

María Griselda Gaiada

La “sustancia capaz de querer”: hacia una voluntad resolutive en pleno derecho¹

Resumen: *Lejos de las versiones intelectualistas de la voluntad divina (voluntariedad extrínseca), ofreceremos una descripción del modelo tardío de la voluntad de Dios (1710), bajo la hipótesis de que “el mecanismo de las fuerzas volitivas” representa el punto más alto de la emancipación de esa facultad, dotándola de una voluntariedad intrínseca que la vuelve resolutive en pleno derecho.*

Palabras claves: *Mecanismo volitivo. Inclinationes. Permisión. Autonomización. Voluntariedad intrínseca.*

Abstract: *Far from the intellectualist versions of God’s will (extrinsic voluntariness), we will offer a description of the late model divine will (1710), based on the assumption that “the mechanism of volitional forces” represents the highest point of divine will emancipation, endowing it with an intrinsic voluntariness that turns it into fully resolutive.*

Key words: *Volitional mechanism. Inclinations. Permission. Autonomisation. Intrinsic voluntariness.*

En este trabajo presentaremos un breve análisis de la voluntad divina en el pensamiento tardío de Leibniz, fundamentalmente en la obra titulada *Ensayos de Teodicea* (1710). La importancia que Leibniz concedió a un Dios dotado de inteligencia y voluntad cabe ser interpretada en clave antinecesitarista, como parte de una larga lucha en la que se empeñó contra la tesis spinoziana de una existencia deducida directamente

de la esencia de Dios. Así pues, en el corazón de la doctrina leibniziana se aloja la refutación de la necesidad ciega atribuida a un Dios que sólo admite ser llamado “libre” por existir y actuar según la necesidad de su propia naturaleza. Leibniz retomó la tradición cristiana testimoniando que la libertad de Dios debe ser entendida en el marco de las facultades que lo definen como “persona moral,” de ahí el protagonismo que fue concediendo a través de los años a la “sustancia capaz de querer”² libremente.

A partir de los primeros bosquejos más intelectualistas que deslucían el rol de la voluntad divina (fundamentalmente en la década de 1660 y primeros años de los 1670),³ Leibniz pudo avanzar otorgando densidad a esa facultad que fue haciéndose cada vez más resolutive por sí misma. En la segunda mitad de la década de 1670, el exceso de intelectualismo más temprano irá declinando a favor de una voluntad “actuante,” en el sentido particular de que no puede ser indiferente en su elección porque sigue razones.⁴ En esta época, en general, la voluntad aparece como término colindante de sus críticas contra la indiferencia de equilibrio molinista, concediéndole un lugar propio al margen del entendimiento, pero sin mostrar aún el desarrollo de un *modelo interno* de su funcionamiento.⁵ Recién para mediados de los 1680, cuando la voluntad ya está convenientemente autonomizada del entendimiento, encontramos un primer tipo de modelización de la misma por apelación a dos instancias: las voluntades particulares (cuyos objetos son bienes parciales y desligados) vs. la voluntad general (cuyo objeto es lo mejor). Básicamente este modelo se resolvía por la prevalencia de una voluntad superior (llamada general), que obstaculiza la

realización de una serie de voluntades particulares cuyos efectos resultan suspendidos en el orden de cosas existente.

Ahora bien, el modelo vigente desde mediados de los 1680 dará lugar a una nueva ingeniería conceptual a partir de dos cambios fundamentales. Por un lado, Leibniz preferirá adoptar el vocabulario de la distinción escolástica entre *voluntad antecedente* y *voluntad consecuente*.⁶ Por otro lado, ambos términos serán resignificados -como solía hacer- en el marco de un “modelo mecánico,” extraído de la composición del movimiento y aplicado por analogía al funcionamiento de la voluntad divina.⁷ No hay que olvidar que tanto la publicación de los *Principia* de Newton (1687) así como la estadía de nuestro filósofo en Venecia (mayo de 1689) profundizaron su interés por la nueva ciencia de la mecánica. La dinámica nacía como una ciencia consagrada a explicar las fuerzas y leyes del movimiento de los cuerpos y la curiosidad insaciable de nuestro filósofo no podía permanecer indiferente a las inquietudes de su tiempo. De este modo, conforme avanzaron sus estudios al respecto, pudo extraer de allí un nuevo modelo para aplicarlo al “mecanismo electivo” de la voluntad de Dios.

