

LA RACIONALIDAD PRÁCTICA SEGÚN LEIBNIZ

ANÁLISIS DEL DETERMINISMO EN LA ELECCIÓN MORAL

JOSÉ MARÍA TORRALBA

An analysis of the particular kind of determinism that is to be found in the moral election according to Leibniz shows the model of practical reason held in his philosophy. The hermeneutical clue used in the article is to make a parallelism between the model of rationality of God's election to create the best possible world and that of human moral election.

Como filósofo, Leibniz ha pasado a la historia fundamentalmente como uno de los grandes metafísicos, y ciertamente lo es. Sin embargo, parece que en muchas ocasiones no se ha prestado suficiente atención al papel que juega la perspectiva ética en el entero sistema leibniziano, también en su metafísica¹. La causa de

* Quiero expresar mi agradecimiento al Prof. Ángel Luis González por la dirección del trabajo de investigación que me ha permitido escribir el presente artículo, a la Prof. María Jesús Soto por sus recomendaciones bibliográficas, y a Pablo Cobreros y Miguel Ángel Martín por sus sugerencias tras la lectura del texto.

1. Son muchos los que han denunciado esta situación. Cfr., por ejemplo, A. HEINEKAMP, *Das Problem des Guten bei Leibniz*, Kantstudien, Ergänzungshefte 98. H. Bover v. Co. Verlag, Bonn, 1969; D. CAMPANALE, *La finalità morale nel pensiero di Leibniz*, Adriatica editrice, Bari, 1954; C. ROLDÁN, "Estudios leibnizianos sobre ética: un bien tan prometedor como escaso",

esto residiría en el olvido de que la Bondad de Dios, el mejor de los mundos posibles, la necesidad moral, la voluntad que persigue el bien, el Reino de la Gracia, la consecución de una Justicia Universal, etc., son categorías que, de un modo u otro, conducen a problemas éticos. Además, es conocido que la misma Teodicea, concebida como justificación de la bondad de Dios, no es más que el intento por salir de la perplejidad que supondría un “dios malo”.

El presente artículo intenta poner de manifiesto la íntima relación que hay entre el análisis de la acción creadora de Dios (junto con el problema de la libertad divina) y el obrar humano², donde el gran principio metafísico, el de Razón Suficiente, se convierte en la clave para comprender el peculiar determinismo leibniziano, que consiste en mantener un hábil equilibrio entre la posibilidad y la necesidad³. La obsesión por hacer inteligible la realidad, le lleva a defender que “jamás se verifica un suceso sin que haya una causa, o por lo menos una razón determinante, es decir, algo que pueda servir para dar razón *a priori* de por qué existe esto de esta manera más bien que de otra. (...) Sin este gran principio, nunca podríamos probar la existencia de Dios (...). Además de que nada es tan débil como esos sistemas en que todo son vacilaciones y excepciones; defecto de que carece el que yo sostengo, en el que todo marcha conforme a reglas generales, que a lo más se limitan las unas por las otras”⁴. Esta pretensión ilustrada de formular reglas y

Thémata, 2002 (29), pp. 171-183; o, también, J.A. NICOLÁS, “La rationalité morale du monde chez Leibniz”, *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 21, pp. 162-168.

2. Sobre la relevancia de esta conexión para la comprensión de la filosofía de Leibniz, cfr. M.-T. LISKE, *Leibniz' Freiheitslehre. Die logisch-metaphysischen Voraussetzungen von Leibniz' Freiheitstheorie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1993, p. 212.

3. Cfr. D. CAMPANALE, 248, y también, J.A. NICOLÁS, *Razón, verdad y libertad en G.W. Leibniz*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, Granada, 1993, pp. 199-218.

4. G.W. LEIBNIZ, *Teodicea. Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, Traducción de Patricio Azcárate, Ed. Claridad, Buenos Aires, 1946, § 44.

principios para los que no haya excepciones va a ser, como se verá, el origen de las dificultades cuando, desde un pensamiento así, se intente dar razón del ámbito de la realidad que estudia la filosofía práctica, es decir, el ámbito de lo operable por el hombre.

Para comprender el problema es preciso no perder de vista que, para Leibniz, “es una imperfección de nuestra libertad el que podamos escoger el mal en lugar del bien, un mal mayor en vez de uno menor, el menor bien en vez de uno mayor”⁵. La noción de libertad que supone una declaración así será el trasfondo para comprender el modelo de racionalidad moral que tiene su autor.

Por último, también resulta conveniente percibir que los escritos de Leibniz reflejan el tránsito del aristotelismo medieval a la filosofía moderna. Cuando Leibniz habla de Aristóteles, lo hace a través de la escolástica, y cuando se enfrenta a los problemas planteados por el Estagirita tiene en cuenta el pensamiento de sus contemporáneos (especialmente Hobbes, Locke, Descartes y Spinoza)⁶.

1. LA ELECCIÓN DEL MEJOR DE LOS MUNDOS POSIBLES COMO MODELO DE RACIONALIDAD

La doctrina de la creación y las cuestiones filosóficas que ésta suscita son de gran importancia en cualquier sistema filosófico, y Leibniz es posiblemente uno de los autores que más han profundizado en la comprensión del tema. De todos modos, el interés que tiene esta cuestión para el presente trabajo es el de abstraer el modelo de racionalidad que subyace a lo que Leibniz llamará “la elección del mejor de los mundos posibles”.

5. G.W. LEIBNIZ, *Teodicea*, § 319.

6. Cfr. F. PIRO, “Leibniz et l’Ethique à Nicomaque”, *Studia Leibnitiana Sonderheft 22, Leibniz und die Frage nach der Subjektivität*, p. 179.

Al aplicar el Principio de Razón Suficiente a la creación del mundo⁷, surgen dos preguntas: (a) ¿por qué la creación? y (b) ¿por qué *esta* creación concreta?, donde parece claro que la carga de la pregunta no reside tanto en el hecho de la creación, como en su razón, motivo o causa. La primera pregunta —“¿por qué la creación?”— recibe una breve pero contundente respuesta en estas palabras del propio Leibniz: “hay que confesar que (...) *sería posible no crear en absoluto mundo alguno*, puesto que su creación ha dependido de la voluntad libre de Dios”⁸. Es decir, hay mundo porque Dios ha querido que lo haya y en esto Leibniz no se separa de la tradición medieval que le precede, para la que la creación responde al deseo que tiene Dios de comunicarse⁹.

La respuesta a la segunda cuestión —¿por qué *esta* creación?— se encuentra en el escrito *Sobre el origen radical de las cosas*, donde Leibniz dice que, “de igual modo, una vez admitido que el ser prevalece sobre el no ser o sea que hay una razón de por qué existe algo antes que nada, o sea, que debe pasar de la posibilidad al acto, de aquí se sigue, que faltando toda otra determinación, lo que se realiza es el máximo posible respecto de la capacidad del tiempo y del lugar (o sea del posible orden de existencia) tal como las baldosas se ubican en una superficie de manera que quepa el mayor número en el área prevista”¹⁰. Hay que tener presente que la creación del mundo se sigue de las tres condiciones siguientes:

7. G.W. LEIBNIZ, *Principios de la Naturaleza y de la Gracia fundados en razón*, § 7 en *Escritos filosóficos*, Edición de Ezequiel Olaso, Editorial Charcas, Buenos Aires, 1982. Referencia original en *Die Philosophischen Schriften*, Herausgeben von C.J. Gerhardt, 7 Bände, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1965, VII 602. En adelante, citado como GP.

