incluso, de renovar nuestros hábitos electivos. Por ejemplo, “podemos buscar medios por adelantado para detenernos en ocasión del paso resbaladizo de un juicio temerario”, o bien “podemos encontrar algún incidente para diferir nuestra resolución, aun cuando el asunto nos parezca listo para ser juzgado” (*Teodicea*, § 64, GP VI: 138, OFC: 133). Por supuesto, la cuestión requiere tiempo y esfuerzo, pero lo curioso es que nuestra voluntad contaría con cierto poder reflexivo sobre sí misma para querer mejor o dotarse de hábitos virtuosos:

Y aunque nuestra opinión y nuestro acto de querer no sean directamente objetos de nuestra voluntad (como ya lo he remarcado), no dejamos de tomar algunas veces medidas para querer, e incluso para creer con el tiempo, lo que no queremos o no creemos en el presente. Es insondable la profundidad del espíritu humano. (*Teodicea*, § 64, GP VI: 138, OFC: 133)

No obstante, las malas elecciones tienen lugar, no sólo porque a menudo nos faltan los medios para darnos la voluntad de hacer el bien, sino también y principalmente porque nos falta la voluntad de servirnos de los medios que nos darían indirectamente una buena voluntad, es decir, la voluntad de reformar progresivamente nuestra voluntad. Por supuesto, Dios nos podría haber eximido de este defecto, pero es claro que no ha encontrado razones suficientes para hacer que “todas las criaturas tuviesen una perfección tan grande que las aproximara tanto a la Divinidad” (*Teodicea*, § 120, GP VI: 173, OFC: 172). Valga decir que nuestra falibilidad lleva el precio de ese bien inestimable que llamamos libertad. Por consiguiente, cuando nuestra voluntad se aleja de la verdadera perfección que nos conviene y se limita a los placeres de los sentidos en detrimento de bienes mayores,<sup>16</sup> como la salud, la virtud o la unión con Dios, encontramos que la falta consiste precisamente en “esta privación de una tendencia ulterior” (*Teodicea*, § 33, GP VI: 122, OFC: 117).

Por último, así como la voluntad consecuente de Dios resulta de todas las voluntades antecedentes, nuestra voluntad final también remite al resultado de todas las

16 Todos los placeres conllevan para Leibniz algún grado o sentimiento de perfección.

inclinaciones, tendencias, movimientos o “*petites volitions*” que intervienen en nuestro mecanismo volitivo (*Teodicea*, § 43, GP VI: 126, 127, OFC: 121). No obstante, la gran diferencia con el Ser omnipotente es la presencia de *veleidades* que jalonan engañosamente el curso de nuestra vida, dando testimonio de la servidumbre en que puede hallarse una voluntad finita. Esta clase imperfecta de voluntades condicionales (“*liberet, si liceret*”) revela la condición precaria de una voluntad que no *quiere actuar*, sino que, contrariamente a su operación natural, *quiere poder* (actuar). Cuando el poder no acompaña al querer (cosa que no puede predicarse de Dios), atestamos los límites de una voluntad que toma ilusoriamente por objeto la potencia de hacer algo que le es imposible (*Teodicea*, § 404, GP VI: 357, OFC: 364).

Cabe concluir este apartado, entonces, diciendo con Leibniz que nuestra “voluntad está en proporción con el sentimiento que tenemos del bien, y sigue su prevalencia” (*Teodicea*, § 287, GP VI: 287, OFC: 295), de modo que “el motivo del bien la inclina sin necesitarla” (*Teodicea*, § 336, GP VI: 314, OFC: 322). No obstante, este bien puede ser aparente, es decir, expresar la propia conveniencia bajo la forma del egoísmo, de pasiones desbordantes o de placeres cuyo sentimiento de perfección está lejos del que acompaña a los actos virtuosos. La falla puede provenir de un entendimiento que, aun viendo lo mejor, no logra “sensibilizar” suficientemente a la voluntad para que lo elija, o bien de las pasiones que ingresan como inclinaciones en el mecanismo volitivo, produciendo una inclinación mayor hacia una acción incorrecta. Ambas respuestas no son excluyentes, sino que expresan más bien el énfasis puesto en una u otra facultad, ya sea porque el entendimiento manda y la voluntad no responde, o bien porque la voluntad encuentra en ella misma el conjunto de inclinaciones que pueden conducirla al bien o desviarla del mismo.