En *Teodicea* (1710) consumó las credenciales de su doble filiación: la asimilación del léxico tomista (voluntad antecedente y voluntad consecuente) expresó su fe renovada en la tradición; el desarrollo de un “mecanismo de las fuerzas volitivas” -si se nos permite la expresión-, emulando las teorías recientes sobre el movimiento de los cuerpos, manifestó el compromiso con la modernidad de su época. Al mismo tiempo, este *modelo voluntarista* significó una emancipación de la voluntad divina que se volvió resolutive en pleno derecho (*voluntariedad intrínseca*), sin necesidad de reducirla solamente al paso conclusivo de un proceso intelectual que ha tenido lugar por fuera de ella. Es preciso entonces que nos adentremos en una caracterización de este modelo que representa el punto más alto de la creciente autonomización que Leibniz fue otorgando a la voluntad divina en su diatriba contra el necessitarismo.

El “mecanismo de las fuerzas volitivas” en *Teodicea*

En el párrafo 22 de la , Leibniz nos presenta su “mecánica de la voluntad.” Allí nos dice que la naturaleza de la voluntad tiene sus grados, algo que ha conservado del modelo de los 1680. En sentido general, la voluntad sigue siendo una inclinación o a la acción en una relación de proporcionalidad con su objeto, es decir, un empuje cuya fuerza es proporcional al bien que la acción encierra. No obstante, a la voluntad que toma el “bien en tanto que bien,” pero desligada de la consideración del producto final, Leibniz ha dejado de llamarla voluntad particular para designarla con el nombre de . De este modo, puede decirse que Dios quiere salvar a todas las criaturas racionales, de manera que “el efecto se seguiría, si no hubiera una razón más fuerte que lo impidiera.” (Teod., I Parte, § 22) El empleo del condicional contrafáctico expresa dos cosas: por un lado, que el lugar reservado lógicamente para las razones de la voluntad antecedente está ocupado por una razón contraria más fuerte; por otro, que la voluntad consecuente no ha podido de hecho plenificar el efecto de la voluntad antecedente, aunque éste, potencialmente, podría haber sido eficaz en la consecuencia. Y esto es así porque en la voluntad divina no opera la necesidad metafísica, sino moral.

Leibniz añade que la voluntad antecedente es eficaz , lo que significa que no se trata de una veleidad o de un deseo inconducente, sino de una fuerza realmente actuante, sólo que este no logra alcanzar su máxima expresión, o bien en palabras de Leibniz, que “esta voluntad no llega hasta el último esfuerzo (.)” (Teod., I Parte, § 22) En otras palabras, hay “efecto pleno” allí donde no hay obstáculos a la voluntad. Pero no debe colegirse de aquí que la no consecución del efecto pleno vuelve ineficaz a la voluntad antecedente. Leibniz habla de un resultado que no es completo (Teod., I Parte, § 80), y la analogía con la composición del movimiento nos permite afirmar que todas las tendencias e inclinaciones parciales (voluntades antecedentes) permanecen verdaderamente activas en el resultado final (voluntad consecuente o decretoria⁸).

La analogía con la mecánica es inconcusa: así como el físico obtiene una resultante cuando compone fuerzas, Dios al crear actúa de modo semejante, obteniendo una “resultante” por composición de las “fuerzas volitivas” que concurren en la voluntad consecuente (). Este cambio de enfoque traerá aparejado también una reformulación del concepto de permisión. A diferencia del modelo de los 1680, la permisión no viene a cubrir el “blanco” donde se suspenden las voluntades particulares, sino que el mal será permitido como el efecto no deseado de un concurso en el que todas las inclinaciones particulares se cumplen de alguna manera o son eficaces en la voluntad final.

La voluntad antecedente

Dicho esto, debemos llevar a cabo una caracterización de la voluntad antecedente tal como se sigue del corpus leibniziano tardío. En , por ejemplo, Leibniz califica a la como “completamente seria y pura” (§ 25). De aquí se sigue que es una voluntad con igual derecho que la voluntad consecuente, es decir, que no carece de nada intrínsecamente para ser llamada así. Considerarla una semi-voluntad o una voluntad incompleta sería degradarla, cuando no destituirla del lugar que le corresponde en su condición de voluntad. Dios no puede querer a medias o parcialmente algo, ni siquiera antecedentemente. Imputarle un deseo antojadizo, una voluntad declinada o defectiva, significaría medirlo con la vara del hombre que quiere algo recortándole una parte, o bien el fin que le resulte menos gravoso en el saldo de sus esfuerzos. Nuestro filósofo es concluyente respecto a la seriedad con la que Dios quiere.