8. G.W. LEIBNIZ, *Compendio de la controversia reducida a argumentos en forma* (1710), respuesta a la primera objeción (GP VI 377).

9. “La bondad lleva a Dios a crear a fin de comunicarse y esta misma bondad, unida a la sabiduría, le conduce a crear lo mejor”. G.W. LEIBNIZ, *Teodicea*, § 228.

10. G.W. LEIBNIZ, *Sobre el origen radical de las cosas*, GP, VII, 304. Cfr. también *Teodicea*, § 225.

(1) la propia *pretensión de existencia* de los posibles (que no consiste en otra cosa que en ser una esencia), (2) el *principio de composibilidad*, es decir, que el posible en cuestión forme parte de un mundo posible (y no sólo de cualquiera, sino del mejor) y (3) que *Dios* (que es el *Existificans*) produzca la existencia¹¹. Lo llamativo es que, en cierto sentido, estas tres condiciones se identifican o, al menos, se coimplican: Dios, a causa de su infinita bondad, se “somete” al principio de composibilidad que, a su vez, no es sino consecuencia de la pretensión a la existencia de las esencias (que, por así decirlo, se armonizan necesariamente en mundos posibles). ¿Cómo puede en último término entenderse esto? Sabiendo que “para Leibniz, Dios *puede* todo y sólo *quiere* lo mejor”¹². Cuando Dios se dispone a crear el mundo, se le presentan a su intelecto varios mundos posibles. Él, por su omnipotencia, *puede* crear cualquiera de ellos, y sin embargo su voluntad se inclina por el mejor. ¿Cuál es el mejor? El que tenga mayor perfección, mayor cantidad de esencia. Dios aplica una “cierta matemática divina”¹³ con la que encuentra el mejor de los mundos posibles. Lo que hace es medir las esencias o, lo que es lo mismo, la realidad de esos mundos, porque algo es más real cuanto mayor perfección tenga. No hay que olvidar que la combinatoria de los mundos posibles es *previa* a la decisión creadora de Dios y que, por tanto, el mundo elegido por Dios es el *posible componible óptimo*. En definitiva, lo que parece es que la creación viene determinada por el estado de cosas de los posibles.

Sin embargo, que la creación sea un acto libre significa que Dios puede crear cualquier mundo e, incluso no crear ninguno. Por

11. Cfr. A.L. GONZÁLEZ, “Lo meramente posible”, *Anuario Filosófico*, 27 (1994), pp. 350-351. Cfr. también, a este respecto, del mismo autor: “Presupuestos metafísicos del Absoluto creador” en *Las pruebas del Absoluto en Leibniz*, Eunsa, Pamplona, 1996; y “La existencia en Leibniz (Una introducción)”, *Thémata*, 9 (1992), 183-196.

12. A.L. GONZÁLEZ, p. 354.

13. G.W. LEIBNIZ, *Sobre el origen radical de las cosas*, GP, VII, 305.

eso, pensar que Dios crea (necesariamente) el mundo más perfecto y que esa perfección se mide por el grado de esencia, no parece sino un recorte de la libertad creadora. Leibniz es consciente del problema y defiende que “se ve al mismo tiempo y claramente cómo el autor del mundo es libre, por más que lo haga todo con determinación, porque obra conforme a un principio de sabiduría o de perfección. Porque efectivamente la indiferencia nace de la ignorancia, y cuanto más sabio se es, tanto más uno se resuelve y determina por más alto grado de perfección”¹⁴. Así pues, sabiduría y determinación por lo más perfecto parecen conceptos correlativos¹⁵.

Que “Dios no hace nada fuera de orden”¹⁶ es casi un axioma en Leibniz, puesto que si no hubiera ningún tipo de ley o principio que ordenara la acción divina, lo que está bien y lo que está mal dependerían absolutamente de la voluntad de Dios. A Leibniz esto le parece terrible, pues en ese caso “se destruye, a mi juicio, sin pensarlo, todo el amor de Dios y de su gloria. (...) ¿Dónde estará su justicia y su sabiduría, si no queda más que cierto poder despótico, si la voluntad sustituye a la razón y si, según la definición de los tiranos, lo que complace al más poderoso es por eso mismo justo?”¹⁷. La voluntad divina deberá seguir los dictados de su entendimiento¹⁸, y Leibniz cifra la libertad del Absoluto en su adecuada determinación hacia lo más perfecto¹⁹. La libertad entendida como libre albedrío es, por así decir, una libertad de poca

14. G.W. LEIBNIZ, *Sobre el origen radical de las cosas*, GP, VII, 304.

15. Cfr. G.W. LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, Introducción, traducción y notas de Julián Marías, Alianza, Madrid, 1982, § 3. Y, también, P. Burguelin, *Commentaire du Discours de Métaphysique de Leibniz*, PUF, Paris, 1959, p. 93.

16. G.W. LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, § 6.

17. G.W. LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, § 2. Cfr. también, *Teodicea*, prefacio, p. 32.

18. G.W. LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, § 2.

19. A este respecto es interesante saber que el escrito *Quod ens perfectissimum existit* es respuesta a la *Ética* de Spinoza, que discutió con él. Cfr. J. AITON, *Leibniz*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, pp. 107-108.

monta, ya que sólo el sabio puede hacer uso pleno de su libertad, porque sólo él sabe hacia dónde debe dirigirla²⁰.

Lo que Leibniz sostiene, por tanto, es que “la libertad no estribaría en la indeterminación de la elección, sino en la plena determinación racional. El Absoluto únicamente podría haber escogido el mejor de los mundos posibles, lo cual lleva consigo, según Leibniz, una necesidad no metafísica, sino moral”²¹. La mayor perfección —el mayor bien, por tanto— se presenta al entendimiento divino, infinitamente sabio, como lo que debe hacerse. Y debe hacerse *necesariamente* en función de la bondad divina, que siempre prefiere lo más perfecto, el mayor bien. Como se acaba de decir, la necesidad que aquí se propone no es metafísica (pues anularía la libertad, ya que Dios no *podría* hacer cualquier mundo posible), sino moral (la voluntad santa de Dios, por definición, quiere lo mejor y, por eso, elige el mundo más perfecto posible). En definitiva, “en Leibniz la exigencia de existir del mejor composable es la voluntad creadora, o dicho de otro modo, el mecanismo metafísico de originación de las cosas constituye la misma voluntad del Absoluto”²², o lo que es lo mismo: la exigencia de existir que determina moralmente la voluntad creadora es la propia voluntad divina.

Ahora bien, ¿es suficiente esa distinción entre necesidad metafísica y moral para justificar la libertad divina? Parece que no lo es, especialmente si se tiene en cuenta que Dios es la Bondad Suprema, y que si no quiere contradecirse, *tiene que* crear (*necesariamente*) el mejor de los mundos posibles, es decir, este mundo. A pesar de ello, Leibniz defiende la libertad de Dios basándose en los mundos posibles, ya que siempre hay otros posibles que podrían haber sido creados. Sin embargo, ésta es una posibilidad

20. Acerca del sentido de la doctrina de la sabiduría en Leibniz, Cfr. G. Grua, *La justice humaine selon Leibniz*, PUF, Paris, 1956, pp. 34-41.

21. A.L. GONZÁLEZ, p. 355.

22. A.L. GONZÁLEZ, p. 359.

lógica, pero no real²³ y, por tanto, la libertad de Dios sería una libertad de los posibles lógicos.

