

Agustín Echavarría

## Incontinencia, juicio práctico y contingencia diacrónica de la voluntad según Leibniz

---

**Resumen:** *En este artículo se analiza qué papel juegan para Leibniz la sincronía entre el juicio de conciencia y la elección mala y la capacidad de suspensión del juicio, como condiciones de posibilidad del error práctico, a fin de determinar si su fundamentación de la incontinencia logra evitar caer en un intelectualismo determinista.*

**Palabras clave:** *Incontinencia. Juicio práctico. Contingencia. Libertad. Intelectualismo.*

**Abstract:** *This article analyzes the role of synchrony between the conscience's judgement and the deficient election, and the capacity of voluntarily suspending the judgement, as requisites of the practical error in the work of Leibniz. This analysis hopes to determine whether Leibniz's account of incontinence manages to avoid an intellectuallistic determinism.*

**Key words:** *Incontinence. Practical judgement. Contingency. Free-will. Intellectualism.*

### 1. Introducción: el intelectualismo de Leibniz

Es bien conocida la sentencia leibniziana según la cual “la inteligencia es como el alma de la libertad [...]”<sup>1</sup>. Según Leibniz, junto con la espontaneidad, la característica que especifica a las acciones libres como tales es la “deliberación”, es decir, el hecho de que estas acciones broten de la sustancia en virtud de un previo conocimiento racional y adhesión tendencial al bien conocido<sup>2</sup>.

En tal sentido, Leibniz no duda en identificar la libertad con el “apetito racional”: “Libertad y voluntad significan lo mismo. Pues libre es lo mismo que espontáneo con razón, y querer es ser llevado a actuar por una razón percibida mediante el entendimiento; [...]”<sup>3</sup>. La libertad de la voluntad reside en el carácter racional o intelectual de su acción, previamente configurada por la captación del bien contenido en ella. En palabras de Leibniz: “[...] la más alta libertad consiste en ser impelido a lo mejor por la recta razón”<sup>4</sup>. En tal sentido, tanto más libre será una inteligencia cuanto más se determine a sí misma por las razones del bien<sup>5</sup>.

Está fuera de discusión que nos encontramos ante un planteamiento claramente “intelectualista”, si entendemos por tal una posición según la cual de la voluntad se configura de acuerdo con un bien previamente presentado por la inteligencia. Lo que puede discutirse es si, en el caso de Leibniz, se trata de un mero intelectualismo “de la motivación”, en el que las razones del entendimiento proveen simplemente los motivos para la acción, siendo condición *sine qua non* de ella, o si se trata en cambio de un “intelectualismo fuerte”, tal que si algo si algo es suficientemente captado como bueno por la inteligencia, determinará de modo infalible el querer de la voluntad<sup>6</sup>.

La prueba de fuego de todo intelectualismo es sin lugar a dudas su capacidad para dar cuenta del fenómeno de la *akrasia* o incontinencia, es decir, del hecho de que los agentes racionales obran muchas veces en la práctica de modo contrario a como consideran que sería mejor obrar. En cualquiera de sus versiones, el intelectualismo sostiene que en toda acción moralmente mala, el agente escoge el mal no por sí mismo, sino *sub*

*ratione boni*, en la medida que, como sostiene Leibniz, “[...] el libre arbitrio se dirige al bien, y si se tropieza con el mal, sucede por accidente, porque el mal está oculto bajo el bien, como enmascarado”<sup>7</sup>. Lo que distingue un intelectualismo de fuerte de uno moderado es el hecho de que en el primero todo pecado es involuntario, porque procede de un error intelectual que no está en poder del agente evitar, mientras que en el segundo cabe la posibilidad del “error práctico” o voluntario.

El desafío que debe afrontar un intelectualismo que no quiera eliminar de su análisis el fenómeno de la incontinencia, consiste en hacer compatibles dos condiciones a simple vista difíciles de conciliar: a) En primer lugar, debe dar cuenta de la sincronía de la consideración intelectual de algo como un bien y la elección voluntaria del bien contrario, es decir, debe explicar como es posible que la voluntad elija, en un mismo instante, lo que la inteligencia juzga malo moralmente; b) En segundo lugar, debe dar cuenta del dominio de la voluntad sobre el juicio práctico que informa o determina a la acción, es decir, explicar cómo es posible que lo que simultáneamente se sabe malo moralmente, pueda, bajo el imperio de la voluntad libre, ser considerado como un objeto bueno *hic et nunc* para el sujeto, capaz de impulsar a su acción. Solo de esta manera se garantiza que se trata de un error voluntario y culpable, es decir, que la voluntad tiene a su alcance los medios para evitar el error y la consecuente elección mala.

El tema de la incontinencia ha sido objeto de estudios muy serios y completos dentro de la literatura leibniziana<sup>8</sup>. El presente artículo se limitará determinar, a partir del análisis de los puntos señalados más arriba, si la posición de Leibniz con respecto al fenómeno de la incontinencia es suficientemente consistente como para dar cuenta del error práctico, escapando así a un intelectualismo fuerte de corte determinista.