A continuación, Leibniz nos dice que las voluntades antecedentes no son completamente inútiles, “sino que tienen su eficacia, aunque el efecto que ellas logran no siempre sea pleno, sino restringido por medio del concurso de otras voluntades antecedentes.”¹⁰ Como dice Rateau, la voluntad antecedente, considerada en sí, es tan determinante y eficiente como la voluntad consecuente. Nada le falta en sí misma para producir su efecto. (Rateau, 2008, 541) De hecho, pese

a que no toda vez consiga plenificar su efecto o, en palabras de Leibniz, alcanzar “el último esfuerzo,” es siempre un esfuerzo en el sentido más cabal del término. Dios no está sometido a veleidades. Suponer una voluntad no esforzada, valga la contradicción de términos, eso sí sería una veleidad. Del mismo modo que lo sería adscribirle una voluntad que no se dirige “al último esfuerzo,” por cuanto adolece de impotencia para cumplirlo. La veleidad equivale a querer sin poder, o lo que es igual, a desear poder, cosa que no es digna de Dios.¹¹

Si bien el concurso de otras voluntades antecedentes puede restringir el efecto completo de algunas de ellas, Leibniz no duda en apelar, como vimos, a la analogía con el movimiento para indicar que las fuerzas se conservan aunque los efectos puedan resultar contrarrestados. Entonces podemos afirmar que cuando las inclinaciones se asocian con otras voluntades antecedentes no se ven alteradas internamente en su condición de esfuerzos reales ni en la potencia que acompaña al querer. La voluntad antecedente no es suspendida, destruida ni suprimida al ligarse con otras inclinaciones. Continúa siendo fuente de efecto, aunque éste pueda resultar de algún modo limitado. Así pues, la definición negativa de la voluntad eficaz no modifica en nada la definición positiva de la voluntad antecedente: aunque la voluntad antecedente no fuera plenamente eficaz, a causa de la asociación con otras inclinaciones que impidieran la consecución del “último esfuerzo,” sigue siendo intrínsecamente eficaz (ya que no hay impedimentos internos a su querer) y un “esfuerzo real” con miras a lograr su efecto. O dicho de manera más simple, no hay que medir el esfuerzo con la vara del efecto de hecho obtenido.

Ahora bien, tras haber caracterizado a la voluntad antecedente siguiendo el status que Leibniz le otorgó en términos de una verdadera voluntad, debemos hablar ahora de la y el concepto de allí subsumido.

La voluntad consecuente

Sabemos que la surge del concurso de todas las voluntades antecedentes, como Leibniz insistió

en su (I Parte, §§ 22, 80, 84; II Parte, § 222) y (§ 26) Se la puede identificar a secas como un , ya que expresa la producción del máximo efecto que la sabiduría y el poder de Dios pueden producir.¹² A diferencia de las voluntades antecedentes, la siempre produce el efecto pleno. Leibniz nos dice que en ella opera el axioma según el cual quien puede y quiere hace lo que quiere. En esta instancia se supone que nada interno o externo falta para la acción.¹³ Desde el punto de vista interno, la voluntad consecuente es el resultante de todas las inclinaciones que entran en su composición y es plenamente eficaz ya que alcanza el sumo efecto. Desde el punto de vista externo, nada puede obstaculizar su eficacia, puesto que no hay impedimentos externos a la acción creadora de Dios.

Así pues, esta voluntad consecuente o decretoria es un esfuerzo real, al que nada le falta ni interna ni externamente para plenificar todo su efecto. Aquí el efecto es tan real como el esfuerzo. No obstante, al considerar el objeto de la voluntad consecuente (lo mejor), que incluye tanto bienes como males, Leibniz introdujo una división correspondiente a esta instancia de la voluntad. En , nos dice que la es respecto de sus propios actos y respecto de los ajenos.¹⁴ Sin entrar en la cuestión del concurso divino en las acciones humanas, diremos que la voluntad de Dios produce todas las perfecciones que entran en este mundo, pero sólo permite el mal (físico y moral), imputable a las criaturas. O dicho de otra manera, produce el bien, del cual es autor, y permite el mal, cuyo acto corresponde a las criaturas racionales.