Lo más interesante es que, para Leibniz, la voluntad de Dios posee la misma libertad que la nuestra²⁴, porque, al fin y al cabo, entre el hombre y Dios, como mónadas, existiría sólo una distinción de grado: la que hay entre lo finito y lo infinito²⁵. Y, forzando un poco las palabras, se puede afirmar que Dios sería *simplemente* la primera mónada. Es más, algunos estudiosos han llegado a afirmar que Dios, para *demostrar* su bondad, *debe* tomar la decisión de crear el mejor de los mundos posibles, y que si, por cualquier motivo, no la tomara y decidiera crear un mundo menos perfecto, con sus hechos estaría demostrando que no posee la perfección moral²⁶.

En definitiva, “Leibniz enmarca su explicación del decreto [creador] en el ámbito general de la libertad. La elección divina de lo mejor sería, aparentemente, un caso del funcionamiento de toda

23. Cfr. A.L. GONZÁLEZ, p. 346. También A. FUERTES, *La contingencia en Leibniz*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 126, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001, p. 45.

24. Esa es la aspiración del propio LEIBNIZ: Cfr. *Definición de la libertad* (1692) en G.W. LEIBNIZ, *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Selección, estudio preliminar y notas de Concha Roldán, Tecnos, Madrid, 1990, p. 209. Y, además, así lo afirman los estudiosos del tema: P. BURGUELIN, p. 95, y L. Le CHEVALIER, *La morale de Leibniz*, J. Vrin, Paris, 1933, p. 145.

25. Cfr. G.W. LEIBNIZ, *Teodicea*, § 61 y § 65. Como dice A. HEINEKAMP, *Das Problem des Guten bei Leibniz*, p. 201: “...nach Leibniz zwischen Gott und den Geschöpfen nur ein gradueller Unterschied besteht”. Cfr. también N. RESCHER, *Leibniz. An introduction to his philosophy*, Basil Blackwell, Oxford, 1979, p. 19.

26. Por tanto, la perfección moral de Dios es contingente, es decir, exactamente como sucede en el caso del hombre. La afirmación “Dios decide siempre hacer lo mejor” —que es expresión de su bondad— es una proposición contingente, pero singular, puesto que en ella se fundamentan el resto de proposiciones contingentes, como da a entender Leibniz: “*Deus vult eligere perfectissimum*. Haec propositio demonstrari non potest; est omnium propositionum facti prima, seu origo omnis existentiae contingentis”. *Reflexions sur Bellarmin*, 1680-1682?, en G.W. LEIBNIZ, *Textes Inédites*, II, Ed. de Gaston Grua, p. 301. Cfr. K.R. SEESKIN, “Moral Necessity”, *The New Scholasticism*, LI (1977), p. 97.

mente. La mente se determina por el mayor bien, verdadero en el caso de la mente omnisciente, aparente si se trata de la humana. Pero esta determinación no implica necesidad, sino libertad, debido a que es una determinación no extrínseca sino interna, es decir, una autodeterminación, y en esto consiste la espontaneidad, condición necesaria de la libertad. Es éste uno de los puntos de la filosofía de Leibniz en los que resulta difícil deslindar los distintos planos. No se aprecia con claridad cuál es el punto de arranque del planteamiento. Puede tratarse, tal como la literalidad de las palabras lo indica, de un estudio general de lo que sucede a las mentes, y, dado que Dios lo es, entonces todo lo visto en la generalidad cumplirá su particularidad en Dios. (...) También puede considerarse que Leibniz comienza analizando el proceso cognoscitivo-electivo en el hombre y luego extrapola las conclusiones a Dios. Por último, cabría considerar aún otra posibilidad. Dado que Dios es la mente perfecta, sólo analizando su proceder alcanzaremos verdades válidas acerca de lo propio y característico de toda mente y que, por tanto, pueden ser aplicadas al hombre cambiando lo que haya que cambiar²⁷. En lo que sigue se tratará de mostrar que esta última posibilidad es la más acertada, puesto que para Leibniz la auténtica filosofía es siempre una reflexión desde el punto de vista del Absoluto: la única perspectiva desde la que cabe dar razón de todo.

Más arriba se ha mostrado que el fundamento de la única acción que precede al mundo, su propia creación, se encuentra en la elección que es, a su vez, el momento clave de la teoría de la acción de cualquier racionalidad práctica²⁸. En ese contexto surge la noción de “necesidad moral” como piedra angular para comprender la racionalidad moral de la filosofía leibniziana. Lo moralmente necesario expresa la necesidad que inclina a los agentes libres a elegir

27. A. FUERTES, p. 80.

28. Cfr. F. PIRO, p. 190.

el bien²⁹. En cambio, la necesidad lógica no deja espacio para la decisión, porque cualquier posibilidad alternativa es una contradicción lógica³⁰. Con la noción de necesidad moral, Leibniz pretende *dar razón* tanto del obrar divino como del actuar humano, que son siempre libres.

2. LAS MÓNADAS COMO AGENTES RACIONALES

El ser humano, en cuanto agente, es considerado desde la perspectiva metafísica leibniziana como una mónada dotada de cierto grado de percepción y de apetito, es decir, de sensibilidad y de actividad³¹. La mónada posee, además, un dinamismo primordial, el *conatus*, que está en el origen mismo de toda percepción y movimiento³². La actividad independiente y espontánea de la mónada persigue la consecución de aquello que se le aparece como un bien para su perfeccionamiento. Sus representaciones intelectuales van acompañadas siempre de un impulso para hacerlas

29. Sería una inclinación “que incline sin necesitar”. G.W. LEIBNIZ, *Teodicea*, § 45. En otros contextos Leibniz se refiere a la necesidad moral llamándola necesidad de consecuencia o, también, necesidad hipotética (como opuesta a la necesidad absoluta). Cfr., por ejemplo, *Extraits de Bellarmin*, 1680-1682?, pp. 297-298. La necesidad moral de elegir lo mejor significa que, supuesto el modo de ser de la naturaleza divina o humana, de ésta se sigue la *inclinación* —en el sentido que le da Leibniz— por lo óptimo. La *necesidad* viene de la naturaleza, y no de que las demás acciones posibles sean, en sí mismas, lógicamente contradictorias.

30. Cfr. K.R. SEESKIN, p. 91.

31. Cfr. G.W. LEIBNIZ, *Monadología*, § 19 y, también, L. LE CHEVALIER, p. 32.

32. La noción de “conatus” es compleja y presupone el desarrollo metafísico de la monadología y del concepto de “forma activa”. Un excelente estudio del tema se puede encontrar en M.J. SOTO, *Individuo y unidad, La substancia individual según Leibniz*, Eunsa, Pamplona, 1988, especialmente pp. 134-149.

realidad, de un *conatus agendi*³³, desde el momento en que en todo ser hay una tendencia a su constitución, a su desarrollo, que se hace perceptible por el dolor o el agrado que se alcanza en la medida en que efectivamente se produzca, o no, el desarrollo propio de la mónada³⁴. Para todo el universo natural ésta es la ley de su actividad. En cambio, en el caso del hombre, *también* se ha de tener en cuenta su razón, que le eleva sobre las demás criaturas³⁵.

Con la noción de *conatus*, por tanto, se explica uno de los puntos fundamentales de la filosofía de Leibniz: la absoluta espontaneidad e independencia de que gozan las mónadas, puesto que “tomadas las cosas en rigor, el alma tiene en sí el principio de todas sus acciones y hasta de todas sus pasiones; y que lo mismo sucede respecto de todas las sustancias simples desparramadas por toda la naturaleza, aunque sólo se da libertad en las que son inteligentes”³⁶. La espontaneidad requiere la autonomía de la mónada respecto de cualquier influencia exterior —dicho en otras palabras: “la mónada no tiene ventanas”—, pues sus acciones tienen que poder explicarse —de acuerdo con el Principio de Razón Suficiente— exclusivamente desde su interior: de otra manera, según Leibniz, no se podría hablar de auténtica acción libre³⁷.