## LA CONVERGENCIA PERFECTA DEL ENTENDIMIENTO Y LA VOLUNTAD EN DIOS

En la sección anterior hemos planteado la inquietud acerca de si sobreviene al crear una identidad entre el mecanismo intelectual y el mecanismo volitivo en Dios, es decir, si se trataría de un oxímoron hablar de una “voluntad que juzga” o de un “entendimiento que quiere” lo mejor. Cabe aclarar que, si bien la respuesta que ensayaremos aquí excede la simple textualidad del *corpus* leibniziano, no por ello se aparta de su espíritu, en la medida en que constituye una hipótesis interpretativa cuyas claves emergen del fondo mismo de la escritura de Leibniz. Hecha la salvedad, vale decir que la cuestión de la agencia divina revela una peculiaridad tal que evidencia

las limitaciones de una forma de pensar extraída de nuestra propia experiencia o de modelos antropomórficos utilizados para teorizar sobre la Divinidad. Nuestra tesis es que, contrariamente a lo que sucede en las criaturas, una y otra facultad serían como el anverso y el reverso de una hoja de calcar, o más bien un calco perfecto, donde lo que el entendimiento “bosqueja” como lo mejor no es sino lo que la voluntad “trasunta” en acción, o del lado de ésta última, lo que el concurso de voluntades “traza” como lo óptimo no son sino las razones suficientes que tienen lugar en el seno de un mecanismo que es *reflexivamente volitivo*. Y en el límite de esta tesis, podría aventurarse incluso que la distinción misma entre entendimiento y voluntad sería vana, o más bien, el producto de una disociación propiamente humana entre la obligación que se adscribe al juicio intelectual y la acción que se atribuye a una voluntad falible (de ahí la “paradoja de las facultades”). A decir verdad, sin negar que nuestros recursos cognitivos y una larga tradición filosófica nos inducen a diferenciar analíticamente ambas facultades, pareciera que hay algo defectuoso en la imagen de un “Dios intelectualista” o de un “Dios voluntarista”. En sentido estricto, lo que manda la razón y lo que persigue la voluntad (con o sin regla extrínseca) sólo puede oponerse en los seres finitos, pero, al contemplar al Ser perfectísimo, esta oposición carece de sustancia y muestra más bien la insuficiencia de tales conceptos.

Estamos habituados a pensar que el querer a menudo entra en conflicto con el deber, que lo que la razón prescribe puede devenir sordo a la voluntad, que lo que la voluntad apetece riñe secretamente con los mandatos de la consciencia, pero lo cierto es que la vida interior de Dios no tolera semejantes ficciones. Si Dios es razón, como razón, está inclinado al bien y la voluntad lo busca libremente como tal. Dicho de otro modo, deber y querer exhiben una identidad perfecta, a tal punto que su distinción se vuelve superflua cuando pretendemos elevarla a Dios. La libre acción divina no es sino la plena coincidencia entre voluntad (libertad) y entendimiento (necesidad u obligación moral), de modo que es imposible que subsista hiato alguno en lo que naturalmente conviene de un modo absoluto. He aquí la dificultad que entraña el concepto de *obligación* aplicado a la Divinidad, por cuanto toda obligación supone sujeción, límite o acatamiento a una autoridad. Pero Dios personifica el derecho supremo sobre todas las cosas y, en ausencia de superiores o pares, no puede ser considerado “sujeto de obligación”. En sentido estricto, Dios no está obligado a nada, ni a crear, ni a crear lo mejor, tampoco está obligado a hacerlo por nadie, ni siquiera por sí mismo. Pertenece al ámbito de nuestra ficción afirmar que “Dios está imposibilitado moralmente a crear algo que no sea lo mejor”, que “Dios no puede quererlo ni elegirlo”, que “Dios debe seguir siempre la perentoria necesidad moral”.