En cuanto a esta distinción, vemos que la en su calidad de tener por objeto una serie de bienes reales, no acarrea mayores dificultades. No obstante, es preciso efectuar una caracterización de la ya que, desde el período de la (1672/73?), Leibniz ha sostenido que Dios no puede querer directamente el mal. Por ende, la relación entre la voluntad permisiva y el pecado demandarán algún tipo de distanciamiento teórico, por medio del cual el mal no sólo resulte divorciado de la voluntad divina, sino que pueda ser considerado un efecto cuya relación con ella sea de rechazo, es decir, francamente “no querido.”

Siguiendo a Rateau, encontramos tres rasgos atribuibles a esta voluntad permisiva. Desde el

punto de vista del agente, se trata de una “voluntad productiva trabada, en tanto que es el no impedimento del pecado de otro que se sigue del impedimento de nuestro propio pecado.” (Rateau, 2008, 547) Podemos agregar, entonces, que está marcada por la doble negación del imperativo moral¹⁶ y una restricción negativa (puede pedirlo, pena de faltarse a sí mismo). Es decir, se trata de una omisión que no puede ser juzgada ilícita, porque, echando mano de la restricción, sabemos que actuar en lugar de abstenerse habría significado una verdadera falta. Leibniz recurrió con frecuencia al deber superior del militar para ilustrarlo. (Teod., I Parte, § 24) En , nos dice:

Por ejemplo, el militar apostado en la guardia, sobre todo en tiempo de peligro, no debe alejarse de allí, para evitar que se traben en combate dos amigos que se disponen al duelo entre sí.¹⁷

Aquí se trata de un conflicto entre deberes que se resuelve por la prevalencia de un deber superior: garantizar la seguridad del regimiento entero es la obligación moral del militar y, por consiguiente, un deber superior al de impedir el daño particular entre dos amigos. En este caso, la jerarquía de deberes indica la acción que estará en conformidad con el imperativo moral. Pero Leibniz agrega algo más que denuncia los límites de la comparación. Que Dios deba hacer algo no se entiende a la manera humana, sino en el sentido de que actuar de otro modo “cercenaría sus perfecciones,”¹⁸ aclaración que amerita un comentario. Se puede apreciar que la comparación tiene eficacia explicativa sobre todo en la primera parte. Tanto “garantizar la seguridad de todo el regimiento” como “asegurar el óptimo cósmico” tienen la forma de una obligación moral; ambas cosas no pueden dejar de cumplirse en uno y otro caso, sin pena de faltarse a sí mismo. Sin embargo, mientras evitar la discordia entre su tropa es un deber para el oficial, no parece que evitar los pecados de los hombres sea un deber en el mismo sentido para Dios.¹⁹ En su caso, no se trata de un conflicto entre un deber más importante y otro menor, sino de un único deber (crear lo mejor), de modo tal que impedir los pecados no sería una falta “más grave” que permitirlos, sino que sería

una "falta a secas," lo que, como Leibniz alertó, "cercenaría sus perfecciones." La forma en que no hay delito en la omisión divina es diferente de la manera en que no lo hay en la omisión humana. Dios no elige entre evitar un mal mayor (poner en riesgo la seguridad de todos) y uno menor (dejar que un par de hombres se ponga en riesgo), sino que elige siempre el bien real. Y esta ecuación no es equivalente a dirimirse entre deberes superiores (no arriesgar el óptimo cósmico) y deberes inferiores (no poner en riesgo la salvación de cierto número de criaturas): el bien real es siempre la obligación moral y cualquier otra cosa una falta que destruiría la perfección divina. Por eso, la interdicción divina (privación de ciertos bienes a los hombres) es suprema y la voluntad permisiva de Dios no puede ser cómplice de los pecados humanos.