En diversos pasajes habla Leibniz de las tres condiciones de posibilidad de la acción libre: la contingencia, la racionalidad y la

33. M. SCHNEIDER, “Leibniz’ Theorie der Aktion im Jahrzent vor dem *Discours de métaphysique* 1677-1688”, *Studia Leibnitiana*, 2001 (XXXIII/1), p. 111.

34. Cfr. L. LE CHEVALIER, pp. 53-54.

35. G.W. LEIBNIZ, *Nuevos ensayos del entendimiento humano*, Edición de Javier Echeverría, Editora Nacional, Madrid, 1977, IV, 16, p. 569 y ss.

36. G.W. LEIBNIZ, *Teodicea*, §65. “Für die Substanzen ist deshalb das Handeln, die Aktivität charakteristisch, weil sie in sich ein inneres Prinzip (eine innere Kraft) besitzen, ihre Handlungen spontan zu erzeugen”. M. SCHNEIDER, “Denken und Handeln der Monade. Leibniz’ Begründung der Subjektivität» en *Studia Leibnitiana*, 1998 (XXX/1), pp. 71-72.

37. Cfr. M.-T. LISKE, p. 207.

espontaneidad³⁸. La pregunta crucial es si para la libertad es más necesaria la espontaneidad o la contingencia, puesto que la racionalidad constituye el presupuesto básico de la acción humana. De entrada, parece que la contingencia, en cuanto opuesta a la necesidad, es el componente fundamental de la libertad. Sin embargo, cuando Leibniz compara la contingencia con la espontaneidad³⁹, indica que, mientras la contingencia es un rasgo absoluto de la libertad (se posee o no), la posesión de la espontaneidad es gradual. Supuesto que ya se posee la contingencia (que sería una condición necesaria), cuanto más espontáneas sean las elecciones, más libres serán. Por tanto, sólo Dios gozaría de la absoluta espontaneidad, dado que el grado de espontaneidad aumenta con la claridad de las ideas y también con la purificación de las pasiones (que no son más que percepciones confusas), y que espontaneidad significa autonomía respecto de cualquier influencia externa⁴⁰.

En la tradición escolástica, que sigue aquí presente, la actividad del sujeto se explicaba siempre como el resultado de la interacción de razón y voluntad. La razón, para Leibniz, es la facultad de concebir las causas o razones (*causa sive ratio*) que dan cuenta del encadenamiento de los hechos, constituyendo un orden general en forma de leyes constantes y universales. En principio, esta definición no se aleja mucho de esa tradición escolástica. En cambio, al hablar de la voluntad, se abandona el paradigma medieval y se

38. “Vernunftinsicht und Spontaneität (...) vereinen sich zur sittlichen Überlegung (...), gleichfalls einem subjektiven Akt, aus dem die Wahlentscheidung (...) resultiert, in der sich die Freiheit eigentlich vollzieht. Die Kontingenz demgegenüber bildet die objektive Ermöglichung einer solchen Wahl- oder Entscheidungsfreiheit” (M.-T. LISKE, 204). Cfr. también P. PHEMISTER, “Leibniz, Freedom of Will and Rationality”, *Studia Leibnitiana*, 1991 (XXIII/1), pp. 25-39.

39. Cfr. G.W. LEIBNIZ, *Nuevos Ensayos*, II, 21, § 8, pp. 203-204 de la edición de Javier Echeverría).

40. Cfr. G.W. LEIBNIZ, *Nuevos Ensayos*, p. 206.

sitúa en un contexto plenamente moderno⁴¹. Leibniz define la voluntad como “un impulso (*conatus*) que sigue al juicio (*opinio*) del agente acerca del bien y del mal”⁴², constanding así la voluntad de dos elementos: la fuerza desiderativa y el juicio. Lo fundamental es que Leibniz considera ese *conatus* como la actividad mental⁴³, cuya tarea fundamental es la tendencia al propio perfeccionamiento, y que, para llevarla a cabo, debe ajustarse al principio de lo mejor, que conoce en el juicio acerca de lo bueno y lo malo⁴⁴.

El instinto que el ser humano comparte con los animales le guía hacia su fin, pero lo hace de un modo oscuro e imperfecto. Al seguirlo no es libre y, además, puede equivocarse con facilidad. Al conocimiento que proporciona ese nivel sensible, Leibniz lo llama *percepción*: conocimiento confuso, escasamente consciente y que se da en todos los grados de la vida animal. La *apercepción*, por el contrario, es el conocimiento claro y distinto que sólo el hombre posee⁴⁵. Por esto, esa *apercepción* es la que debe entrar en juego a la hora de la acción⁴⁶. De esta manera, la voluntad se manifiesta en un doble aspecto: controlando los instintos y como principio de una energía nueva, fortalecida por el conocimiento *distinto* (*apercepción*) del fin que se propone. El hombre, a diferencia de los animales, sabe por qué actúa, y es más libre en la medida en que *más* sabe por qué actúa. De este modo Leibniz acaba por definir la voluntad como *spontaneitas intelligentis*, dado

41. Cfr. A. HEINEKAMP, “Das Glück als höchstes Gut in Leibniz’ Philosophie”, *The Leibniz Renaissance*, International Workshop, Firenze, 1989, p. 121 y ss.

42. “Voluntas est conatus qui sequitur opinionem boni vel mali praesentem in conante”. G.W. LEIBNIZ, *Textes Inédites*, p. 513.

43. Cfr. J. HOSTLER, *Leibniz’s Moral Philosophy*, Duckworth, London 1975, p. 19. Y también: “Der mentale *conatus agendi* bleibt als Grenzbegriff des Aktionsbeginns insofern interner Zustand der *mens*”. M. SCHNEIDER, “Leibniz’ Theorie der Aktion”, p. 112.

44. Cfr. L. LE CHEVALIER, p. 78.

45. Cfr. G.W. LEIBNIZ, *Principios de la naturaleza y de la gracia*, § 4.

46. Cfr. M. SCHNEIDER, “Denken und Handeln der Monade”, p. 81.

que la voluntad no sería más que el *conatus* originario de la mónada dirigido por la inteligencia. Por espontaneidad se ha dicho que Leibniz entiende que el agente encuentre en él mismo el principio y la razón de su acción y ésta sería justamente la definición de voluntad⁴⁷.

Desde esta perspectiva, parece que la voluntad no es realmente una facultad distinta de la razón y que, junto con la razón, se identifica con el acto de la mónada, con el *conatus*⁴⁸. La actividad de las mónadas consistiría en el desarrollo de una serie de percepciones guiadas por sucesivas apeticiones de nuevas percepciones y de la realización de esos cursos de acción que la mónada se representa⁴⁹. Según Leibniz, cada percepción está conectada con nuevas percepciones mediante una apetición y cada apetición toma su origen de una percepción⁵⁰. De este modo, percepción y apetición serían actos distintos pero no independientes. La apetición será siempre del bien *conocido*, pero no sólo eso, sino que el mero conocimiento, la percepción misma, es ya, *ea ipsa*, tendencia,

47. “Cette théorie de l’entendement actif revêt une haute importance dans la doctrine de Leibniz ; car elle aboutit à cette conclusion, que la volonté n’est pas autre chose que la spontanéité naturelle, éclairée et dirigée par l’intelligence, ‘spontaneitas intelligentis’”. L. LE CHEVALIER, pp. 80-81. Y también : “Il grande principio che comanda tutto il sistema di Leibniz è il principio logico dell’inerenza del predicato al soggetto —*predicatio inest subjecto*—. Il principio di ragione sufficiente o determinante non è che una variante di questo principio e media e dialettizza il passaggio dalla logica alla metafisica, ritrascrivendosi nei termini dell’autosufficienza della monade, che in sede etica si ripresenta come autodeterminazione e libertà, come spontaneità”. D. CAMPANALE, p. 3.