A decir verdad, cuando Leibniz describe la creación como el producto de la necesidad moral, esto es, de la obligación fundada en el derecho estricto de no faltarse a sí mismo, no puede obviarse la precariedad de las imágenes empleadas para dar cuenta de la acción divina, como es el caso de la figura del oficial apostado en la guardia.<sup>17</sup> En nuestra opinión, bajo el supuesto de la coincidencia perfecta entre el querer libre y el deber moral, lo que Dios hace, aunque lo llamemos obligatorio, no es sino lo que Él quiere libremente. Su voluntad perfecta se resuelve por lo óptimo, y hasta cabe decir que se resuelve *reflexivamente*, porque conociendo el bien y sabiendo que su naturaleza perfecta se inclina hacia él, lo elige no obstante libremente. La *necesidad* de hacer lo que es debido es ante todo nuestro concepto, pues parece surgir de la posibilidad de hacer lo indebido (o al menos lo tiene de hecho como opuesto), a saber, violar el mandato o la prohibición que encierra el deber. Por lo tanto, aun cuando de nuestra finitud brote la sentencia de que “Dios hace lo que es obligatorio”, en realidad, por el hecho de quererlo libremente, sin fisura concebible, sin amarres de ninguna clase, sin coacción lícitamente pensable; por ello mismo, *stricto sensu*, no es obligatorio para Él. Incluso allí descansa el sentido más pleno de la espontaneidad como elección deliberada y racional.

En función de esta coincidencia perfecta entre deber y querer, entre entendimiento y voluntad, puede interpretarse también el fuerte rechazo de Leibniz a la indiferencia de equilibrio, ya que, en opinión de sus defensores, la voluntad se mueve indiferentemente entre opuestos. Desde una perspectiva leibniziana, tal cosa no es atribuible a las criaturas racionales, pero mucho menos a Dios. Tanto Suárez como Molina,

17 *Causa Dei* (1710), § 66, GP VI: 448-449, OFC: 454-455; *Teodicea*, § 24, GP VI: 117, OFC: 111-112. El ejemplo utilizado por Leibniz para explicar la creación de lo mejor, que incluye la permisión del mal, es el caso del militar que no debe abandonar su puesto de guardia en situación de peligro para evitar que dos soldados bajo su mando se batan a duelo. Leibniz habla de una “regla general” que es “común” a Dios y a los hombres, según la cual no tenemos el *derecho* de permitir el pecado (es decir, tenemos el *deber* de evitarlo), a menos que para impedirlo nos pongamos en falta con nosotros mismos. Esto es, *permitirlo* sólo cuando *debemos* hacerlo (*Causa Dei*, § 38, GP VI: 444, OFC: 449). No obstante, esta imagen adolece de defectos: mientras el militar se ve forzado a elegir entre deberes, precisamente aquél que la obligación consagra como un deber superior, a causa de su impotencia para atender la seguridad del regimiento al tiempo que el impedimento del duelo; Dios, en cambio, elige siempre libremente el deber supremo de crear lo mejor y ninguna vacilación entre deberes superiores e inferiores podría tener lugar en Él.

creyeron que, cuando la voluntad se determina hacia uno de los opuestos, retiene la misma potencia intrínseca hacia el otro opuesto, de modo que *poder actuar de otra manera* no sólo es consustancial al acto electivo, sino que sitúa a la voluntad en un plano donde el bien y su contrario están en “equilibrio”. Cuando Leibniz compara la voluntad molinista con una balanza en equilibrio nos revela el sentido profundo de lo que le choca: una facultad capaz de querer una cosa como lo contrario se asemeja a una balanza en cuyos platillos pesan los opuestos de igual manera, donde lo aceptable y lo reprehensible, el mérito y el demérito, el deber y su falta “coexisten” en igual potencia simultánea, de modo que la determinación que de allí surja no es reconciliable con la idea de una voluntad que se siente atraída por el bien. Esta conjetura resulta por completo refractaria de la acción divina entendida como la perfecta convergencia entre entendimiento y voluntad, pues Dios no se dirime entre deberes superiores e inferiores, entre el bien que manda la obligación y lo que ella proscribiera, entre crear lo mejor o dar lugar a un bien inferior. Por el contrario, Dios es absolutamente libre en razón de la identidad perfecta entre el ámbito del querer y del deber. Por este motivo, privilegiar una lectura “intelectualista” o “voluntarista” del acto de creación es más bien nuestra *mise en scène*, lo que ensayamos para representar a la Divinidad en lo insondable del momento decisivo, pero, en el fondo, ello insinúa la inautenticidad con la que nos fingimos semejante espectáculo.