## **2. El fenómeno de la incontinencia: sincronía entre el juicio moral y la mala elección**

Leibniz presenta el tema de la incontinencia en varias obras a lo largo de su vida, citando en

forma recurrente la famosa frase de la *Metamorfosis* que Ovidio pone en boca de Medea, *video meliora proboque, deteriora sequor* (“veo lo mejor y lo apruebo, pero voy detrás de lo peor”)<sup>9</sup>. Los lugares más significativos del tratamiento leibniziano de esta cuestión los encontramos en *Confessio Philosophi, Nouveaux Essais sur l'entendement humain* y *Essais de Théodicee*<sup>10</sup>. Por su claro paralelismo, analizaremos aquí el primero y el último, dejando para más adelante el tratamiento de los *Nouveaux Essais*.

En la *Confessio Philosophi* Leibniz postula claramente la sincronía entre la consideración moral de la acción mala y la acción pecaminosa. Leibniz sostiene que Medea pecó contra su propia conciencia, porque aunque en el mismo momento en que asesinaba a sus propios hijos comprendía que lo que hacía era una injusticia, un mal, sin embargo prevalecía en ella lo que en ese momento ponderaba como un bien mayor, a saber, el placer de la venganza<sup>11</sup>. En los *Ensayos de Teodicea*, Leibniz propone distinguir entre la captación intelectual un bien como “honesto” o moralmente bueno, y la atracción que determinados bienes deleitables ejercen sobre el alma en un instante determinado, de la cual resulta la inclinación que prevalece en la voluntad: “Esas palabras que Ovidio atribuye a Medea, *Video meliora proboque, deteriora sequor*, significan que el bien honesto es sobrepasado por el bien agradable, que causa impresión sobre las almas cuando estas se encuentran agitadas por las pasiones”<sup>12</sup>.

Medea captaba efectivamente que matar a sus hijos era lo “peor”, entendiendo “peor” como sinónimo de “deshonroso”, pero simultáneamente lo consideraba “mejor”, entendiendo mejor como sinónimo de “más conveniente” con su apetito, porque preponderaba en su espíritu la inclinación al bien contenido en la venganza<sup>13</sup>. Así, la sincronía entre el juicio moral y la mala elección es explicada de tal manera que no contradice la fundamentación intelectualista de la acción libre, porque lo que se juzga “malo” desde un punto de vista (el moral), puede simultáneamente ser considerado “bueno” desde otro (el de la satisfacción inmediata de una apetencia). Esta solución se encuentra perfectamente en línea con otras versiones del intelectualismo moderado, como, por ejemplo, la de Tomás de Aquino, que distingue

en el mismo instante del acto de elección entre el “juicio de la conciencia moral”, que juzga universalmente la adecuación de la acción desde la perspectiva de su adecuación al fin último, y el “último juicio práctico”, que es el que inmediatamente y en particular informa o configura, y que, en el caso del incontinente, sigue a la inclinación de la pasión desordenada<sup>14</sup>.

Así, si bien hay una sincronía entre la consideración del bien moral y la ejecución del acto contrario a este, lo cierto es que tal bien ya no tiene, en el momento de la decisión, la misma fuerza motivadora que otras consideraciones provenientes de otros bienes. Ahora bien, para dar cuenta del fenómeno de la incontinencia como error voluntario, es necesario que sea la misma voluntad la que tenga en su poder el hacer prevalecer unas u otras consideraciones al momento de la elección, lo cual requiere a su vez un cierto grado de indiferencia o, como Leibniz prefiere llamarlo, “contingencia”.

### 3. Contingencia y falibilidad

Si bien para Leibniz la captación de algo como mejor inclina y hasta determina infaliblemente a la voluntad, no obstante esta inclinación no impone a la voluntad una necesidad absoluta<sup>15</sup>. Esta “ausencia de necesidad” es una nota que pertenece a la esencia misma de la libertad<sup>16</sup>. En este sentido, Leibniz explica en sus *Nouveaux Essais* que el fundamento de lo que habitualmente se conoce con el nombre de “libre arbitrio”, reside en el hecho de que “[...] las más fuertes razones o impresiones que el entendimiento presenta a la voluntad no impiden que el acto de la voluntad sea contingente, y nunca le confieren una necesidad absoluta o, por así decirlo, metafísica. Y es en este sentido en el que yo acostumbro a decir que el entendimiento puede determinar a la voluntad, según la prevalencia de las percepciones y razones de una manera tal que, al mismo tiempo que es segura e infalible, inclina sin hacer necesario”<sup>17</sup>.