Desde el punto de vista del objeto, el segundo rasgo de la voluntad permisiva de Dios es su relación indirecta con el pecado. A diferencia de la voluntad productiva, que quiere directamente el objeto identificado con el bien, la voluntad permisiva no puede tener por objeto el mal, sino, como destaca Rateau, su permisión. (Rateau, 2008, 547) La voluntad divina lleva adelante un doble rechazo del mal: (1) Dios no lo quiere ni por supuesto lo comete; y (2) tampoco quiere que sea cometido por otros. Resulta así que la voluntad permisiva está diferida del mal, en el sentido de que el concepto de funciona como el intermediario requerido entre la voluntad de Dios y el pecado: su objeto es el mal y ella misma es objeto de la voluntad permisiva. Además podemos decir que Dios quiere productivamente la libertad del hombre, la cual es un bien inobjetable, aunque por supuesto pueda suponer la elección del pecado. Entonces, la voluntad permisiva de Dios, cuyo objeto es la permisión del mal, aparecería subordinada a la voluntad productiva de querer la libre agencia humana. Y en ese sentido impedir los males que brotan del arbitrio de los hombres no puede ser una obligación moral para Dios, no sólo porque evitarlos (o no permitirlos) sería una falta, sino porque ha querido crearlos libres para que escojan sus propios deberes o les falten. Así pues, la voluntad permisiva de Dios parece tener un estatuto dependiente de la voluntad productiva que quiere criaturas racionales y libres. Aún

a sabiendas de que el pacto entre la razón y la libertad puede traer consecuencias monstruosas,²⁰ Leibniz prefiere abogar por un Dios cuya voluntad produce hombres libres.

Por último, Rateau describe el objeto de la voluntad permisiva en términos de la necesidad moral: "la permisión es *moralmente* necesaria porque es *hipotéticamente* necesaria." O dicho de otra manera, la permisión toma la forma de una obligación moral que se sigue de no faltarle a sí mismo cuando Dios realiza el óptimo cósmico. El pecado es una condición sin la cual no (*sine qua non*)²¹ arribaría lo mejor. En *Todicea* es claro que el mal moral se liga con lo mejor o que "las razones morales se apoyan en razones metafísicas" (Rateau, 2008, 548) relativas al mejor mundo. En cambio, en *Causa Dei*, si bien el mal de culpa se inscribe también dentro del determinismo de nuestro mundo, lo que prima, no es tanto la justificación en términos de razones metafísicas de orden general, sino la justificación que mira al plan teológico de la Redención. Los males deben tener lugar, porque alguien ha de redimir a los hombres de sus pecados. La naturaleza divina de Jesucristo, pasando misteriosamente de la ubicuidad al espacio, de la eternidad al tiempo, de la sustancia separada a la materia corruptible, de la felicidad al vejamen, no puede ser obviada entre las razones fundamentales que dan sentido a la permisión de los males. Pese a que las interpretaciones cabalgan habitualmente sobre el argumento de la optimalidad general, sin duda aludido con frecuencia por Leibniz, no debemos olvidar que el plan de la redención tiene un lugar destacado por excelencia. Sin poder precisar de qué modo las razones metafísicas de orden general se supeditarían al plan del Verbo encarnado, sabemos que, aún juzgado como una razón dentro del conjunto de las razones para el mejor mundo, Leibniz vio en el cordero de Dios la razón más definitiva.²²

Ahora bien, puede notarse aquí, conforme a la tendencia progresiva de la autonomización de la voluntad que hemos bosquejado, un modelo de la voluntad divina que parece resolverse por sí solo en términos de elegir lo mejor sin el protagonismo del entendimiento. Lo mejor parece estar determinado a partir del juego de fuerzas que opera al interior del mecanismo volitivo de

Dios, y el principio de razón suficiente ser intrínseco a las inclinaciones que, por plenificación o no de sus efectos, compondrán la voluntad final. En este modelo extraído de la mecánica, donde el movimiento resultante equivale a la suma vectorial de las tendencias particulares al movimiento, la voluntad no parece ser una facultad subordinada al entendimiento que sólo intervendría en la etapa final del proceso intelectual para consentir con los mandatos de la inteligencia, sino, por el contrario, *un mecanismo resolutivo por sí mismo* donde lo mejor es la resultante de una sumatoria de inclinaciones que comandan la acción.