Pese a que las ideas de esta sección no fueran expresadas en su literalidad por Leibniz, concluimos que valen más bien como una reconstrucción de su pensamiento a fin de compatibilizar sus afirmaciones, cuya enorme dispersión en variedad de contextos no ayuda a esclarecer cómo debe entenderse la relación del entendimiento y de la voluntad con el bien. Por eso, partimos de un análisis del principio de lo mejor (“Dios elige lo más perfecto”), mostrando el rechazo explícito de la necesidad metafísica en la acción divina. Luego nos centramos en la relación entre el entendimiento y el bien, seleccionando los pasajes donde esta facultad parece detentar la prioridad del juicio sobre lo mejor. A continuación, analizamos el vínculo de la voluntad con el bien, es decir, aquellos pasajes que a la par conviven en la obra de Leibniz tomando al bien como objeto de la voluntad. La tarea final requería, pues, una suerte de conciliación de estos dos registros escriturales, en apariencia contradictorios, con el fin de proveer una respuesta susceptible de incluir a ambos en la especificidad propia de la elección divina. Sabemos que pensar (incluso vivir) no es sino desplegar lo que ya estaba en germen, impregnar los intersticios del palimpsesto allí mismo cifrado, en suma, extraer del fondo escritural las partes que han quedado adormecidas.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adams, Robert M. (2005), “Moral necessity”, en Donald Rutherford y Jan A. Cover (eds.), *Leibniz: Nature and Freedom*, Oxford, Oxford University Press, pp. 181-193.
- Adams, Robert M. (1994), *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, Nueva York/Oxford, Oxford University Press.
- Adams, Robert M. (1977), “Leibniz’s theories of contingency”, *Rice University Studies*, vol. 63, núm. 4, pp. 1-41. reimp. en: Adams (1994).
- Anfray, Jean Pascal (2011), “Leibniz, le choix du meilleur et la nécessité morale”, *Studia Leibnitiana*, vol. 40, pp. 59-78.
- Breger, Herbert (ed.) (2006), *Einheit in der Vielheit: Vorträge; VIII. Internationaler Leibniz-Kongress*, Hannover, Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.
- Echavarría, Agustín (2014), “Sabiduría, voluntad y elección. El significado de la ‘exigencia de la existencia’ y ‘el combate de los posibles’ en la metafísica de Leibniz”, *DoisPontos*, vol. 11, núm. 2, pp. 69-97.
- Echavarría, Agustín (2011a), *Metafísica leibniziana de la permisión del mal*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra.
- Echavarría, Agustín (2011b), “Leibniz concept of God’s permissive will”, *Studia Leibnitiana*, vol.40, pp. 191-209.
- Escobar-Viré, Maximiliano (2014), “La necesidad moral en Leibniz: su contenido alético y su significación específica”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 40, núm. 2, pp. 145-170.
- Fernández García, María Socorro (2014), “Razón soberana, verdad eterna y libertad divina en Leibniz”, *DoisPontos*, vol. 11, núm. 2, pp. 131-146.
- Ferro, Nuno (2014), “Determinação e diferença: considerações sobre a razão suficiente segundo Leibniz”, *DoisPontos*, vol. 11, núm. 2, pp. 99-130.
- Gabbay, Dov M. y John Woods (eds.) (2008), *Handbook of History of Logic*, vol. 2: *Mediaeval and Renaissance Logic*, Ámsterdam, Elsevier.
- Gaiada, María Griselda (2015), *Deo volente. El estatus de la voluntad divina en la Teodicea de Leibniz*, Granada, Comares.
- Gale, George (1976), “On what God chose: Perfection and God’s freedom”, *Studia Leibnitiana*, vol. 8, núm. 1, pp. 69-87.
- Greenberg, Sean (2005), “Leibniz against Molinism. Freedom, indifference, and the nature of the will”, en Donald Rutherford y Jan A. Cover (eds.), *Leibniz: Nature and Freedom*, Oxford, Oxford University Press, pp. 217-233.