Es por eso que para definir la libertad, además de la espontaneidad y deliberación “[...] los escolásticos reclaman todavía una tercera, a la

cual llaman *indiferencia*. Y, en efecto, es preciso admitirla, si la indiferencia significa lo mismo que *contingencia*; pues ya he dicho anteriormente que la libertad debe excluir una necesidad absoluta y metafísica o lógica”<sup>18</sup>.

La fórmula más conocida que Leibniz utiliza para definir esta contingencia propia de la libertad es aquella de la “inclinación no necesitante”, según la cual la voluntad conserva la “posibilidad de hacer lo contrario” de aquello hacia lo que está más inclinada<sup>19</sup>. Entendida la contingencia en este sentido amplio y comunísimo, es indudable que Leibniz considera que esta es un requisito esencial de toda libertad, sea divina, angélica o humana: “Hace falta saber que es verdad siempre que nuestra *libertad* y la de todas las otras sustancias inteligentes incluido Dios mismo, viene acompañada de un cierto grado de indiferencia o contingencia, que ha sido definida de tal forma que nosotros y esas sustancias jamás somos necesitados, porque lo contrario de aquello que hacemos sigue siendo siempre posible, o no implica contradicción”<sup>20</sup>.

Ahora bien, esta definición corresponde a la contingencia de la voluntad libre en su sentido más amplio, en cuanto enuncia aquello que es común a toda libertad, sea la libertad divina o la creada, y que consiste en estar exenta de “necesidad metafísica”. No obstante, como se desprende del texto citado, la contingencia no se realiza en todas las sustancias inteligentes de un modo completamente unívoco, sino que se da en diversos “grados”, según diversa la perfección de cada una ellas.

Así, Leibniz afirma que la libertad de Dios, suprema inteligencia, no puede errar en la elección de lo mejor, y que la libertad de los ángeles, crece y se perfecciona cuando su voluntad se ve confirmada en el bien y deja, por consiguiente, de ser falible<sup>21</sup>. La libertad divina, así como la angélica, y la del supremo sabio, si bien está exenta de necesidad metafísica, está afectada de una cierta infalibilidad en la elección del bien real —y no solo aparente—, infalibilidad que Leibniz en sus últimos escritos llamará “necesidad moral”<sup>22</sup>.

Ahora bien, en el caso de la libertad de las criaturas en general, hay un elemento común, según el cual ésta es imagen de la libertad divina, y reside en el hecho de que estas se mueven

a actuar en virtud de la consideración del bien en cuanto tal –elemento en el cual Leibniz sitúa la esencia y la raíz metafísica de la libertad de las criaturas<sup>23</sup>–. No obstante, hay también un elemento diferenciador, que solo es propio de la libertad en tanto que “creada”, a saber: la “falibilidad”, o el poder decaer del bien real<sup>24</sup>. Esta “falibilidad” señala el modo y grado específico en que el requisito de la contingencia se realiza en la libertad de la criatura no confirmada en el bien, y que implica no sólo la ausencia de “necesidad metafísica”, sino también de “necesidad física”<sup>25</sup>: “[...] no es de necesidad física que los hombres en esta vida elijan algún bien particular, por atractivo y vistoso que sea; [...]”<sup>26</sup>.

Esta última afirmación no debe ser entendida en ningún caso como un “lapsus” libertario de Leibniz, ya que la ausencia de necesidad física –e incluso, la ausencia de necesidad moral– no implica en modo alguno la negación de la determinación infalible de la voluntad. Antes bien, la “falibilidad” propia de la criatura se manifiesta en el hecho de que esta no sigue necesariamente el bien “real”, porque en la progresión de sus pensamientos e inclinaciones nunca se encuentra en un estado tal que, consideradas todas las circunstancias internas y externas, sea absolutamente imposible obrar lo contrario al instante siguiente; pero esto no quita que sea “cierto e infalible”, al menos para Dios, lo que la criatura hará<sup>27</sup>: “Que haya de hacer una cosa u otra no está sujeto a ningún indicio o ley preestablecida, por lo menos en aquellas mentes que no están suficientemente confirmadas en el bien o en el mal”<sup>28</sup>.

La natural falibilidad de la libertad creada tampoco viene desmentida por el hecho de que en algunos escasos pasajes Leibniz parezca extender la llamada “necesidad moral” a las acciones de todas las criaturas racionales<sup>29</sup>. Es claro que en tales pasajes tal atribución está hecha en un sentido amplio y casi por analogía o comparación: las criaturas se mueven “casi” por necesidad moral, en el sentido de que, así como Dios –y el supremo sabio y los ángeles– están infaliblemente determinadas a querer el bien “real”, del mismo modo las criaturas racionales están determinadas por lo que perciben como bueno, se trate de un bien real, o de un bien aparente; pero no las mueve una “necesidad moral” en sentido estricto,

precisamente porque pueden errar en la consideración de lo que es un verdadero bien.