Según esto, una vez que Leibniz ha asimilado el modelo de la mecánica, convivirían dos modelos explicativos del rol de la voluntad en la Creación. Por un lado, persiste el *modelo intelectualista* -en continuidad con el intelectualismo leibniziano más temprano-, según el cual el mejor mundo “ya está fabricado” e incluso determinado al dedillo en el entendimiento divino.¹ Entonces, sopesados todos los MP, la inteligencia manda y la voluntad acata mediante la acción. Así, nuestra serie dejará de ser meramente posible gracias a una “voluntad eficaz,” es decir, “eficaz” por “reaccionar” ante el entendimiento (*voluntariedad extrínseca*). Por otro lado, a este modelo se adiciona el del “mecanismo de las fuerzas volitivas,” el cual sitúa a la voluntad en un lugar más privilegiado y demuestra una complejidad *per se* que no es reductible a la mera “superintendencia de la razón.” Como hemos visto, la voluntad plena y decretoria procede del concurso de todas las voluntades antecedentes, y es una voluntad plenamente eficaz a causa de la eficacia parcial de todas las inclinaciones participantes. La voluntad divina no parece llevar adelante solamente una “eficacia reactiva” al comando de una facultad exterior, sino que demuestra una “eficacia activa” que ha resultado de la composición de todos los *conatus* que intervienen en el seno de ella misma (*voluntariedad intrínseca*).

En suma, pese a los rasgos desembozadamente mecanicistas que asumió el modelo tardío de la voluntad de Dios, lo cierto es que la asimilación de esa facultad a un mecanismo resolutivo en pleno derecho no sólo evidenció su creciente autonomización respecto del entendimiento, sino también, más imperiosamente, la preocupación

de Leibniz por restituir a Dios los atributos de una “persona moral,” de modo tal que quedara “demostrado” que la voluntad asume el rol más pleno en la escena de la Creación y que todo rechazo de la “sustancia capaz de querer” supone arrojar -como lo hizo Spinoza- las verdades teológicas a los pisos inferiores de un “artificio,” tan irreflexivo como involuntario, que destierra a Dios de su condición de tal.

Notas

1. Este trabajo fue realizado bajo la dirección del Dr. Oscar Miguel Esquisabel.
2. La expresión pertenece a Grua, 1953, 118.
3. Sobre el “exceso de intelectualismo” o el rol de la voluntad casi indiscriminado respecto del entendimiento divino en los textos tempranos de Leibniz, ver la historización presentada por Grua, 1953, 141 y ss.
4. Por ejemplo, los textos: *Conversatio cum Domino Episcopo Stenonio de Libertate* (1677), *De indifferentia aequilibrii* (1677?), *Du franc arbitre* (1678-1680/81?).
5. El intelectualismo fuerte de esta etapa y el hecho de que la voluntad haya estado tan ligada a las críticas contra la indiferencia de equilibrio ha llevado a autores como Greenberg a afirmar que “la voluntad leibniziana no tiene un rol funcional diferenciado para jugar en su concepción de la libertad.” (Greenberg, 2005, 218). A su juicio, Leibniz desconoció la *voluntariedad intrínseca* de los molinistas y se aferró a una *voluntariedad extrínseca* que revela el comando del entendimiento, es decir, de la “facultad que da origen a la acción.” (Greenberg, 2005, 220).
6. La datación correspondería a la década de 1690. Si bien la primera mención a esta distinción aparece en un escrito de 1670-1671, *Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen (De la omnipotencia y la omnisciencia de Dios y de la libertad del hombre)* [A VI 1, § 5, 538], se trata de una mención al pasar en el marco de una recapitulación crítica de los tópicos escolásticos. Ahora bien, el uso propiamente leibniziano puede encontrarse en los comentarios a la *Opera Theologica* de Denis Petau (entre 1691-1695), en la *Beilage* a la correspondencia con Bayle (probablemente de la segunda mitad de la década de 1690), en una carta a Spanheim (20 feb. 1699) y en los comentarios a los *Thirty nine*