48. Cfr. M. SCHNEIDER, “Leibniz’ Theorie der Aktion”, p. 108. Por lo que, en definitiva, “no hay una distinción real entre acto y facultad, sino sólo de razón. Lo cual implica que el sujeto agente racional, en nuestro caso, no puede tener dominio sobre su acto; si tiene la facultad de apetecer, apetece. Pero, ¿qué apetece? Lo que de manera absolutamente determinada se le hace apetece”. J. J. ESCANDELL CUCARELLA, “Voluntad humana y libertad en Leibniz”, *Espíritu*, XLIII (1994), p. 161.

49. Cfr. M. SCHNEIDER, “Denken und Handeln der Monade”, 75. Cfr. G.W. Leibniz, *Monadología*, § 22.

50. G.W. LEIBNIZ, *Monadología*, § 15.

apetición⁵¹. El gran significado que adquiere la voluntad en el sistema leibniziano, proviene de su consideración de la mónada como entelequia y como fuerza originaria, es decir, como tendencia o apetición. Para él, la substancia, propiamente, “no *tiene* un principio de acción, sino que *es* un principio de acción”⁵².

Este cambio en la comprensión de la voluntad, lógicamente, es parejo al giro que se produce en la forma de entender la virtud. La definición que nos da Leibniz de la virtud es la siguiente: “La virtud es cierta fuerza mental, por la que nos dirigimos hacia aquello que creemos que es bueno”⁵³. Es muy interesante observar la diferencia entre esta definición y la aristotélica, para quien la virtud es una disposición para elegir la buena acción. Leibniz sigue describiendo la virtud como una disposición, pero no para elegir la buena acción, sino para actuar *de acuerdo con* la elección. Es importante notar que, para el de Hannover, la virtud parece que no tiene nada que ver con *saber hacer el bien*, sino con una *firmeza en la decisión* de hacer el bien⁵⁴. La virtud sería la decisión consciente y deliberada de actuar en todas las ocasiones conforme a un ideal del bien, subordinando a ese ideal todas las inclinaciones y deseos sensibles⁵⁵. La elección moral es, como se ve, el contexto en el que se manifiesta la posesión (o la ausencia) de la virtud.

51. Cfr. E. COLORNI, “Conoscenza e volontà in Leibniz”, *Scritti leibniziani*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1975, p. 121. Cfr. también A. HEINEKAMP, *Das Problem des Guten bei Leibniz*, pp. 210-211.

52. M.J. SOTO, p. 143.

53. G.W. LEIBNIZ, *De vita beta. II: De virtute* en *Opera philosophica*. Instruxit Johann Eduard Erdmann, Scientia Verlag Aalen 1974, p. 72 a. De esta definición se sigue uno de los puntos capitales en la ética de Leibniz: la buena voluntad; Cfr. L. LE CHEVALIER, p. 92.

54. Cfr. J. HOSTLER, 65. Sobre la importancia de esta diferencia para el concepto de racionalidad práctica, Cfr. M. RHONHEIMMER, *La perspectiva de la moral*, Rialp, Madrid, 2000, p. 205.

55. Cfr. L. LE CHEVALIER, p. 156.

3. LA RACIONALIDAD DE LA ELECCIÓN MORAL

Para Leibniz, elegir es propiamente tomar de entre muchos aquello que parece mejor⁵⁶. La elección, por tanto, consiste en un juicio que sería una representación de las alternativas según su grado de bondad, dando una opinión sobre qué sería lo mejor para el agente, junto con el *conatus agendi*, con el impulso para alcanzarlo⁵⁷. La elección aparece, por tanto, como la actividad propia de la voluntad, en tanto que síntesis de juicio y fuerza desiderativa.

¿Qué relación hay aquí entre la razón —o la representación de las alternativas— y la voluntad —o el deseo de realizarlas—? El proceso de deliberación precede a la elección y en la deliberación se valoran las distintas opciones posibles. Hay, por tanto, un cálculo que podría llamarse la *matemática de la deliberación* donde se produce la conexión estructural entre la voluntad y la razón. Si la razón por sí sola es capaz de determinar qué opción de entre las posibles es la mejor, entonces a la voluntad no le queda otro remedio que aceptar ese veredicto. La elección sería meramente la ecuación de esa *matemática de la deliberación*, es decir, exactamente lo mismo que sucedía en el caso de la elección divina del mejor de los mundos posibles.

Sin embargo, esa explicación se hace en términos de dialéctica entre la razón y la voluntad, una dialéctica que no está claro que se dé en Leibniz —sí en Aristóteles y en los medievales—, puesto que para él la elección es un acto puramente mental⁵⁸. Las percepciones y las apeticiones son, como se ha dicho, las dos caras de una misma moneda, dos perspectivas de la única actividad monádica.

56. Cfr. G.W. LEIBNIZ, *De libertate* (1677?), edición de Grua, p. 276.

57. Cfr. F. PIRO, p. 191.

58. “Der Akt der Entscheidung ist aber ein mentaler Akt”. M.-T. LISKE, p. 210.

Para resolver este problema puede servir lo visto acerca de la elección divina.

Dios es el modelo perfecto de la doctrina leibniziana de la elección, como lo era para Aristóteles el *phronimós*⁵⁹. Y, si en el caso de Dios se hablaba de una perfecta determinación racional de la elección, lo mismo tendría que suceder en el hombre. Además, parece que la perfecta racionalidad de la elección resulta incluso más importante que la autodeterminación, dado que cada decisión no es independiente de las demás, sino que tiene su origen en las anteriores y determina las siguientes. Es decir, que cada elección se realiza entre alternativas totales: puesto que para un individuo determinado en este mundo determinado, sólo existe una opción óptima en cada ocasión, si ese individuo eligiera otra opción, entonces tendría que ser un individuo distinto en un mundo distinto⁶⁰.

Esta última afirmación queda justificada, supuesta la definición de la libertad de Leibniz: la autodeterminación por el bien, fruto del conocimiento y de un conocimiento que, por lo visto hasta ahora, impone su realización. Según Leibniz, ésta es la libertad de la elección: tenemos derecho de hacer el bien y tenemos la obligación de evitar el mal. Ahora bien, ese “derecho de hacer el bien” se convierte en una obligación moral desde el momento en que nuestra voluntad se determina por lo más perfecto.

La determinación racional de la que se está hablando, excluye la posibilidad de acciones humanas indiferentes. Para la justificación de esa imposibilidad, Leibniz argumenta en contra del clásico ejemplo del Asno de Buridán, tanto por el Principio de Razón Suficiente (debe haber alguna razón para preferir uno de los dos sacos de paja), como por el Principio de Identidad de los Indiscernibles (en el caso de que para ambos sacos existieran exac-

59. Cfr. F. PIRO, 193. Y también: “...Gott, der Idealtypus des Vir Bonus sive sapiens, in seiner unendlichen Weisheit”. M.-T. LISKE, p. 253.