En el caso de la libertad creada, la contingencia debe entenderse como “falibilidad”, porque se encuentra sustentada en la “insuficiencia motivadora” de la apariencia de bien que presentan las diferentes opciones ofrecidas a la inteligencia, que nunca es tanta ni tan evidente que impida dejar de pensar en ellas, o mudar el objeto de la consideración, suspendiendo así la última decisión<sup>30</sup>.

#### 4. Último juicio práctico y pensamiento ciego

Entendida en estos términos, la contingencia de la libertad creada es sin duda la condición de posibilidad de la incontinencia, porque es lo que permite a la criatura obrar contra el propio juicio. En efecto, es la insuficiencia motivadora con que los bienes particulares que se presentan a la inteligencia finita lo que permite que la criatura “[...] no siempre elige lo que en el momento presente aparece como mejor; porque puede aplazar y suspender el juicio hasta una posterior deliberación, y desviar la mente para que piense en otras cosas”<sup>31</sup>.

Precisamente porque nuestra inteligencia es finita y no capta con suficiente claridad el bien real, puede darse el caso de que juzguemos algo como bueno en el tiempo de la deliberación anterior al instante de la elección, pero que, en el lapso que transcurre entre ese juicio y el acto de elección, la serie de nuestros pensamientos se vea interrumpida o desviada hacia otros objetos: “[...] cualquiera sea la percepción que uno tenga del bien, el esfuerzo de obrar según el juicio, que a mi entender constituye la *esencia de la voluntad*, es algo distinto: así, como hace falta tiempo para llevar ese esfuerzo a su culmen, puede ser suspendido, e igualmente puede ser cambiado por una nueva percepción o inclinación que se le atraviere, que desvíe al espíritu, y que le haga formar en algún caso el juicio contrario. Esto es lo que hace que nuestra alma tenga tantos medios para resistir a la verdad que ella conoce, y que haya un trayecto tan grande desde el espíritu al corazón:

[...]. Así, la ligazón entre el juicio y la voluntad no es tan necesaria como uno podría pensar”<sup>32</sup>.

Ahora bien, es claro que la aludida capacidad de suspensión del juicio de elección de aquello que consideramos bueno es entendida por Leibniz de modo “diacrónico”, y no “sincrónico”, en la medida en que los efectos de tal juicio pueden ser suspendidos durante el tiempo de la deliberación anterior al acto de elección mala, y no en el mismo instante de esta. Esto supone un problema para la explicación del fenómeno de la incontinencia, que, según se ha visto, implica la sincronía entre el juicio de conciencia y el acto de elección contrario a esta.

Para esclarecer esta cuestión, es necesario elucidar qué papel juega para Leibniz en el proceso de elección el llamado “último juicio práctico”. En algún lugar Leibniz no solo llega a afirmar que nuestro juicio acerca del bien puede mudar –y que, por ello, se puede suspender el proceso deliberativo que conduciría a una determinada elección– sino que incluso “[...] nosotros no siempre seguimos el último juicio del entendimiento práctico al determinarnos a querer; pero siempre seguimos al querer el resultado de todas las inclinaciones que vienen tanto de parte de las razones como de las pasiones, lo cual sucede a menudo sin un juicio expreso del entendimiento”<sup>33</sup>.

Es claro que para Leibniz, a diferencia de Tomás de Aquino, el último juicio práctico del entendimiento no es el que determina y configura la acción<sup>34</sup>. Antes bien, en la concepción leibniziana, este último juicio parece jugar el papel que en Tomás de Aquino juega el juicio de conciencia, que, ya sea ser anterior o simultáneo a la elección mala, no tiene por sí mismo la suficiente fuerza motivadora como para contrarrestar consideraciones provenientes de otros bienes.

Esta interpretación es congruente con la original y elaborada respuesta que Leibniz da en los *Nuevos Ensayos* al problema de la incontinencia, en donde recurre a la doctrina de los “pensamientos ciegos” (*cogitationes caecas*). Leibniz sostiene allí que muchas veces, al deliberar sobre los bienes, nos valemos de “pensamientos ciegos, es decir, caracteres vacíos o nociones carentes de una percepción y de un sentimiento que las acompañe, como los que se utilizan en álgebra para calcular, sin tener todo el tiempo presentes

de modo expreso las figuras sobre las cuales se razona”<sup>35</sup>. Eso es lo que sucede a menudo cuando las criaturas razonan acerca de determinados bienes nobles o superiores y, no obstante, eligen los más bajos o inferiores: “[...] es así como más frecuentemente los hombres piensan en Dios, en la virtud, en la felicidad; hablan y razonan sin ideas expresas; no es porque no las puedan tener, dado que ellas están en su espíritu. Pero no hacen el esfuerzo necesario para proceder a analizarlas. Algunas veces tienen las ideas de un bien o de un mal ausente, pero muy débiles; no es entonces de extrañar que no les conmuevan demasiado. Así, si preferimos lo peor, es porque percibimos el bien que encierra, sin percibir ni el mal que hay allí, ni el bien que hay en la opción contraria”<sup>36</sup>.