- articles of the Church of England* de G. Burnett (1701-1706). [Respectivamente en: Grua, 1948, 333; GP III, 31; Grua, 1948, 449; Grua, 1948, 468].
7. Carlin sostiene que la gran diferencia entre Leibniz y sus predecesores escolásticos es que aquel incorporó su concepto mecánico de fuerza en el marco de la libre agencia racional, especialmente, el concepto de “*conatus*” como un término sustancial para explicar la volición. (Carlin, 2004, 371).
 8. Las tomamos como sinónimos siguiendo la aclaración del propio Leibniz en Teod., I Parte, § 84: “pero esos actos de voluntad antecedente no son llamados decretos, puesto que no son infalibles (“*immanquables*”), y el éxito depende del resultado final.”
 9. Siguiendo la metáfora económica de Elster, como un “costo de producción” que no puede ser evitado. O en términos de Nicolás, la manera leibniziana de tratar el mal supone la “calculabilidad.” A saber, “el problema del mal es una cuestión de cálculo, de productividad: se trata de obtener el mayor bien posible con el costo mínimo de mal inevitable (necesario).” (Nicolás, en Rateau, 2011, 226).
 10. *Causa Dei*, § 27, en GP VI 443: “... *sed efficaciam suam habere, qui etsi effectus earum obtinetur, non semper sit plenus, sed per concursum aliarum Voluntatum antecedentium restrictus.*”
 11. Así se expresa Leibniz en su *Causa Dei*, § 25 (GP VI, 442), al referirse a la veleidad: “*ubi quis vellet, si posset, velletque posse.*”/ “está allí donde alguien querría, si pudiera y quisiera poder.”
 12. *Causa Dei*, § 26, en GP VI, 442, 443: “*Voluntas consequens oritur ex omnium Voluntatum antecedentium concursu, ut scilicet, quando omnium effectus simul stare non possunt, obtineatur inde quantus maximus effectus per sapientiam et potentiam obtineri potest. Haec voluntas etiam Decretum appellari solet.*”/ “La voluntad consecuente nace del concurso de todas las voluntades antecedentes, de modo que, cuando los efectos de todas ellas no pueden realizarse al mismo tiempo, se obtenga de allí el máximo efecto que puede ser producido por la sabiduría y la potencia. Esta voluntad suele ser llamada también decreto.”
 13. *Causa Dei*, § 27 en GP VI, 443: “*Nempe in sola voluntate decretoria locum habet Axioma: qui potest et vult ille facit; quippe cum eo ipso scientiam requisitam ad agendum sub potentia comprehendendo, iam nihil intus extraque actioni desse ponatur.*”/ “Ciertamente en la sola voluntad decretoria tiene lugar el axioma: quien puede y quiere hace aquello que quiere; puesto que con eso mismo, comprendiendo bajo su poder la ciencia requerida para actuar, se considera que no falta ya nada interno ni externo a la acción.”
 14. *Causa Dei*, § 28 en GP VI, 443: “*Posterior voluntatis divisio est in productivam circa proprios actus et permissivam circa alienos.*”/ “La división de la voluntad que viene en segundo lugar es la siguiente: *voluntad productiva* acerca de los propios actos y *voluntad permisiva* respecto de los ajenos.”
 15. En Teod., I Parte, § 27, Leibniz escribió: “Es indubitable, en efecto, que es necesario abstenerse de evitar el pecado de otro cuando nosotros no lo podemos hacer sin pecar nosotros mismos.”
 16. La doble negación propia del imperativo moral (incondicionado) es “*no poder no cumplir la ley,*” cuya traducción en términos del pecado de otro sería “*no poder no permitir el pecado ajeno.*” En ambos casos, el único condicionamiento posible es de carácter moral (en ausencia de condicionamientos heterónomos) y es formulado en términos de la restricción que se sigue por añadidura: “*sin ponerse en falta consigo mismo.*” Cabe agregar que la permisión pudo ser concebida como el producto una obligación moral, cuando el *derecho estricto* fue pensado bajo el precepto de “no dañarse a sí mismo” (Teod., II Parte, § 158), en rigor, la única obligación que corresponde a Dios en ausencia de pares.
 17. *Causa Dei*, § 66 en GP VI, 448, 449: “*Exempli gratia miles in statione locatus, tempore praesertim periculoso, ab eo decedere non debet, ut duos amicos inter se duellum parantes a pugnando avertat.*”
 18. *Ibidem* en GP VI, 449: “*Deberi autem aliquid apud Deum intelligimus non humano more sed Theoprepos, quando aliter suis perfectionibus derogaret.*”/ “En cambio, que Dios deba hacer algo en sus obras, no lo entendemos al modo humano, sino *Theoprepos* (como conviene a Dios), cuando [hacerlo] de otro modo cercenaría sus perfecciones.”
 19. Si bien 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 (o lo que es igual, tenemos el *deber* de evitarlo) a menos que para impedirlo nos pongamos en falta con nosotros mismos o con los demás. Es decir, *permitirlo* sólo cuando *debemos* hacerlo. (*Causa Dei*, § 38 en GP VI, 444) Entonces la permisión pasa a coincidir con la obligación o la necesidad