- Grua, Gaston (1953), *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*, París, Presses Universitaires de France.
- Imlay, Robert (2002), “Leibniz on freedom of the will: A vindication”, *Studia Leibnitiana*, vol. 34, núm. 1, pp. 81-90.
- Knuuttila, Simo (2008), “Medieval modal theories and modal logic”, en Dov Gabbay y John Woods (eds.), *Handbook of History of Logic*, vol. 2: *Mediaeval and Renaissance Logic*, Amsterdam, Elsevier, pp. 505-578.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2007 y ss.), *Obras filosóficas y científicas* (OFC), Granada, Comares.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1948), *Textes inédites*, vols. 1-2, edición y notas por Gaston Grua, París, Presses Universitaires de France.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1923), *Sämtliche Schriften und Briefe*, editado por der deutschen Akademie der Wissenschaften, Darmstadt, 1923; Leipzig, 1938; Berlín, 1950 y prosigue (citado como A, seguido de serie, volumen y número de página).
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1875-1890), *Die philosophischen Schriften* (citado como GP, seguido de volumen y número de página), Berlín, Weidmannsche Buchhandlung, 7 vols.
- Molina, Luis (2007), *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, Partes I-VII, Oviedo, Fundación Gustavo Bueno.
- Murray, Michael (2006), “God’s choice of the best”, en Herbert Breger, vol. 2, pp. 656-662.
- Murray, Michael (2005), “Spontaneity and freedom in Leibniz”, en Donald Rutherford y Jan A. Cover (eds.), *Leibniz: Nature and Freedom*, Oxford, Oxford University Press, pp. 194-216.
- Murray, Michael (2004), “Pre-Leibnizian moral necessity”, *The Leibniz Review*, vol. 14, pp. 1-27.
- Murray, Michael (1996), “Intelect, will, and freedom: Leibniz and his precursors”, *The Leibniz Review*, vol. 6, pp. 25-59.
- Murray, Michael (1995), “Leibniz and divine foreknowledge of future contingents and human freedom”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 55, núm. 1, pp. 75-108.
- Prior, Arthur (1952), “Modality *de dicto* and modality *de re*”, *Theoria*, vol. 18, núm. 3, pp. 174-180.
- Rateau, Paul (2017), “La tesis leibniziana del mejor de los mundos posibles.

- Significado y consideraciones”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 46, en prensa.
- Rateau, Paul (coord.) (2011), *Lectures et interprétations des Essais de theodicée de G. W. Leibniz*, suplemento, *Studia Leibnitiana*, vol. 40.
- Rateau, Paul (2008), *La question du mal chez Leibniz. Fondements et élaboration de la Théodicée*, París, Honoré Champion Éditeur.
- Rescher, Nicholas (2002), “Leibniz on God’s free will and the world’s contingency”, *Studia Leibnitiana*, vol. 34, núm. 2, pp. 208-220.
- Rescher, Nicholas (2001), “Contingentia Mundi. Leibniz on the world’s contingency”, *Studia Leibnitiana*, vol. 33, núm. 2, pp. 145-162.
- Rescher, Nicholas (1952), “Contingence in the philosophy of Leibniz”, *The Philosophical Review*, vol. 61, núm. 1, pp. 26-39.
- Rutherford, Donald y Jan A. Cover (eds.) (2005), *Leibniz: Nature and Freedom*, Oxford, Oxford University Press.
- Steinberg, Jesse (2007), “Leibniz creation and the best of all possible worlds”, *International Journal of Philosophy and Religion*, vol. 62, núm. 3, pp. 123-133.
- Suárez, Francisco (1994), *On Efficient Causality. Metaphysical Disputations 17, 18 and 19*, New Haven, Yale University Press.

**Oscar M. Esquisabel:** Doctor en Filosofía por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), Argentina. Actualmente, se desempeña como Profesor Titular Ordinario con dedicación simple en la cátedra de Metafísica de la carrera de Filosofía, perteneciente a esa misma universidad, y como Profesor Titular de Epistemología de la Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA). Asimismo, es Investigador Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CONICET), Argentina. Sus áreas de investigación abarcan temas metafísicos, epistemológicos y lógicos del pensamiento moderno y contemporáneo, con especial dedicación a la filosofía de Leibniz, sobre la cual ha publicado numerosos artículos y capítulos de libros en revistas y compilaciones de alcance internacional.

**María Griselda Gaiada:** Doctora en Filosofía por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), Argentina. Actualmente, se desempeña como Ayudante Ordinario con dedicación simple en la cátedra de Epistemología de la carrera de Psicología, perteneciente a esa misma Universidad. Asimismo, es Investigadora Asociada del Centro de Historia

de los Sistemas de Pensamiento Moderno en la Sorbona (París 1) y del Centro de Investigaciones Filosóficas (Buenos Aires). Sus áreas de investigación abarcan temas metafísicos, epistemológicos, jurídicos y morales del pensamiento moderno y contemporáneo, con especial dedicación a la filosofía de Leibniz. Además de artículos, reseñas y traducciones, recientemente ha publicado el libro: *Deo volente. El estatus de la voluntad divina en la Teodicea de Leibniz*, Granada, Comares, 2015.

D. R. © Oscar M. Esquisabel, Ciudad de México, julio-diciembre, 2016

D. R. © María Griselda Gaiada, Ciudad de México, julio-diciembre, 2016.