60. M.-T. LISKE, pp. 234-235.

tamente las mismas razones a favor y en contra): el dilema no es tal, puesto que ambos sacos son el mismo y único saco (si poseen las mismas propiedades, estamos ante la misma sustancia, pues no hay *dos* sustancias iguales)⁶¹.

Por tanto, en el momento de la decisión, toda acción es buena o mala, o al menos, mejor o peor que la otra. El agente sólo tiene dos posibilidades: o bien él es libre para actuar si elige, o bien no es libre y está atado por un obligación. El orden moral queda de esta manera cerrado (racionalizado, se podría decir), desde el momento en que toda acción debe ser buena o mala⁶². Para Leibniz “nunca se da una indiferencia de equilibrio, es decir, en que todo sea perfectamente igual de una y otra parte, sin que haya más inclinación hacia una de ellas”⁶³.

La teoría del deber en Leibniz, a la que se refieren las palabras anteriores, permite entender en qué sentido el hombre es libre en la elección. Cuando el agente posee el derecho de actuar, entonces es libre porque puede elegir entre actuar o no; en cambio, cuando algo se le impone como una obligación, no hay elección posible⁶⁴. Ahora bien, si la situación de indiferencia (o *libertas indifferentiae*) es una contradicción lógica (por el Principio de Razón Suficiente), ¿qué significa que tener un derecho implica poder elegir entre actuar o no?

El *hombre bueno* elige aquello que se le presenta como el mayor bien, y lo elige necesariamente, con la misma necesidad con que Dios eligió el mejor de los mundos posibles, es decir, con una necesidad moral. Para el hombre bueno el “no debo” se identifica

61. Cfr. G.H.R. PARKINSON, *Leibniz on human freedom, Studia Leibnitiana*, Sonderheft II (1970), p. 47. Cfr. también M.-T. LISKE, pp. 251-252.

62. J. HOSTLER, p. 68.

63. G.W. LEIBNIZ, *Teodicea*, § 46.

64. “Leibniz describes an obligation as a ‘moral necessity’ which therefore relates to a ‘moral impossibility’: for just as an act is morally possible if one has a right to do so; and the failure to do it is made morally impossible, in the sense that such failure cannot be right or correct”. J. HOSTLER, p. 66.

con el “no puedo”. El ejercicio de la voluntad, por tanto, consiste en cumplir el deber y actuar conforme a la razón (i.e., libremente). Las obligaciones y los deberes surgen de las cualidades y los valores que se conocen intelectualmente al considerar quién es el hombre bueno⁶⁵. Leibniz sigue la tradición aristotélica cuando se refiere al hombre bueno como instancia de corrección moral. ¿Qué es actuar bien? Actuar como lo hace el hombre virtuoso, respondería Aristóteles. Sin embargo, es éste un paradigma distinto al griego y para Leibniz ese “actuar como el hombre bueno” tiene un sentido diverso.

Que todo agente obra por un bien es, para Leibniz, algo claro. Existirían dos criterios para determinar un bien: el placer y la perfección, aquello que produce placer y aquello que incrementa nuestra perfección; siendo la relación que se da entre ambos criterios bien sencilla: el hombre percibe como placentero precisamente aquello que le perfecciona. Ahora bien, la primacía siempre está en la perfección, pues “bien” no significa siempre necesariamente lo mismo que “agradable”, aunque para el hombre sabio así lo sea. La cuestión es determinar la naturaleza del hombre sabio (bueno o prudente son aquí sinónimos) y el progreso moral hacia la perfección en el ser.

Para Aristóteles, el progreso moral se realiza mediante la adquisición de las virtudes —especialmente la prudencia— que nos *capacitan* para tomar buenas decisiones y, consecuentemente, obrar bien. En cambio, Leibniz está pensando más bien en la justicia cuando se refiere al “hombre bueno”⁶⁶. Según él, los principios morales son universales y son expresados mediante proposiciones necesarias. Las leyes que ordenan el universo se

65. J. HOSTLER, p. 68.

66. De todos modos, es cierto que “resulta difícil delimitar con exhaustividad las fronteras que existen en el pensamiento de Leibniz entre la jurisprudencia, la ética y la política”. C. ROLDÁN, “La salida leibniziana del laberinto de la libertad”, Estudio preliminar de G.W. LEIBNIZ, *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, Tecnos, Madrid, 1990, p. LXX.

imponen incluso a Dios. La pregunta fundamental en este asunto es, pues, “¿cuáles son esas leyes?” y “¿cómo se conocen?”.

Leibniz defiende que esas leyes pueden deducirse de la propia definición de “hombre bueno”. Esto supone que tales preceptos obligan a cualquier ser capaz de amor y de sabiduría, es decir, a cualquier persona. Y, puesto que Dios posee esos atributos, también él está sujeto a ellos⁶⁷.

De todos modos es preciso establecer la definición de “hombre bueno” o, dicho en términos más clásicos, delimitar el *érgon* propio del hombre, como aquella actividad, teleológicamente ordenada, que sirve de referente para juzgar la bondad o la maldad de los actos humanos, en la medida en que colaboran a su consecución o no. Lo significativo es que este problema es, para Leibniz, meramente cognoscitivo: una vez conocido el concepto de hombre bueno, de él se siguen necesariamente los principios morales y el *modo* de aplicarlos. Por un lado, con su teoría de las clases, asegura que todos los espíritus comparten la mismas propiedades básicas de razón y voluntad y, por tanto, pertenecen a la misma clase. Y, además, de eso se sigue que aquel espíritu que más intensamente desarrolle sus cualidades esenciales, es más perfecto y mejor que el resto. Por otro lado, afirma que no es preciso poseer una gran inteligencia para ser un hombre bueno (la que haría falta para conocer en toda su profundidad ese concepto), basta con tratar de ajustar la propia conducta a la perfecta sabiduría y amor combinados en las acciones divinas, siendo la creación del mejor de los mundos posibles un buen ejemplo de ella⁶⁸.

Dicho con sus propias palabras: “La jurisprudencia es la ciencia de lo que es justo; la ciencia de lo permitido y lo obligado; la ciencia de lo que es correcto en un caso dado. La llamo “ciencia” a pesar de que es de tipo práctico, puesto que todos sus enunciados

67. J. HOSTLER, p. 75.

68. J. HOSTLER, p. 53.

pueden deducirse de la mera definición de un hombre bueno, y no dependen de la inducción y de los ejemplos⁶⁹. Es decir, que tanto los principios generales como los particulares se deducen del concepto de hombre bueno. Para Leibniz éste es el único modo de hablar de ciencia y, por tanto de conocimiento⁷⁰.

Así pues, la deliberación leibniziana no es ejercicio de inteligencia práctica⁷¹, sino una dimensión práctica (en cuanto a las consecuencias que se extraen) de la inteligencia como inteligencia⁷². No hay que olvidar que la inteligencia es el requisito esencial del obrar libre, puesto que *saber* (en sentido leibniziano) qué es el bien posibilita nuestra libertad.

Ahora bien, la absoluta claridad (o transparencia) que existiría en una elección así, socava los fundamentos de una elección realmente libre⁷³. “No se puede evitar el determinismo (...) [si] la elección es cálculo de combinaciones de bienes, y está determinada como todo cálculo; de una operación matemática no se obtienen simultáneamente soluciones opuestas, pues todo cálculo es necesario. (...) El agente no es dueño de su acción, sino sólo sujeto de atribución⁷⁴. Pero —cabe preguntarse—, si la elección queda determinada por el conocimiento del bien, ¿qué sucede cuándo se actúa mal?