La presencia de los pensamientos ciegos en el alma puede garantizar de este modo la sincronía entre la consideración de un bien moral que sea distinto del bien deleitable, que es el que determina efectivamente la acción. La debilidad en la percepción del bien real y la vehemencia con que se presentan los bienes provenientes de las pasiones, hacen posible que lo que en determinado momento es juzgado como bueno por el entendimiento, no sea tomado como motor de la acción y sea reemplazado por aquello a lo que el alma se ve más inclinada.

## 5. Inclinación y dominio del juicio

Así, las criaturas siempre obran siguiendo alguna razón o, lo que es lo mismo bajo la consideración de algo como “bueno”, aunque no siempre acierten en la consideración del bien real. En efecto, a diferencia de lo que sucede en el caso de Dios, que está “moralmente” determinado a elegir lo que realmente es mejor, en el resto de las sustancias racionales “[...] las pasiones a menudo toman el lugar de la razón, y por eso puede decirse con respecto a la voluntad en general: que *la elección sigue la inclinación más grande*, bajo la cual comprendo tanto las pasiones como las razones verdaderas o aparentes”<sup>37</sup>.

Ahora bien, el hecho de que la criatura obre siguiendo “razones”, no implica que sea en todos los casos plenamente consciente de ello. Sólo

Dios tiene el privilegio de la total claridad y distinción de las razones de su acción<sup>38</sup>, mientras que la sustancia creada jamás es totalmente transparente ante sí misma, porque nunca tiene ante sí la serie total de sus percepciones y de las motivaciones que impulsan sus acciones: “[...] si nosotros no siempre advertimos la razón que nos determina, o más bien, por la cual nosotros nos determinamos, es porque somos también poco capaces de apercibirnos de todo el juego de nuestro espíritu y de sus pensamientos, la mayor parte de las veces imperceptibles y confusos, [...]”<sup>39</sup>.

Ahora bien, en este planteamiento, ¿queda lugar para un verdadero dominio de la voluntad sobre el juicio que determina su acción, requisito indispensable para dar cuanta de la incontinencia? Hay que decir al respecto que, si diacrónicamente la voluntad puede suspender su juicio para no llegar a querer lo que en un determinado momento juzga como bueno, consideradas las cosas desde un punto de vista “sincrónico”, Leibniz sostiene que la voluntad está determinada a querer lo que se considera mejor en el instante mismo de la elección, de forma tal que, aunque elegimos lo que queremos, el querer mismo no depende de nuestra elección, sino de nuestras inclinaciones y del modo en que los objetos que se nos presentan<sup>40</sup>. La voluntad creada siempre está determinada por la suma de las inclinaciones presentes, provenientes tanto de la razón como de las pasiones<sup>41</sup>; de las numerosas influencias imperceptibles, o pequeños movimientos de los cuales no se percibe<sup>42</sup>, de tal modo que, aunque nosotros en algún caso nos creamos totalmente dueños de nuestro presente acto de querer, esta apariencia no se debe a otra cosa que a nuestra ignorancia de las causas que lo determinan<sup>43</sup>.

Más aun, Leibniz sostiene expresamente que la criatura no puede imperar su propio acto de querer presente<sup>44</sup>; porque aunque la voluntad sea capaz de elegir entre diferentes objetos, es incapaz de elegir las propias voliciones: “[...] aunque esté en nuestro poder hacer lo que queremos, sin embargo no está en nuestro poder querer lo que queremos, sino lo que percibimos como agradable o lo que estimamos bueno”<sup>45</sup>. En otros términos, que la voluntad sea *causa sui* de en el acto de querer: “Por lo que respecta a la *volición*

misma, es algo impropio decir que ella es objeto de la voluntad libre. Nosotros queremos actuar, hablando propiamente, y no queremos querer; de otro modo, todavía podríamos decir que queremos tener la voluntad de querer, y así iríamos al infinito”<sup>46</sup>.

La capacidad de suspender el juicio de elección no reside entonces en un “dominio” activo de la voluntad sobre el juicio que determina la elección, sino que descansa en la posibilidad de que una cierta sucesión de pensamientos o percepciones que tienen lugar en nuestra alma –y que conduciría de suyo a un acto de elección determinado– se vea interrumpida, en virtud de su falta de vehemencia, por otra serie de pensamientos o percepciones que ganan su lugar, prevaleciendo sobre la anterior, y conduciéndola a una elección contraria<sup>47</sup>.