- moral: en el caso del oficial, resolviendo la situación por prevalencia de deberes, dada su imposibilidad de atender a ambas cuestiones a la vez, en el caso de Dios, siguiendo el deber supremo de crear lo mejor.
20. Consciente de este aspecto, Leibniz nos dice: “Pues una voluntad mala es en su departamento lo que el principio malo de los maniqueos sería en el universo; y la razón, que es una imagen de la divinidad, proveería a las almas malvadas grandes medios de causar mucho mal (...) Pero Dios estando movido a producir el mayor bien que sea posible, y teniendo toda la ciencia y toda la potencia necesarias para ello, es imposible que haya en Él falta, culpa ni pecado; y en cuanto permite el pecado, es sabio y es bueno.” (Teod., I Parte, § 26).
 21. “Dios no quiere sino permitir el mal a título de *sine qua non* o de necesidad hipotética que le liga con lo mejor.” (Teod., I Parte, § 25).
 22. *Causa Dei*, § 49 en GP VI, 446: “*Optimae autem seriei rerum (nempe huius ipsius) eligendae máxima ratio fuit Christus Theanthropos (...), per quem omnis creatura liberabitur a servitute corruptionis, in libertatem gloriae filiorum Dei.*” “Empero, la razón máxima para elegir como óptima una serie de cosas (a saber, esta misma [que existe]) ha sido Cristo (*Theanthropos*, el Dios que se hizo hombre), (...) por quien toda criatura será liberada de la esclavitud de la corrupción y conducida hacia la libertad de la gloria de los hijos de Dios.” La cita final corresponde a Romanos VIII, 21. La triple sucesión de genitivos al final del versículo heredada del griego (y el estilo juzgado grandilocuente por los intérpretes) ha dado lugar a traducciones que lo eliden, a saber: “para participar de la libertad y gloria de los hijos de Dios;” “para entrar en la libertad gloriosa de los hijos de Dios.” Aquí hemos conservado el sentido más literal que Leibniz recoge en la expresión latina.
 23. Tal como se desprende de Teod., I Parte, § 52: “Y puesto que el decreto de Dios consiste únicamente en la resolución que Él toma, tras haber comparado todos los mundos posibles, de elegir aquel que es el mejor y de admitir a la existencia

por la palabra todopoderosa del Fiat, todo lo que este mundo contiene; es evidente que ese decreto no cambia nada en la constitución de las cosas, y que las deja tales como eran en el estado de pura posibilidad, es decir, que no cambia nada ni en su esencia o naturaleza, ni tampoco en sus accidentes, representados ya perfectamente en la idea de este mundo posible.” Ver también Teod., III Parte, § 335.

Bibliografía

- Carlin, Laurence. (Dic. 2004) “Leibniz on Conatus, causation, and Freedom.” In , Vol. 85, N° 4, pp. 365-379.
- Greenberg, Sean. (2005) “Leibniz Against Molinism. Freedom, Indifference, and the Nature of the Will.” In . Donald Rutherford and J. A. Cover (eds.), UK: Oxford University Press, pp. 217-233.
- Grua, Gaston. (1953) . Paris: Presses Universitaires de France.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1875-1890). , vols. 1-7, editado por C. I. Gerhardt. Berlin (repr. by Georg Olms Verlag, Hildesheim/New York. 1978) Citado como GP, seguido por volumen y número de página.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1923). , editado por la Academia Alemana de Ciencias en Berlín, desde 1923. Citado como A, seguido por serie, volumen y número de página.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1948). *Textes inédites*, vols. 1-2, publiés et annotés par G. Grua. Paris: Presses Universitaires de France.
- Rateau, Paul (2008). *La question du mal chez Leibniz. Fondements et élaboration de la Théodicée*. Paris: Honoré Champion Éditeur.
- Nicolás, Juan Antonio (2011). “Le mal comme limite du Principe de raison.” In *Lectures et interprétations des Essais de théodicée de G. W. Leibniz* (Édité par Paul Rateau, Studia Leibnitiana – Sonderhefte 40). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.