Es una experiencia universal —que Leibniz compartía— el hecho de que el hombre es capaz de equivocarse e incluso de

69. G. MOLLAT, *Rechtphilosophisches aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, p. 85. Citado en J. HOSTLER, p. 53.

70. “Leibniz ne perdra jamais ce souci de logifier le Droit et toute science morale”. Y. BELAVAL, *Leibniz. Initiation a sa philosophie*, J. Vrin, Paris, 1962, p. 49.

71. Al menos en sentido clásico, cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Edición bilingüe de María Araujo y Julián Marías, CEPC, Madrid, 1999, 1139 a-b.

72. Cfr. F. PIRO, p. 191.

73. Entendiendo libertad aquí como capacidad de elección. Cfr. M.-T. Liske, p. 272.

74. J.J. ESCANDELL CUCARELLA, p. 159.

actuar en contra de aquello que percibe como lo mejor. El problema consiste en dar razón de esa posibilidad, supuesto que nuestra voluntad está orientada hacia el bien. Esta cuestión se puede resolver considerando de qué manera da cuenta Leibniz del clásico ejemplo del incontinente. La *akrasia* es, según emplea el término Aristóteles, uno de los estados morales a evitar⁷⁵, dado que el incontinente conoce la mejor alternativa posible, pero elige conscientemente la peor. Aristóteles divide la *akrasia* en dos tipos: (a) cuando el problema se encuentra en las premisas del silogismo práctico (por precipitación, la razón no lo construye bien y se deja engañar por la pasión), y (b) cuando el problema es que, una vez alcanzada la conclusión correcta, ésta se ignora (el problema aquí es de debilidad).

Es sabido que, según Aristóteles, el *akratès* actúa con apetito pero sin elección⁷⁶. En cambio, Leibniz afirma que el éste de hecho *elige* aquello que considera peor, aunque lo hace por error, claro está. “Cuando Dios hace una elección, la hace conforme a su conocimiento de lo óptimo; cuando el hombre la hace, escoge la alternativa que parece ser la mejor. Si, de todos modos, él escoge lo que parece menos útil o agradable, es debido a alguna razón de su gusto corrompido —es decir, razones que determinan su elección pero que no serían válidas. No hay excepciones a esta regla⁷⁷. Ésta es la máxima leibniziana: de toda actuación se debe poder dar una razón.

Por tanto, ¿qué razones se pueden dar para no seguir lo que se conoce como mejor? La respuesta se halla en la existencia de percepciones inconscientes y diminutas que empañan nuestro cono-

75. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Libro VII, caps. 1-10.

76. Cfr. *Ética a Nicómaco*, 1111 b.

77. GP, III, 402.

cimiento⁷⁸. En los *Nuevos Ensayos* se desarrolla esta teoría de las percepciones diminutas e inconscientes, que hacen que se considere un curso de acción equivocado como bueno en una determinada situación que se presenta al agente⁷⁹. Aristóteles achacaba esos errores en la elección más bien a una *debilidad* de la voluntad, que todavía debía adquirir las virtudes necesarias para captar correctamente las premisas del silogismo o para poner por obra la conclusión del mismo. En ambos casos el problema es de la voluntad, que no ha integrado todavía sus pasiones dentro del esquema de la virtudes. Para Leibniz, sin embargo, aquí sólo existe un problema de conocimiento que debe solucionarse con un perfeccionamiento de la razón⁸⁰. Por tanto, “la lucha entre espíritu y cuerpo, entre razón y pasión, se convierte en una lucha entre percepciones distintas y percepciones confusas. Y no es una lucha que se realice con un simple acto de la voluntad, sino con una profundización del conocimiento”⁸¹.

Como consecuencia de lo anterior, Leibniz sostiene que la apetición sólo será libre, y por tanto digna del hombre, cuando sea una apetición puramente racional⁸². Las pasiones se convierten de

78. “For when a man acts contrary to what he consciously believes to be the best (unlike Aristotle) can still maintain that he “willed” to act thus, by appealing to his theory of unconscious motivations”. J. HOSTLER, p. 65.

79. M.-T. LISKE, pp. 249-250.

80. “Wenn ein sich für etwas schlechtes entscheidet, so scheint der Grund dafür nicht in seinem Willen, sondern in seinem mangelnden Ansicht, also einem Irrtum, zu suchen zu sein. Betont Leibniz im Gegensatz zu Descartes doch, daß die Irrtümer nicht im Willen, sondern in Verstand ihren Ursprung haben. (...) Mann könnte versucht sein, daraus zu folgern, daß es für Leibniz kein Vergehen im eigentlichen Sinne und keine Schuld gibt, sondern nur Irrtümer”. A. HEINEKAMP, pp. 209-210. Y así la moral se identifica con el conocimiento. Cfr. E. COLORNI, “Conoscenza e volontà in Leibniz”, pp. 116-117.

81. E. COLORNI, pp. 117-118. Cfr. también G. GRUA, pp. 71-74.

82. “Si, pragmatiquement, le vouloir humain admet un certain décalage entre la perception du bien et l’action, dans son authenticité, la volonté est déterminé par l’entendement et l’idée d’une volonté absolument non raisonnée se détruit elle-même. Si Dieu a donc une volonté, il faut lui appliquer le principe universel”. P. BURGUELIN, p. 90, comentario al § 2.

este modo en apeticiones irracionales, es decir, en conocimientos erróneos o imperfectos. Sin embargo, “el sentimiento no se disuelve a la luz del conocimiento, sino que se potencia y supera con ella. La razón no es fría, impasible, imperturbable. La victoria contra las pasiones es la victoria de un sentimiento más amplio y universal”⁸³. Sentimientos, apetitos, tendencias son para Leibniz sentimientos, apetitos y tendencias de la razón (en la medida en que una cosa así sea posible)⁸⁴.

4. EL ESTATUTO DE LA PRUDENCIA EN UNA RACIONALIDAD PRÁCTICA DETERMINISTA

Hasta ahora se ha estudiado el modelo leibniziano de la elección moral, su paralelismo con el modelo divino y los intentos de Leibniz por ir solucionando las dificultades que se le presentan a ese modelo. Ahora, y como conclusión, se tomará una visión externa, la de Aristóteles, que sirva de contrapunto para calibrar con más precisión el modelo leibniziano de racionalidad práctica. Lo que se intenta no es tanto hacer una crítica a Leibniz, como evidenciar su distancia de lo que en ética se entiende por racionalidad práctica, al menos en sentido clásico⁸⁵. Para ello habrá que prestar

83. E. COLORNI, p. 119.

84. Colorni explica que en Leibniz culmina la rectificación del dualismo cartesiano (cuerpo y alma, intelecto y voluntad) que había comenzado con Spinoza. “...non ammette una volontà a sé stante, di fronte all’intelletto. Il corpo (...) [es la] medesima sostanza che lo spirito”. E. COLORNI, p. 116. También Y. Belaval habla en su libro del *monismo leibniziano*, pp. 278-280.

85. Mucho se podría discutir sobre este punto. Aquí se toma como modelo de racionalidad práctica el contenido en la *Ética Nicomáquea* y sus reelaboraciones contemporáneas, tanto en el ámbito anglosajón (cfr. G.E. Anscombe, *Intention*, Basil Blackwell, Oxford, 1957) como en el área americana y continental (cfr. A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, Eiuinsa, Barcelona, 1994; y M. RIEDEL, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg, Rombach, 1972).

atención a dos conceptos: el de prudencia y el de conocimiento práctico.