## 6. ¿Es posible el error práctico? Pensamientos ciegos y “gracia suficiente”

No obstante, es necesario decir que Leibniz no niega en absoluto que la voluntad de la criatura tenga algún poder sobre sus propios actos. En efecto, aunque no pueda imperar directamente sus actos en el presente, puede influir de modo indirecto en los actos futuros, tomando medidas auto-correctivas para llegar a querer en otro momento lo que actualmente no quiere: “[...] por medio de las acciones voluntarias contribuimos a menudo indirectamente a otras acciones voluntarias, y aunque uno no pueda querer lo que quiere, como igualmente uno no puede juzgar lo que quiere, uno puede sin embargo actuar en cierto modo por anticipación, de modo que uno juzgue o quiera con el tiempo lo que uno desearía poder querer o juzgar hoy”<sup>48</sup>. El alma tiene, sin duda, un poder indirecto sobre sus percepciones, porque puede entrar, si ello le parece bueno, en determinadas progresiones de pensamientos<sup>49</sup>, y de esta manera tiene también un control indirecto sobre las pasiones y voliciones futuras<sup>50</sup>.

Ahora bien, para que el error práctico en el que la incontinencia consiste sea voluntario, es necesario que esté bajo el dominio de la voluntad

del sujeto la posibilidad o bien de evitar o bien de salir de dicho error. En tal sentido, Leibniz aclara expresamente que siempre existe en nosotros un medio para evitar el mal, porque en todas las almas hay “pensamientos distintos”, que podrían proporcionar a la criatura los motivos más razonables para obrar bien; sucede que, al ser estos pensamientos muchas veces sólo claros en potencia –los ya mencionados “pensamientos ciegos”–, se debe aplicar la atención para que impresionen del modo debido y configuren la acción: “Los pensamientos confusos a menudo se hacen sentir claramente, pero nuestros pensamientos distintos ordinariamente no son claros más que en potencia: podrían serlo, si nos aplicáramos a penetrar en el sentido de las palabras o de los caracteres, pero al no hacerlo, ya por negligencia, ya por la brevedad del tiempo, sólo oponemos palabras desnudas, o al menos imágenes muy débiles a sentimientos vivos”<sup>51</sup>.

Merced a la presencia latente en todas las almas de las ideas distintas –aunque sean claras en potencia–, puede decirse que en toda criatura se encuentra lo que Leibniz llama la “gracia suficiente”<sup>52</sup> para evitar el mal –entendiendo por gracia el principio activo que mueve a realizar buenas acciones<sup>53</sup>–. El hecho de que muchas de ellas no quieran valerse de esa “gracia” –es decir, de esas ideas distintas– como motor de su acción se debe a que en ellas estas ideas están únicamente de manera inconsciente o irreflexiva, de tal modo que “[...] ni siquiera les viene a la mente que puedan utilizarla con provecho, o bien porque se encuentra en su alma de tal modo que es como si no estuviese, esto es, sin *reflexión* o *atención*, [...]”<sup>54</sup>.

Aunque todos tengan entonces la “gracia suficiente”, en virtud de la presencia de las ideas distintas en su alma, no todos tienen la “gracia eficaz”, que consiste en un “placer preveniente”, que obra ilustrando nuestro intelecto para que fije atención en el bien<sup>55</sup>, y que nos hace obrar por los motivos más convenientes<sup>56</sup>. En el origen de toda acción mala hay entonces una falta de atención al bien que el alma debería y podría considerar, si se le presentase una sola sentencia o máxima clara y comprensible que le mostrara cuál es la razón por la que debe actuar<sup>57</sup>.

Ahora bien, resulta claro que para Leibniz la falta de atención que se encuentra en el origen del pecado, y que hace que no siempre nos apliquemos a considerar el bien real contenido en nuestras ideas distintas, no es una falta voluntaria, sino que depende en última instancia de la combinación de percepciones claras y confusas que conforman la naturaleza de la sustancia individual. En última instancia, la falta se debe a un oscurecimiento ontológico proveniente de la limitación de la criatura en cuanto tal –a la cual Leibniz compara en muchas ocasiones con la inercia que constriñe el movimiento de los cuerpos<sup>58</sup>–, limitación que es la raíz metafísica del mal: “Así, el intelecto yerra con frecuencia en virtud de un defecto de atención, y la voluntad se enfría a menudo en virtud de un defecto de ardor, cuantas veces la mente, que debe tender a Dios o al sumo Bien, se atasca por la inercia de la criatura”<sup>59</sup>.

De este modo, es perfectamente comprensible que Leibniz no pueda admitir de que la voluntad creada sea el origen absoluto de los defectos en su acción, ya que “[...] nadie se hace malo voluntariamente, de otro modo ya lo sería antes de llegar a serlo”<sup>60</sup>. En última instancia a que la criatura no es la causa voluntaria de la desviación actual de su propia voluntad<sup>61</sup>, como no lo es de los errores que la determinan y que provienen de la limitación creatural<sup>62</sup>. En este contexto, pese a todas las matizaciones introducidas por Leibniz para salvar tanto la sincronía entre el juicio de conciencia y la elección mala, como el dominio indirecto de la voluntad sobre el propio juicio, resulta muy difícil sostener dentro de su planteamiento el carácter voluntario del error práctico implicado en el caso de la incontinencia, y evitar de esa forma caer en un intelectualismo fuerte de corte determinista.

## Notas

1. GP VI, 290, §288. La traducción de los textos es mía, excepto en los casos en los que se indica lo contrario.
2. Leibniz, G. W. (2011). *Dissertation on Predestination and Grace* (ed. Michael J. Murray). New Haven and London: Yale University Press (a partir de ahora, DPG, seguido del número número y

- letra del párrafo y del número de página), §. 42 (h), 130.
3. GP IV, pp. 362-363; traducción: Leibniz, G. W. (2003). *Escritos filosóficos* (ed. E. de Olaso). Madrid: A. Machado, 491.
  4. A II 1, 186-187.
  5. A VI, 4B, 1409; DPG, § 34 (c), 110.
  6. DPG, § 34 (c), 110.
  7. GP VI, 201, § 154.
  8. Davidson, J. D. (2005). *Video Meliora Proboque, Deteriora Sequor. Leibniz on the Intellectual Source of Sin*. En Rutherford, D. y Cover, J. (eds.), *Leibniz. Nature and Freedom* (pp. 234-253). Oxford: Oxford University Press; también Ballestra, A. (2010). *Video meliora proboque, deteriora sequor. Das Problem der Willensschwäche bei Leibniz*. En Nicolas, J. A. (ed.), *Leibniz und die Entstehung der Modernität*, Studia Leibnitiana Sonderhefte 37 (pp. 203-211). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
  9. Ovidio. *Metamorfosis*, 7, 20.
  10. A VI, 3, 134; AVI, 6, 185 y GP VI, 201, §154.
  11. A VI, 3, 134.
  12. GP VI, 201, § 154.
  13. A VI, 3, 134-135.
  14. Tomás de Aquino, *Q. D. de Malo*, q. 6, art. un.; *Q. D. de Veritate*, q. 20, art. 2. En este aspecto, y solo en este aspecto, considero acertado situar a Leibniz en línea con la tradición de Aristóteles y Tomás de Aquino, como lo hace J. D. Davidson (*op. cit.*, p. 250); incluso, yendo más allá que él, podría decirse que los tres aceptan la “akrasia sincrónica”, y no solo la diacrónica.
  15. GP VI, 300, § 310. Acerca de este punto, Torralba, J. M. (2005). La libertad posible. Acerca de la noción leibniziana de «inclinación sin necesidad». *Anuario Filosófico* 38/1, 279-290.
  16. A VI, 4B, 1455; Grua II, 482; DPG, § 43 (a), 130.
  17. A VI, 6, 175.
  18. GP VI, 296, § 302.
  19. DPG, § 35 (b), 110.
  20. Grua II, 480-481.
  21. A VI, 3, 135.
  22. GP VI, 255, § 230; GP VI, 256, § 234; GP VI, 386. Estos pasajes han llevado a algunos autores a la conclusión, errónea a mi modo de ver, de que para Leibniz toda sustancia inteligente se mueve por una necesidad moral *stricto sensu*: Murray, M. J. (1995) Leibniz on Divine Foreknowledge of Future Contingents and Human Freedom. *Philosophy and Phenomenological Research* 55, 75-108 y Murray, M. J. (1996). Intellect, Will and Freedom; Leibniz and His Precursors. *The Leibniz Review*, 6, 25-60; también Adams, R. M. (2005). *Moral Necessity*. En Rutherford, D. y Cover J. (eds.), *Leibniz. Nature and Freedom* (pp. 181-193), 182.
  23. A VI, 4B, 2577.
  24. Es mérito de G. Mormino el haber subrayado el carácter de falibilidad que la contingencia asume en el caso de la libertad creada; no obstante, no comparto su idea de que solo a eso se reduzca la contingencia en cuanto requisito común de toda libertad. G. Mormino, G. (2011). *La contingence dans les Essais de Théodicée de Leibniz : un réquisit de la liberté ?*. En Rateau P. (ed.), *Lectures et interprétations des Essais de théodicée de G. W. Leibniz*. Studia Leibnitiana, Sonderhefte 40 (pp. 175-189). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
  25. A VI, 4B, 1520.
  26. A VI, 4B, 1520; trad. Leibniz, G. W. (2007-ss), *Obras filosóficas y científicas*. Granada: Comares. 2, 157. A partir de ahora OFC, seguido del número de volumen y página.
  27. DPG, § 43 (a), 130.
  28. A VI, 4B, 1520 (trad. OFC 2, 156).
  29. GP VI, 283, § 282; GP VII, 389, §4.
  30. A VI, 4B, 1455.
  31. A VI, 4B, 1455 (trad. OFC 2, 156).
  32. GP VI, 301, § 311.
  33. GP VI, 130.
  34. En tal sentido, en contra de la interpretación de J.D. Davidson, que sitúa a Leibniz en total continuidad, hay que decir que en este último el juicio práctico juega un papel determinante por sobre las inclinaciones provenientes de las pasiones, aspecto completamente ausente en Leibniz, en quien la inclinación de las pasiones puede contrarrestar al juicio práctico, como ha señalado acertadamente Murray, M. J. (2005). *Spontaneity and Freedom in Leibniz*. En Rutherford, D. y Cover, J. (eds.), *Leibniz. Nature and Freedom* (pp. 194-206), 204-205.
  35. A VI, 6, 185-186.
  36. A VI, 6, 186.
  37. GP III, 401-402.
  38. GP VI, 137, § 64.
  39. A VI, 6, 178.
  40. Grua II, 482.
  41. GP VI, 130, § 51.
  42. GP VI, 128, § 46.
  43. Grua II, 480.
  44. Grua II, 482.
  45. A VI, 3, 132 (trad. OFC 2, 45).
  46. GP VI, 130, § 51; A VI, 6, 182.
  47. A VI, 6, 181.
  48. A VI, 6, 182; GP VI, 138, § 64.