La pregunta es si en Leibniz existe la virtud de la prudencia, y qué sentido tiene. En varias ocasiones Leibniz se refiere a la prudencia, por ejemplo, en el siguiente diálogo que mantiene con un político: “S. ¿Qué me daría usted, señor, si yo le mostrara un método seguro para terminarlas [las cosas que no son seguras: las contradicciones de los médicos, la diversidad de las costumbres, etc.] siempre, siguiendo *los principios de una indiscutible prudencia?*”⁸⁶. Parece que Leibniz entiende la prudencia a la manera de una deducción lógica a partir de principios y, como tal deducción, puede gozar de certeza y evidencia siempre que se formulen bien las proposiciones, el agente se atenga a los principios y se respete el método⁸⁷. Esto puede tener cierta similitud con el silogismo práctico de Aristóteles, donde la prudencia es la encargada de determinar la premisa menor. Sin embargo, la lógica no da cuenta de lo contingente y particular, sino que trata de formalizar los casos particulares bajo una misma clase. Y lo específico del conocimiento práctico, y de la prudencia, es que se enfrentan a un caso singular: el presente.

Según el modelo leibniziano, la lógica determina no sólo el fin de la acción (al fin y al cabo, la felicidad), sino también los medios⁸⁸. La prudencia aristotélica, en cambio, tiene como una de sus funciones principales la determinación de los medios más adecuados (que no son dados de antemano) conducentes al fin

86. G.W. LEIBNIZ, *Diálogo entre un político sagaz y un sacerdote de reconocida piedad* (1679), Edición de Ezequiel de Olaso, p. 223.

87. “... el juicio correcto debe resultar siempre en una acción correcta”. J. HOSTLER, pp. 19-20.

88. “Ist der Mensch nun auf das Letztziel seines Lebens determiniert, wie es die intellektualistische Auffassung annimmt, dann muß er auch auf eine exakt angebbare Menge von Teilzielen und Mitteln (zum Erreichen dieser Teilzielen) festgelegt sein, durch die dieses Letztziel unter den spezifischen Bedingungen seines Lebens am angemessentens realisiert werden kann”. M.-T. LISKE, p. 218.

(que viene por naturaleza), o, dicho de otra manera, en la concreción del fin aquí y ahora.

De ser esto cierto, la doctrina leibniziana de la sabiduría humana no sería capaz de abarcar todo el campo de acción de la *phrónesis* aristotélica⁸⁹, que sería el genuino ámbito de la racionalidad práctica. La irreductible competencia de la contingencia en la acción humana, es difícilmente asimilable por una doctrina axiomatizada del *optimum*. Leibniz quiere tener todo previsto de antemano y, si bien eso es posible en el caso de la ciencia de visión de Dios, no lo es en el caso del hombre⁹⁰. Habría una confusión entre conocimiento teórico de lo práctico y conocimiento práctico de lo práctico⁹¹. El conocimiento teórico de lo práctico es el juicio que se puede formular en tercera persona acerca de la acción de un individuo (“él actuó bien”), en cambio el conocimiento práctico de lo práctico es lo que se ha llamado en la tradición juicio práctico y es el juicio que formula el propio agente acerca de su acción (“yo actué bien”). Pues bien, para Leibniz sólo existiría el conocimiento teórico de lo práctico⁹².

Esto mismo se puede expresar con las nociones de deliberación y elección. Para Leibniz, la deliberación sería simplemente el paso de una “voluntad antecedente” indeterminada a una “voluntad consecuente” determinada —por utilizar la terminología escolástica de la época—, que es la elección misma. La elección, que es un acto propio de la voluntad, se reduce de esta manera a la delibe-

89. La sabiduría de la que habla Leibniz “n’est pas une vertu dianoétique, mais une *scientia* ou une *ars*”. F. PIRO, p. 182.

90. “Dans le cas de la sagesse divine, ces problèmes n’existent pas”. F. PIRO, p. 194.

91. Cfr. A. CRUZ, *Ethos y polis, Bases para una reconstrucción de la filosofía política*. Eunsa, Pamplona 1999, p. 116. Cfr. también, M. RHONHEIMMER, pp. 41-45.

92. Cfr. G. GRUA, 32-33. Allí se muestra la identificación leibniziana de ética y derecho natural [racionalista], de manera que la ética se convierte en “ciencia demostrativa” (p. 34).

ración, que es un acto netamente intelectual⁹³. Se percibe aquí la decisiva conexión que existe entre la capacidad del agente de controlar su propio perfeccionamiento a la luz de la razón y la creación de un modelo altamente abstracto de la esfera práctica⁹⁴. Y así, el conocimiento moral que puede tener un agente de sus propias acciones es el mismo conocimiento que puede tener otro agente de las acciones del primero⁹⁵. En este contexto, se entiende que para Leibniz el juicio (práctico) no consista en una decisión, sino simplemente en el reconocimiento de la verdad⁹⁶. Con esto se salvaguarda la objetividad del bien real, independientemente de que el hombre lo desee o lo quiera⁹⁷, pero también, simultáneamente, elimina la posibilidad de hablar del bien práctico como lo hace Aristóteles.

Así, probablemente, el pensamiento práctico que corresponde a la virtud de la prudencia es, para Leibniz, meramente “un pensamiento con propiedades causales especiales. Leibniz añade que si, en la definición de voluntad que se acaba de dar, sustituimos el término “juicio” por su definición, obtenemos ‘la voluntad es un pensamiento sobre el bien y el mal, acompañado de una tendencia a actuar’. Esto, dice él, es conforme con la definición de la voluntad como el momento final (*ultimum*) de la deliberación”⁹⁸. Del proceso deliberativo —propio del entendimiento— surge la tendencia de la voluntad, es decir, que el querer surge del conocer.

93. “Mais la délibération et le choix ont chez Leibniz une fonction différente de celle que Aristote leur reconnaissant”. F. PIRO, p. 190.

94. Cfr. F. PIRO, p. 185.

95. Surge aquí la cuestión de la *notio completa* de la mónada.

96. Cfr. J. HOSTLER, p. 24 y ss.

97. J. HOSTLER, p. 75.

98. G.H.R. PARKINSON, p. 21. Y también, L. LE CHEVALIER, p. 79 : “Assurément, la connaissance des possibilités idéales et de leur valeur relative, la délibération et le jugement qui est en la conclusion, *toutes opérations d’ordre intellectuel*, son autant d’éléments indispensables à la décision ou résolution de la volonté, et telle est bien la pensée de Leibniz”.

JOSÉ MARÍA TORRALBA

Y aquí no se está diciendo simplemente *nihil volitum nisi prae-cognitum*, sino *volitum quia cognitum*.

En definitiva, parece que según el modelo leibniziano, la elección, en cuanto acto de la voluntad, está determinada (moralmente) por el conocimiento del bien, sin que exista una posibilidad *real* de no seguirlo. De todos modos, Leibniz defiende que se puede hablar de libertad en el momento de la elección, porque se cumplen los tres requisitos que él había marcado para que ésta se diera: *espontaneidad*, ya que esa determinación brota espontáneamente del interior de la mónada —es decir, es el despliegue de su propia fuerza o *conatus*—; *racionalidad*, dado que el despliegue monádico describe un orden racional; y *contingencia*, que está supuesta al no haber necesidad lógica, sino moral. El problema es el estatuto y el sentido que tiene la prudencia —y, con ella, lo específicamente práctico— en una racionalidad moral determinada de esa manera.

José María Torralba López
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
E-31080 Pamplona
jmtorralba@unav.es