49. A VI, 6, 182.
50. GP VI, 137-138, § 64.
51. A VI, 6, 186-187.
52. AVI, 4B, 1597; Grua I, 343-344; GP VI, 457, § 127.
53. A VI 4B 1458.
54. A VI, 3, 135 (trad. OFC 2, 49).
55. A VI, 4B, 1456.
56. GP VI, 293, § 298.
57. A VI, 3, 135.
58. GP VI, 119-120, § 30; GP VI, 450, § 71; GP VI, 383.
59. GP VI, p. 450, § 73.
60. A VI, 3, 136 (trad. OFC 2, 51).
61. A VI, 3, 137-138.
62. Acerca del oscurecimiento ontológico de la criatura como origen metafísico del error, véase Belaval, I. (1969). Le problème de l'erreur chez Leibniz. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*. 20/ 3-4, 381-395.

## Bibliografía

- Adams, R. M. (2005) *Moral Necessity*. En Rutherford, D. y Cover J. (eds.), *Leibniz. Nature and Freedom* (pp. 181-193), 182.
- Ballestra, A. (2010) *Video meliora proboque, deteriora sequor. Das Problem der Willensschwäche bei Leibniz*. En Nicolas, J. A. (ed.), *Leibniz und die Entstehung der Modernität*, Studia Leibnitiana Sonderhefte 37 (pp. 203-211). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Belaval, I. (1969) Le problème de l'erreur chez Leibniz. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*. 20/ 3-4, 381-395.
- Davidson, J. D. (2005) *Video Meliora Proboque, Deteriora Sequor. Leibniz on the Intellectual Source of Sin*. En Rutherford, D. y Cover, J. (eds.), *Leibniz. Nature and Freedom* (pp. 234-253). Oxford: Oxford University Press.
- G. Mormino, G. (2011) *La contingence dans les Essais de Théodicée de Leibniz : un réquisit de la liberté ?*. En Rateau P. (ed.), *Lectures et interprétations des Essais de théodicée de G. W. Leibniz*. Studia Leibnitiana, Sonderhefte 40 (pp. 175-189). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Leibniz, G. W. (1923-ss) *Sämtliche Schriften und Briefe*. Darmstadt, Leipzig, Berlín: Preussischen Akademie der Wissenschaften, Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Abreviatura: "A", seguida del número de serie, volumen y página.
- Leibniz, G. W. (1875-1890; reimp. 1965) *Die Philosophischen Schriften*. Berlin: C. J. Gerhardt; reimp. Hildesheim. Abreviatura: "GP", seguido del número de volumen y página.
- Leibniz, G. W. (1948) *Textes inédits d'après les manuscrites de la bibliothèque provinciale de Hannover*. Paris: Presses Universitaires de France. Abreviatura: "Grua", seguido del número de volumen y página.
- Leibniz, G. W. (2003) *Escritos filosóficos* (ed. E. de Olaso). Madrid: A. Machado.
- Leibniz, G. W. (2007-ss) *Obras filosóficas y científicas*. Granada: Comares.
- Leibniz, G. W. (2011) *Dissertation on Predestination and Grace* (ed. Michael J. Murray). New Haven and London: Yale University Press.
- Murray, M. J. (1995) Leibniz on Divine Foreknowledge of Future Contingents and Human Freedom. *Philosophy and Phenomenological Research* 55, 75-108.
- Murray, M. J. (1996) Intellect, Will and Freedom; Leibniz and His Precursors. *The Leibniz Review*, 6, 25-60.
- Murray, M. J. (2005) *Spontaneity and Freedom in Leibniz*. En Rutherford, D. y Cover, J. (eds.), *Leibniz. Nature and Freedom* (pp. 194-206), 204-205.
- Torralba, J. M. (2005). La libertad posible. Acerca de la noción leibniziana de «inclinación sin necesidad». *Anuario Filosófico* 38/1, 279-290.

